

DELMO MATTOS

**O PROBLEMA DA
LIBERDADE E A
LIBERDADE COMO
PROBLEMA EM
*THOMAS HOBBS***



EDUFMA

**O PROBLEMA DA LIBERDADE E A LIBERDADE COMO
PROBLEMA EM THOMAS HOBBS**



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. José Dino Costa Cavalcante
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 Dra. Suênia Oliveira Mendes
Prof. Dr. José Ribamar Ferreira Junior



Associação Brasileira
das Editoras Universitárias

Associação Brasileira das Editoras Universitárias

DELMO MATTOS

**O PROBLEMA DA LIBERDADE E A LIBERDADE COMO
PROBLEMA EM THOMAS HOBBS**

São Luís



EDUFMA

2023

Copyright © 2023 by EDUFMA
Projeto gráfico, Diagramação e Capa: Delmo Mattos da Silva
Revisão: Delmo Mattos da Silva

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Silva, Delmo Mattos da

O problema da liberdade e a liberdade como problema em Thomas Hobbes / Delmo Mattos da Silva. — São Luís: EDUFMA, 2023.

283p.

ISBN 978-65-5363-199-1

1. Liberdade. 2. Hobbes. 3. Contratualismo. I. Título.

CDD 579:170

CDU 504:17

Ficha catalográfica elaborada pela Diretoria Integrada de Bibliotecas - DIB/UFMA
Bibliotecária: Francinete Costa Primo - CRB 13/787

PRODUZIDO NO BRASIL [2023]

Nenhuma parte desta obra poderá ser reproduzida ou transmitida por qualquer forma e/ou quaisquer meios (eletrônico ou mecânico, incluindo fotocópia e gravação) ou arquivada em qualquer sistema ou banco de dados, sem permissão prévia da Editora.

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.sce@ufma.br

SUMÁRIO

Prefácio	9
Introdução	13
1. Natureza e liberdade: a dedução do conceito geral de liberdade e a sua relação com o princípio de conservação do movimento	23
A classificação das ciências segundo a diversidade de movimento dos corpos	24
A relação entre a filosofia primeira e a filosofia civil: o argumento da “dependência lógica”	37
Mecanicismo ou humanismo? A substituição do humanismo pelo cientificismo	44
Os princípios norteadores da ciência moderna	48
Mecanicismo, movimento e o princípio de inércia	51
O princípio geral do movimento: a “lei de inércia” e a questão do movimento na física moderna	52
O conceito geral de liberdade e a sua relação com o princípio de conservação do movimento	58
A relação entre o conceito de liberdade e o princípio de inércia	59
O “Poder natural” e conservação do movimento: a liberdade natural e as condições de sua restrição ou impedimento	66
2. Natureza humana e liberdade natural: do direito absoluto à transferência de poderes - o paradoxo da liberdade e a construção do contrato social	77
<i>Conatus</i> e movimentos voluntários: a origem das paixões naturais humanas	79
As paixões naturais e as ações humanas voluntárias: o processo de deliberação e a vontade humana	89

Natureza humana e estado de natureza: da condição natural da humanidade à necessidade da paz – a liberdade natural e a “guerra de todos contra todos”	98
A concepção de estado de natureza: hipótese histórica ou hipótese lógica?	101
A condição natural dos homens: a crítica ao “ <i>zóon politikón</i> ” aristotélico ...	107
Direito natural e liberdade natural: o postulado da igualdade e o “estado de guerra de todos contra todos”	118
O postulado da igualdade e as causas do “estado de guerra”: a inviabilidade da liberdade natural e a autoconservação humana	120
O âmbito do direito natural e a liberdade natural: o “poder natural” e a autoconservação humana	126
A impossibilidade da segurança e a necessidade da paz: as leis da natureza e a razão natural	134
O contrato social e o paradoxo da liberdade: a delegação de poderes e a transferência de direitos – fim ou possibilidade efetiva da liberdade? ...	143
A lógica do contrato social: a transferência mútua de direitos e a restrição ou limitação da liberdade natural	144
Da liberdade natural à “liberdade possível”: a condição de possibilidade da liberdade civil	155
3. Soberania ilimitada e liberdade civil: o cidadão entre a lei e a liberdade - o advento da sociedade civil e o exercício possível da liberdade na teoria política hobbesiana	161
O artificialismo do <i>Commonwealth</i> : a geração do “homem artificial” e a justificação racional do poder soberano	164
Autorização e “representação política”: a noção de “pessoa artificial” como expressão do poder soberano e o princípio regente das suas ações	178
O conteúdo e os atributos da soberania ilimitada – o significado real do absolutismo político hobbesiano	187

A Obrigação política e a lei civil: a racionalidade do poder e a autoridade da lei	196
A condição de obrigação e a obediência como um dever	197
O conceito genérico de lei: a diferença entre ordem e conselho	203
A Lei civil como expressão da justiça: a regra do justo e do injusto.	206
Lei da natureza ou lei divina? A relação entre a lei civil e o mandamento divino	212
A liberdade civil, “direito de resistência” e a promoção do “bem comum”: o exercício possível da liberdade na teoria política hobbesiana	219
A crítica hobbesiana à ideia de <i>civitas libera</i> : é possível realmente ser livre em um Estado livre?	220
O “silêncio da lei” e o exercício possível da liberdade: a compatibilização entre a soberania ilimitada e a liberdade civil – o advento da sociedade civil e a promoção do “bem comum”	233
O “direito de resistência”: a expressão máxima da liberdade em relação ao poder do Estado	243
Considerações Finais.	251
Referências Bibliográficas	264

PREFÁCIO

Este trabalho é resultado dos esforços obtidos na construção da minha Tese de Doutorado, defendida em 2008, no Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Demorei algum tempo para publicar esse trabalho, por diversos motivos, mas não tive outra escolha diante dos vários apelos de amigos para tal. O texto que ora apresento não está na sua integralidade. O próprio título foi adaptado para um paladar mais distinto de um trabalho acadêmico. Além disso, também cabe mencionar que o último capítulo foi extraído, por não pertencer exatamente, ao plano de discussão da liberdade, mas apresenta um panorama histórico do desenvolvimento da reflexão de Hobbes. O que não descarta uma possível publicação em outro projeto que contemple o aspecto histórico do filósofo. Por ora, aos padrões aos quais pretendo seguir nesse livro tem como o objeto de discussão unicamente a liberdade.

Todo o esforço empreendido nesse projeto de pensar Hobbes não foi realizado isoladamente, devo a algumas pessoas a sua execução. Portanto, não posso deixar de agradecer ao meu orientador Prof. Dr. Franklin Trein. Ele, sem dúvida, merece grande parte do mérito deste trabalho acadêmico por suas pertinentes e rigorosas observações. Aproveito, então, para manifestar o meu agradecimento e minha profunda admiração por seu trabalho. Além disso, também gostaria de agradecer aos Professores do Departamento de Filosofia da UFRJ: Fernando Rodrigues, Roberto Machado, Guilherme Castelo Branco, Guido de Almeida e Luigi Bordin. Não posso deixar de mencionar a CAPES, pela bolsa concedida, sem a qual seria praticamente impossível concluir com mérito este trabalho acadêmico. Enfim, a minha família, especialmente, meus avós (*in memoriam*), pelo estímulo constante aos meus estudos.

NOTA BIBLIOGRÁFICA

Em razão das frequentes citações das principais obras de Hobbes ao longo deste trabalho, bem como dos extensos títulos que suas obras apresentam para facilitar a redação e leitura foram utilizadas abreviações dos títulos originais, os quais estão indicados abaixo:

Behemoth - *Behemoth; The History of the Civil Wars of England*, 1679.

De Cive – *Elementorum Philosophiae Sectio tertia, De Cive*, 1642 ou *Philosophicall Rudiments concerning Government and Society* (versão em Inglês do próprio autor), 1651.

De Corpore – *Elementorum Philosophiae Sectio prima, De Corpore*, 1655.

Diálogos entre um Filósofo e um Jurista - *A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*. 1681.

Leviathan – *Leviathan or the Matter, Forme, and Power of A Commonwealth Ecclesiasticall and Civil*. 1651.

Opera Latina – *Malmesburiensis opera Philosophica quae latine Scripsit Omnia*, (Obra em prosa publicada originalmente em 1681).

The Elements of Law - *The Elements of Law Natural and Politic*, 1640 (publicado integralmente por Tönnies em 1889. Concebida originalmente sob a forma de dois tratados: *Human Nature* e *De Corpore Político*).

“(...) considero impossível conhecer as partes sem conhecer o todo, assim como conhecer o todo sem conhecer particularmente as partes”. (PASCAL, B. *Pensamentos. Oeuvres Complètes*. Paris: Seuil, 1963, La 199; Ma, 66, 3-8).

“Não é aqui o lugar de explicar demoradamente que o governo, enquanto centro do poder de Estado, tem de deixar a liberdade dos cidadãos tudo aquilo que não lhe é necessário para a sua determinação de organizar e manter o poder, assim como para a sua segurança interna e externa, e que nada lhe deve ser mais sagrado do que deixar acontecer e proteger o livre fazer dos cidadãos em tais coisas, sem preocupação com a utilidade, uma vez que esta liberdade é em si mesma sagrada”. (HEGEL, G.W.F., *A Constituição da Alemanha*, Politische Schriften, Suhrkamp Verlag, 1966, pp. 40-1).

“Toda leitura é recorte; talvez a qualidade, ou simplesmente a data, de uma obra esteja justamente em não ser possível mais que recortá-la, em não se poder abrangê-la na integridade — que nem sabemos se um dia ela teve —; como propõe Borges na “Busca de Averróis”. Se uma aventura estruturalista, a de Guérault, tentou produzir leituras definitivas e intrínsecas das obras filosóficas, a que preço foi: destruir suas condições de produção, a perversão de sua leitura, as tensões do texto e da história, e recalcar imagens e figuras sob o conceito. Contudo, isso posto, vale notar que as imagens mais correntes acerca de Hobbes resultam da eleição de alguns temas-chave — o medo, a guerra de todos, o Estado todo-poderoso — à custa do obscurecimento de outros — a esperança, o poder da lei: humoristas, teólogos, panfletários fazem, de Hobbes, uma *charge*. Será reação irritada às teses sobre o homem e a política — ou será, também, sinal da força e sedução das imagens que ele propõe?” (RIBEIRO, Renato Janine. *Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra o seu tempo*, 1984, p. 13. Grifo do autor).

INTRODUÇÃO

“O estado de perfeita liberdade é o estado de natureza. O Estado civil não nasce para salvar a liberdade do indivíduo, mas para salvar o indivíduo da liberdade, já que esta o conduz à ruína. A liberdade de que fala Hobbes é, certamente, a liberdade do indivíduo em relação ao Estado, a liberdade que o indivíduo desfruta no *silentium legis* (...)” (BOBBIO, 1991, p. 60).

“Para obter a qualidade de cidadão, o homem natural abandona ao Estado racional sua liberdade natural em favor de uma liberdade sob forma de segurança; abandona sua liberdade natural em favor da permanência e da distinção sob a forma de propriedade; abandona sua liberdade natural em favor da autonomia sob a forma de responsabilidade” (ANGOULVENT, 1996, p. 65).

Dependendo do ponto de vista adotado pelo leitor e da forma pela qual a sua leitura for direcionada, um texto filosófico pode ser conduzido a múltiplas interpretações. Por conta disso, certas interpretações de uma obra filosófica aliadas a uma análise superficial podem marcar negativamente a imagem de um filósofo, sobretudo, a temática do seu pensamento, contribuindo inevitavelmente para desfigurar ou mesmo nos distanciar do sentido real do que pretende discutir e fundamentar.

Diante desta perspectiva, consideramos certas interpretações consolidadas e amplamente difundidas sobre a reflexão filosófica e política de Hobbes como caudatárias de uma leitura equivocada e distorcida do

conjunto de obras que integram o seu projeto filosófico¹. Entre as consequências diretas que este tipo de interpretação proporciona à compreensão do pensamento hobbesiano é a remissão a certos predicados que colaboram para identificá-lo como um teórico político bem mais próximo do absolutismo e, por conseguinte, do despotismo e do totalitarismo do que um filósofo preocupado com a questão da liberdade humana e dos “direitos e garantias individuais”. Por estas e outras associações precipitadas e infundadas, Hobbes tornou-se popularmente conhecido como o “filósofo maldito”².

No entanto, atualmente, uma parcela significativa dos estudos acadêmicos do projeto filosófico de Hobbes concentra-se em desfazer os equívocos de interpretação conferidos ao seu pensamento, com o propósito fundamental de ratificar as suas pretensões reais e os seus resultados teóricos mediante o que certas interpretações usuais certamente não empreendem ou não executam, a saber: uma análise criteriosa dos aspectos internos que constituem o seu sistema filosófico e político.

Diante destas considerações, a proposta geral do presente estudo se enquadra em uma perspectiva crítica e questionadora em relação a tais interpretações, à medida que objetiva estabelecer uma leitura sistemática da fundamentação teórica do pensamento político de Hobbes, a fim de desfazer certos equívocos interpretativos que atribuem ao filósofo anglo-saxão uma imagem pouco condizente com os postulados e procedimentos que verdadeiramente visa empreender. Dessa forma, entendemos ser coerente com tal propósito nos concentrarmos em uma questão específica ou um ponto de discussão que nos possibilite percorrer as principais obras de Hobbes com a finalidade de evidenciar as incoerências teóricas de interpretação a que a sua argumentação filosófica e política frequentemente é submetida.

Entre os vários assuntos e discussões possíveis no que diz respeito a uma perspectiva de leitura que fosse condizente com esta proposta, ava-

1. Consideramos como interpretação usual aquelas encontradas em alguns manuais e compêndios de história da filosofia e outros tantos comentadores e intérpretes, que, de certa forma, retratam a reflexão filosófica e política hobbesiana de maneira superficial e sem compromisso com uma visão crítica acerca do conjunto das suas obras.

2. Expressão utilizada por RIBEIRO (1984) e, também, BOBBIO (1991).

liamos ser de notória relevância direcionar a nossa investigação sobre a questão da liberdade humana em relação ao poder do Estado. À primeira vista, tal empreendimento pode ser considerado excessivamente pretensioso ou até mesmo ousado, tendo em vista que, como mencionamos antes, Hobbes é estigmatizado como um filósofo que não compartilha ideias muito promissoras da liberdade humana ou de “garantias individuais”, na medida em que é usualmente qualificado por legitimar uma forma de Estado político adverso à possibilidade efetiva do seu exercício.

De fato, uma leitura superficial das principais obras que constituem a reflexão filosófica e política de Hobbes contribui para a interpretação de que a supressão do estado de natureza, caracterizado como um estado de liberdade absoluta, e o estabelecimento de um contexto de “obrigação política”, em que as ações humanas encontram-se constrangidas por um poder comum e absoluto, seja indício da impossibilidade de se conceber o exercício possível da liberdade em relação ao Estado civil (*Commonwealth*). Contudo, através de uma leitura criteriosa e sistemática das principais obras de Hobbes é possível constatar a inconsistência de tal argumento, tendo em vista ser incoerente com as pretensões reais e os resultados teóricos do que o filósofo pretende fundamentar e demonstrar sobre a questão da liberdade humana.

Partindo desta premissa, o estudo que ora empreendemos visa alcançar dois objetivos intimamente relacionados, (1) proporcionar uma perspectiva de interpretação da problemática da liberdade que nos possibilite empreender uma crítica fundamentada acerca da interpretação usual que atribui ao modelo teórico de Estado hobbesiano como impreterivelmente adverso à liberdade e qualquer forma de “garantias e direitos individuais”; (2) fornecer uma discussão plausível do exercício possível da liberdade humana em relação ao poder absoluto do Estado, evidenciando, sobretudo, a despretensão deste em suprimir a liberdade humana, uma vez que a sua tarefa em relação à liberdade é restringir racionalmente o âmbito de suas possibilidades de modo a torná-la capaz de proporcionar o incremento necessário ao fim natural que os homens perseguem, isto é, a preservação da vida.

De certa forma, os motivos anteriormente destacados que permitem certas interpretações identificar Hobbes como uns pensadores contrários

a qualquer forma de manifestação da liberdade colaboram para difundir uma imagem equivocada do filósofo sem ao menos propor um questionamento sobre as suas verdadeiras pretensões teóricas. O que dizer então se os atributos que este modo de interpretação usual confere a Hobbes não forem realmente válidos? E se pudermos realmente evidenciar que o estatuto reservado à liberdade humana no contexto da reflexão filosófica e política de Hobbes não condizem em nada com o que tais interpretações advogam? A nossa tarefa aqui será de levar a cabo estas indagações, buscando apresentar respostas suficientemente condizentes, ou pelo menos pôr em dúvida as afirmações previamente incorporadas pelas interpretações consolidadas do problema da liberdade na teoria política hobbesiana.

Uma vez delimitada a nossa proposta de discussão, entendemos que, para alcançá-la de forma satisfatória, é necessário utilizarmos um percurso argumentativo que não se restrinja ou privilegie o exame de apenas uma obra daquelas que compõem a reflexão filosófica e política de Hobbes, o que de maneira inevitável irá nos remeter a outros recintos do seu sistema filosófico que não seja estritamente a sua reflexão política, como por exemplo: a metafísica e a física. Com efeito, como este trabalho é um estudo essencialmente de análise conceitual e não histórica, a nossa investigação propõe empreender uma construção teórica da concepção de liberdade em Hobbes, em todos os aspectos e discussões em que esta se apresenta nas suas principais obras³. Diante disso, em cada capítulo há um plano de discussão que contempla uma questão ou um problema sobre a liberdade e a sua estrita relação com outras questões e conceitos fundamentais que caracterizam o cerne do projeto filosófico e político hobbesiano.

Todavia, não está em questão apresentar uma solução definitiva ou conclusiva das questões discutidas ao longo dos capítulos constitutivos deste estudo acadêmico. O que pretendemos é apenas fornecer uma con-

3. Esta afirmativa diz respeito à posição empreendida nesse estudo em não privilegiar os aspectos históricos que envolvem as discussões do problema fundamental no qual estamos examinando. Contudo, há de se constatar, que em certos momentos da pesquisa, torna-se inevitável recorrer a uma breve contextualização histórica a fim de fundamentar a questão ao qual estamos discutindo.

tribuição para o debate em torno da concepção de liberdade no pensamento de Hobbes, a fim de fomentar posteriores discussões a serem examinadas sob uma perspectiva diferente do que é exposto aqui, visto que os problemas e discussões referentes a este conceito são fontes inesgotáveis de pesquisa e debate. Com isso, almejamos ressaltar que a importância de Hobbes, enquanto um clássico do pensamento moderno, não reside naquilo que afirmou ou deixou de afirmar e, ainda, naquilo que concordamos ou não com as suas posições teóricas, mas sim na possibilidade de ter motivos plausíveis para seus argumentos serem discutidos e reexaminados a cada vez que debruçamos sobre as suas principais obras.

Por fim, em conformidade com o nosso propósito fundamental e para uma maior compreensão dos argumentos que envolvem a questão que nos propomos a examinar, este estudo se estrutura em quatro capítulos que permitem ao leitor acompanhar as discussões perante a própria evolução argumentativa proporcionada por Hobbes. Não obstante, como em cada capítulo contém uma problematização previamente definida acerca do problema central que iremos discutir, cabe-nos, portanto, neste momento, apresentar de forma sucinta e contextualizada as principais questões a serem examinadas, de forma a justificar a relevância de cada uma dessas em relação ao contexto geral do assunto que propomos discutir. Nesta perspectiva, o primeiro capítulo compreende uma investigação sobre a concepção geral de liberdade no contexto da reflexão filosófica e política de Hobbes. A necessidade deste exame deriva da constatação inicial de que, o modo como o filósofo emprega o conceito de liberdade nas suas principais obras é um tanto problemático contribuindo, de certa forma, para interpretações equivocadas do seu estatuto no contexto geral da sua teoria política.

O problema maior com que se depara quem se dispõe a interpretar a concepção de liberdade em Hobbes é constatar que o modo como este emprega tal conceito varia conforme o contexto da discussão no qual está inserido, assim, ora por liberdade entende-se a liberdade natural, ora entende-se liberdade civil ou dos súditos. Entretanto, ainda que se possa constatar esta variação de sentido a que acreditamos estar o conceito de liberdade submetido nas principais obras de Hobbes é possível, portanto, constatar a existência de um núcleo comum e invariável (“a ausência de

impedimentos e obstáculos”) do qual todos os sentidos em que a liberdade é problematizada pelo filósofo, seja a liberdade natural seja a liberdade civil, ou dos súditos, encontram-se totalmente dependentes. Este núcleo comum e invariável constitui o que denominamos de concepção geral de liberdade no qual este capítulo preferencialmente se ocupa em compreender e explicitar.

Além disso, é necessário esclarecermos que a análise que propomos do conceito geral de liberdade não pode ser levada a cabo sem evidenciarmos a particularidade que esta concepção apresenta em Hobbes, à medida que é possível averiguar a sua profunda relação com o pensamento mecanicista do século XVII e, como tal, aos princípios norteadores da ciência moderna. Um dos fatores que nos permitem constatar tal relação é a contundente evidência de que a “teoria cinética” de Hobbes apresentada sistematicamente no *De Corpore* (1655), serve-se da explicação do movimento nos mesmos termos utilizados pela física de Galileu.

Diante disso, toda a proposta do capítulo em questão será a de demonstrar, argumentativamente, que o conceito geral de liberdade, tal como é entendido por Hobbes consiste em uma aplicação particular da sua reflexão mecanicista baseada, sobretudo, no princípio de inércia. Para tanto, será indispensável um exame dos princípios norteadores da ciência moderna, em especial, a questão do movimento proveniente do modelo pressuposto pelos teóricos da física moderna. Com isso, demonstraremos uma aproximação teórica entre a concepção de liberdade em Hobbes e o conceito de movimento na física de Galileu, o princípio de inércia, que nos remete à constatação de uma profunda relação entre o sistema filosófico hobbessiano e os postulados fundamentais que constituem a ciência da sua época.

Através do paralelo entre a concepção de movimento da física moderna e a “teoria cinética” hobbessiana demonstra-se que, tanto o “axioma do movimento” da física moderna, como os princípios da “teoria cinética” de Hobbes se fundamentam no postulado concernente à conservação do movimento. O que possibilita, por sua vez, ratificarmos a relação entre o princípio de inércia e o conceito hobbessiano de liberdade. A relação entre ambos reside no fato de que tanto um quanto o outro contêm no núcleo de sua formulação a questão da conservação do movimento.

Desse modo, enquanto o princípio de inércia postula que os corpos tendem a conservar o seu movimento em uma velocidade constante, a menos que algum impedimento externo ao corpo altere a sua quantidade de movimento, o conceito de liberdade hobbesiano postula que um corpo em movimento é proporcional à ausência de impedimentos externos que venha a constranger ou impedir a conservação deste estado cinético. Entretanto, o princípio de inércia aplicado à natureza humana se revela completamente contraditório com a preservação da vida e o estabelecimento da paz entre os homens no contexto do estado de natureza. O que torna, portanto, admissível assegurar que a liberdade natural constitui-se como um fator estritamente negativo e, por conta disso, decorre a necessidade de sua restrição ou limitação.

Com base na discussão da concepção geral de liberdade no projeto filosófico hobbesiano, propõe-se examinar, no segundo capítulo, os principais argumentos que possibilitam o filósofo a demonstrar a necessidade de restrição ou limitação do que concebe por liberdade natural. Com a problematização desta necessidade, adentramos nas principais discussões que envolvem o cerne do seu pensamento político, o que torna possível evidenciar as implicações teóricas fundamentais que este fato proporciona ao estatuto reservado à liberdade humana.

De certa forma, o que denominamos de interpretação usual da reflexão filosófica e política de Hobbes, baseia-se na necessidade de restrição ou limitação da liberdade natural para difundir a ideia de que a sua teoria política não fornece indícios suficientes para que se possa conceber a possibilidade efetiva da liberdade humana em relação ao Estado (*Commonwealth*). Contudo, contradizendo, por sua vez, este modo de interpretação, as discussões norteadoras deste capítulo dirigem-se ao propósito de desfazer este equívoco interpretativo, à medida que procuramos esclarecer que a restrição ou a limitação da liberdade natural, ainda que seja absolutamente necessária, não implica o cancelamento efetivo da liberdade humana.

Trata-se, portanto, do início da nossa argumentação acerca da demonstração de que tal necessidade seja compreendida como a condição de possibilidade da liberdade civil, na qual a extensão da liberdade humana depende da prescrição da lei civil. Disso resulta a constatação

mediante os argumentos, por nós evidenciados, da pressuposição de se conceber a possibilidade do exercício possível da liberdade, mesmo que parcial ou consentida, em relação à instituição do *Commonwealth*.

Diante dos argumentos expostos no segundo capítulo é absolutamente necessário que o terceiro capítulo desse trabalho contenha, em termos conclusivos, uma problematização das condições de possibilidade do exercício possível da liberdade mediante a instituição do *Commonwealth*. Desse modo, a finalidade do terceiro capítulo é a de examinar as condições formais que viabilizam o estabelecimento daquela concepção específica de liberdade remanescente da restrição ou da limitação da liberdade natural no contexto da teoria política hobbesiana, denominada de liberdade civil. Assim como também, determinar as implicações teóricas da possibilidade do seu exercício no interior da sociedade civil mediante a compreensão dos limites de atuação do soberano poder e da função ou o papel do *Commonwealth* em relação aos homens (cidadãos/súditos).

Em vista disso, é indispensável evidenciarmos que o estabelecimento das condições necessárias para a viabilidade do exercício possível da liberdade civil está relacionado à constituição de um elemento não natural, portanto, artificial, capaz de garantir o estabelecimento da paz e a manutenção da vida de cada um dos homens que o compõem enquanto súditos ou cidadãos, ou seja, o *Commonwealth*.

Nestes termos, cabe-nos analisar a relação que se estabelece entre o modelo teórico de Estado hobbesiano, concebido, portanto, como um artifício (*constructo*) e a matéria que o confecciona e impreterivelmente o compõe. Através desta relação é possível demonstrarmos que o modelo teórico de Estado idealizado por Hobbes, ao preservar a sua “identidade e coesão” tende necessariamente a preservar da melhor forma possível e mais confortavelmente a vida de cada um dos membros que o compõem e o constitui por meio do advento da paz, obtida mediante restrições e impedimentos acerca daquelas ações humanas que de maneira inevitável conduzem os homens ao “estado de guerra de cada um contra todos”.

Diante desse contexto, torna-se possível esclarecermos que a paz estabelecida pela instituição do Estado através da sua soberania ilimitada, seja a condição de possibilidade do exercício das artes, da ciência, do trabalho, etc., desenvolvidas no seio da sociedade civil que dependem

inexoravelmente da “liberdade de deliberação” ou daquelas ações humanas não constrangidas ou impedidas legalmente de se realizar. Este pressuposto demonstra os argumentos do próprio Hobbes, que cada homem no interior da sociedade civil, desde que não seja coagido a agir ou abster-se de agir conforme recomenda a lei civil possui a possibilidade de exercer legitimamente um direito consentido e reconhecido como tal pela soberania do Estado. É na posse desse direito legítimo que se encontra, portanto, o exercício possível da liberdade humana no contexto da teoria política de Hobbes, ou seja, a liberdade civil.

Entretanto, apesar das investidas pretensiosas de determinadas interpretações em desvirtuar ou desqualificar os principais argumentos de Hobbes, é notório que as suas obras contêm questões e problemas que conservam sua importância e magnitude até os nossos dias. Desse modo, todo o esforço necessário a quem se dispõe a compreendê-lo será sempre recompensado pela satisfação de estar inserido em um incansável debate cujo resultado proporciona unicamente vencer o desafio de entender a medida exata do quanto as suas ideias estão distantes ou bem próximas de nós.

PRIMEIRO CAPÍTULO

Natureza e liberdade: a dedução do conceito geral de liberdade e a sua relação com o princípio de conservação do movimento

A filosofia civil ocupa um lugar de destaque no sistema filosófico de Hobbes. Esta abrange a sua reflexão sobre as disposições e costumes dos homens, isto é, a ética, os deveres civis e a política (Cf. HOBBS, 1966, I, Cap. I, art. 9). No entanto, a filosofia civil constitui apenas uma parte da elaboração sistemática da filosofia hobbesiana⁴, que contém, além da sua reflexão política, importantes apontamentos sobre a física e a geometria. Torna-se, portanto, imprescindível atentarmos para o modo como Hobbes posiciona as diferentes partes que compõem o seu sistema filosófico, a fim de tornarmos explícito o lugar que a filosofia civil ocupa neste.

Para entendermos como Hobbes estabelece a divisão do seu sistema filosófico, temos antes que situar a sua reflexão no contexto histórico que remete à filosofia mecânica (termo utilizado por Boyle) como um conjunto de princípios que norteiam o pensamento filosófico de determinados pensadores do século XVII. A importância de compreendermos a reflexão mecanicista deve-se a dois fatores fundamentais que merecem destaque no nosso estudo, a saber: primeiramente, porque Hobbes concebe os princípios que fundamentam o mecanicismo como matriz de sua reflexão filosófica; segundo, porque a divisão das partes que compõem o seu sistema filosófico obedece às diretrizes traçadas pela influência que os princípios da filosofia mecânica refletem na constituição da sua teoria política.

4. Segundo Limongi (2002, p. 14) “Hobbes concebe, em acordo com o espírito do racionalismo do seu tempo, a filosofia como um sistema em que, partindo-se de noções fundamentais, se procede de maneira a derivar delas todas as demais noções que deverão compor o edifício do conhecimento”.

A classificação das ciências segundo a diversidade de movimento dos corpos

Frequentemente os intérpretes das obras de Hobbes consideram a sua reflexão filosófica como sendo essencialmente “mecanicista”⁵. Esta caracterização não é de modo algum errônea, embora aparentemente incompleta, diante das várias especificações conferidas ao seu empreendimento filosófico⁶. Entretanto, diante dos nossos propósitos consideraremos, em especial, o atributo “mecanicista” à medida que este aspecto revela que a reflexão filosófica hobbesiana é, de certa forma, caudatária dos pressupostos fundamentais sobre a qual está baseada a ciência moderna. Pode-se afirmar que o emprego do termo “mecanicista” à reflexão filosófica hobbesiana advém, sobretudo, de dois aspectos fundamentais presentes no seu pensamento: a concepção de que a realidade é constituída de matéria (corpos) e movimento, e a negação da “substância incorpórea”⁷. Não obstante, o segundo aspecto seja consequência direta do primeiro, para nossos propósitos devemos, portanto, nos concentrar em compreen-

5. Por exemplo, WATKINS (1965), SORREL (1991, 1996), SPRAGENS (1973), BRANDT (1928) e SCHUHMAN (1985).

6. Há ainda outras atribuições conferidas à reflexão filosófica de Hobbes, tais como: empirista, racionalista, dedutivista, naturalista e nominalista. Todos esses atributos são relevantes no pensamento do filósofo, contudo, pelo menos neste momento, não devemos explorar estes aspectos mais detalhadamente.

7. De acordo com Hobbes, toda substância é corpórea. Postular uma substância como ‘incorpórea’ é uma contradição de termos para este: “There be divers other places out of which may be drawn the like conclusion. To men that understand the signification of these words, *substance*, and *incorporeal*; as *incorporeal* is taken, not for subtle body, but for *not body*; they imply a contradiction: insomuch as to say, an angel or spirit is in that sense an incorporeal substance, is to say in effect, there is no angel nor spirit at all. Considering therefore the signification of the word *angel* in the Old Testament, and the nature of dreams and visions that happen to men by the ordinary way of nature; I was inclined to this opinion, that angels were nothing but supernatural apparitions of the fancy, raised by the special and extraordinary operation of God, thereby to make his presence and commandments known to mankind, and chiefly to his own people. But the many places of the New Testament, and our Savior’s own words, and in such texts, wherein is no suspicion of corruption of the Scripture, have extorted from my feeble reason, an acknowledgment and belief, that there be also angels substantial, and permanent. But to believe they be in no place, that is to say, no where, that is to say, nothing, as they, though indirectly, say, that will have them incorporeal, cannot by Scripture be evinced” (HOBBS, 1968, Cap. XXXIV, p. 439. Grifo do autor).

der o primeiro aspecto da atribuição “mecanicista”, ou melhor, “mecanicista-materialista” a reflexão filosófica de Hobbes.

O termo “mecanicismo”, como observa Japiassu,

Denomina uma filosofia formulada na primeira metade do século XVII significando, sinteticamente, que todos os fenômenos naturais devem ser explicáveis, em última instância, por referência à matéria em movimento (...). O mundo, em seu conjunto, se apresenta como uma espécie de sistema mecânico. A metáfora da máquina constitui o símbolo do mecanicismo: o sistema do mundo funciona como o sistema de um relógio. (1994, p. 60).

Tais pressupostos evidenciados refletem uma realidade histórica peculiar, no sentido em que as condições políticas, culturais e econômicas propiciaram o surgimento das atividades de um conjunto de práticos que modificou substancialmente as relações dos homens com a natureza⁸. Trata-se, portanto, de uma realidade histórica na qual a construção das máquinas não estava mais nas mãos dos artesãos, e sim dos engenheiros (JAPIASSU, 1991, p. 93).

Com efeito, a transferência da fabricação das máquinas no século XVII introduz uma nova concepção de natureza que culmina com uma profunda transformação da relação do homem com esta. Nestes termos, a natureza é concebida como uma estrutura mecânica comparável à de uma máquina, em que os fenômenos (incluindo os seres vivos) são susceptíveis de serem reduzidos a um sistema mecânico. De um modo mais específico, o mecanicismo revela uma concepção de mundo em que a realidade é entendida como um sistema mecânico submetido às leis da física, onde os corpos (ou matéria) que a constituem relacionam-se uns com os outros do mesmo modo que as engrenagens de um relógio, ajustadas e coordenadas de tal forma que o comportamento individual de suas partes é determinado pelo comportamento global do sistema ⁹.

8. Vale ressaltar que o mecanicismo é visto como a peça fundamental do “programa geral da ciência moderna” (Cf. JAPIASSU, 1994, p. 60).

9. Ver ROSSI (1989).

O contato de Hobbes com os pressupostos do mecanicismo se deve, essencialmente, às viagens ao continente europeu em que teve a oportunidade de se aproximar do padre Mersenne e do círculo de intelectuais que o cercava¹⁰. Através deste, Hobbes manteve contato com Descartes, que ao lado de Mersenne e Harvey foram os principais expoentes da denominada filosofia mecânica do século XVII¹¹. Ao ser acolhido neste círculo de intelectuais a troca de conhecimentos, discussões e debates em torno da ciência, suscitou em Hobbes um interesse obsessivo pelas leis da física e, especialmente, pela questão em torno do “fenômeno do movimento”¹². O interesse de Hobbes por certos aspectos da física é aceito por vários dos seus intérpretes como o ponto de partida para a elaboração e construção do seu sistema filosófico. Ora, esta interpretação sinaliza para o aspecto do pensamento de Hobbes que pretendemos evidenciar no nosso estudo, ou seja, que a sua reflexão filosófica teria sido essencialmente influenciada pelo cientificismo da sua época, em especial, pelo pensamento mecanicista e pela física de Galileu.

Sendo assim, em sintonia com tais pressupostos, Hobbes constrói um modelo de física estritamente mecanicista no qual possui a pretensão de explicar os fenômenos naturais reduzindo-os a relações entre corpos e movimento¹³. Os corpos aos quais Hobbes sempre se refere na sua física são a matéria sobre a qual os movimentos incidem. Por sua vez, o movimento é considerado por ele como a causa primordial de todos os eventos que se processam nos corpos. No entanto, deve-se ressaltar que este tipo

10. Cf. “Percorrer a Europa na qualidade daquilo que um de seus amigos mais tarde descreveria como *conducteur d’un Seigneur* tornou-se uma das principais atividades de Hobbes: além da jornada de 1610-1615, ele percorreu a Europa com o filho de outra família em 1630 e, em 1634-1636, acompanhou o filho de seu pupilo de 1610 num *tour* similar ao que fizera com o pai. Essas viagens deram a Hobbes uma oportunidade de conhecer políticos e intelectuais por todo o continente europeu a que provavelmente nenhum outro pensador importante teve acesso (...)” (TUCK, 2001, p. 17).

11. Cf. “Obviamente, a ciência moderna e a filosofia mecanicista não foram criadas por uma pessoa apenas, mas por um grupo de pensadores e filósofos, tais como Gassendi, Mersenne, Harvey e Descartes (JAPIASSU, 1991, p. 98).

12. Nesta mesma época, Hobbes estimulado por Mersenne, escreve *Objections in Cartesii de prima Philosophia Meditationes* (1641). Não se pode omitir, portanto, a influência de Bacon sobre Hobbes.

13. Cf. Segundo Wollmann (1994, p. 20), Hobbes constrói a sua física, e conseqüentemente, “a sua concepção mecanicista influenciado, sobretudo, pela *Dióptrica* de Descartes”.

de explicação não cabe apenas à física, mas perpassa toda a reflexão filosófica e política de Hobbes, inclusive a composição do *Commonwealth*.

Não é difícil constatar este fato nas obras de Hobbes, quando, por exemplo, ao caracterizar o *Commonwealth* (República)¹⁴ compara-o a uma grande máquina (Cf. BOBBIO, 1991). Assim, da mesma maneira que, num mecanismo qualquer, em que os movimentos da última peça são essencialmente definidos pelos movimentos da primeira peça e da concatenação entre os movimentos das peças intermediárias. Da mesma forma, a natureza como um todo representaria um determinismo estrito e mecânico. Nos corpos em geral e, no corpo humano em particular, nada escapa das leis mecânicas.

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, Introduction, p. 81).

Na *Opera Philosophica* (1681), mais precisamente em *Malmesburien-sis vita*, Hobbes afirma enfaticamente que “no mundo inteiro, a única coisa real (...) é o movimento (...), razão pela qual quem quiser compreender a física, antes de qualquer coisa, deve-se fazer um estudo movimento” (1839, Vol. I *apud* SKINNER, 1999a, p. 342).

No entanto, foi a partir do estudo do movimento que despertou em Hobbes a necessidade de elaborar a sua reflexão filosófica de maneira

14. O termo *Commonwealth* é utilizado por Hobbes nas suas obras para definir os Estados. No original, *Commonwealths* significa literalmente o “bem público”, o que contribui para a tradução latina da época se referir ao *Commonwealth* como República. No entanto, Hobbes utiliza outros termos para se referir ao *Commonwealth*, como por exemplo, Cidade (em latim *Civitas*) e também como *Leviathan*. Em outras traduções *Commonwealth* é traduzido propriamente como Estado. Diante dessa ambiguidade pretendo manter o sentido original do termo em Inglês como é empregado por Hobbes nas suas obras, ou seja, como Estado.

sistemática. De modo que este investe na composição de seu projeto científico levando em conta o movimento como a expressão máxima do seu pensamento mecanicista. Com isso, Hobbes chega à compreensão essencial na composição do seu projeto filosófico, a saber: de que a filosofia deveria ser classificada de acordo com a diversidade dos movimentos dos corpos (Cf. SORREL, 1991)¹⁵. Desse modo, pode-se constatar em diversas passagens nas obras de Hobbes a sua engenhosa tentativa de classificar sistematicamente os diversos ramos do conhecimento¹⁶. Uma das mais conhecidas passagens em que se observa esta tentativa de classificação da ciência¹⁷ está expressa na Epístola dedicatória ao conde de William de Devonshire, inserida no *De Cive* (1642)¹⁸:

Vejamos agora, quantas espécies de coisas há, que propriamente caem no âmbito do que a razão humana pode conhecer; e tantos serão os ramos em que se divide a árvore da filosofia. E, da diversidade da matéria de que tratam foi dada a esses ramos uma comparável diversidade de nomes. Assim, o ramo que trata das figuras chama-se geometria; o do movimento, física; do direito natural, moral; e a reunião de todas essas formas a filosofia – do mesmo modo que os mares britânicos, atlântico e índico, que devem seus distintos nomes de batismo à diversidade das terras que banham, reúnem-se, não obstante, para formar o oceano (HOBBS, 2002a, p. 5).

Esta passagem faz alusão à árvore da filosofia de Descartes, numa comparação aos múltiplos ramos dessa árvore para assinalar quantas espécies de coisas estão no âmbito do que a razão humana pode ou não conhecer. Todavia, as aludidas referências não fornecem os reais indicativos

15. Cf. “Hobbes’s ideas about the scheme of sciences were developed in order to systematize the “elements” of science as whole. He did not regard himself as inventor of all of these elements. The geometry in *De Corpore*, as well as much of mechanics and astronomy, not mention the project of an “Elements” of philosophy, was openly based on Euclid, Galileo, and others” (SORREL, 1996, p. 58).

16. Hobbes apresenta uma notável classificação das ciências no Cap. IX do *Leviathan* (1968, Cap. IX, p.149).

17. Cf. Ciência e filosofia são termos correlatos para Hobbes.

18. Originalmente: *Elementorum Philosophiae, Sectio tretia De Cive*.

do ordenamento sistemático que pretendia o filósofo, nem de elementos criteriosos para as três ramificações disciplinares do seu programa científico: geometria, física, moral e a filosofia civil que compõem a filosofia como ciência¹⁹.

A ambiguidade de Hobbes quanto à classificação das ciências, torna-se ainda mais problemática quando este no Prefácio ao *De Cive*, redigido em 1647, ou seja, após a Epístola dedicatória, propõe uma classificação diferenciada do seu projeto de sistematização do conhecimento. Assim, no Prefácio ao *De Cive*, Hobbes, ao levar em conta os vários tipos de movimentos que compõem os diversos ramos do conhecimento apresenta o movimento como objeto de conhecimento da filosofia primeira e alguns elementos da física.

A passagem em questão é a seguinte:

Estava estudando filosofia por puro interesse intelectual, e havia reunido o que são seus primeiros elementos em todas as espécies e, depois de concentrá-los em três seções de acordo com os graus, pensei escrevê-lo de modo que se apresentasse da seguinte forma: na primeira trataria do corpo, e das suas propriedades gerais; na segunda, do homem e de suas faculdades e afetos especiais; na terceira, do governo civil e dos deveres dos súditos. De modo que a primeira parte conteria a filosofia primeira, e certos elementos da física; nela consideraríamos as razões de tempo, lugar, causa, poder, relação, proporção, quantidade, figura e movimento. Na segunda discutiríamos a imaginação, a memória, o intelecto, o raciocínio, o apetite, a vontade, o bem e o mal, o que é honesto ou desonesto, e coisas parecidas. O que a última parte aborda é que vou expor (Idem, 2002a, pp. 17-18).

Ao atentarmos à passagem acima, podemos verificar que Hobbes omite a geometria reduzindo o seu objeto de contemplação à filosofia

19. Cf. "(...) the principal discussion is in Part One of *De Corpore*. It was here that Hobbes introduced his three-volume exposition of the elements of philosophy or science in general, and it was natural place for Hobbes to identify the recognized sciences and to indicate in preliminary way how they together" (SORREL, *op. cit.*, pp. 45-46).

primeira. Esta constatação, em certo sentido, pressupõe que a filosofia primeira abarcaria tanto os objetos de estudo da geometria como os objetos da física. Logo, a geometria e a física estariam compartilhando o mesmo grau de importância na ordem de exposição da ciência.

No entanto, contrariando o que o Prefácio ao *De Cive* parece denotar, Hobbes no *De Corpore* (1655)²⁰, afirma que antes de tratar da física deve-se considerar as propriedades da geometria²¹. Ou seja, com esta afirmação Hobbes evidencia a posição real da geometria na composição do seu sistema filosófico, à medida que a define em uma posição privilegiada em relação às demais ciências. Certamente, essa mudança de posição da geometria na composição no sistema filosófico hobbesiano, não é gratuita. A sua primazia frente às demais ciências na ordem posicional do sistema filosófico, está no fato de que Hobbes a concebe como a “ciência geral do movimento”.

A seguinte passagem do *De Corpore* evidencia esta questão:

A física só pode ser entendida se sabemos, portanto, que movimentos existem nas menores partes do corpo, e o movimento das menores partes do corpo não pode ser entendido, se não soubermos que efeitos causam o movimento em si mesmo. E porque toda aparência das coisas à sensibilidade é determinada, por ser feita de tal quantidade e qualidade por movimentos combinados, sendo que cada qual tem um certo grau de velocidade em um modo certo e determinado; portanto, em primeiro lugar, nós investigaremos o modo

20. Originalmente: *Elementorum Philosophiae, Sectio Prima De Corpore*. A tradução do *De Corpore*, segue a tradução inglesa do próprio Hobbes (*Elements of Philosophy, the first Section Concerning Body* (1656)) in: *The English Works of Thomas Hobbes*, Ed. By Sir. W. Molesworth, Londres, 1839-45, reimpresso em 1966, vol. I).

21. Cf. “Every apparition of things to the senses is determined (i.e. it has the specific characteristics and size which it has) by the combined effect of a number of motions, each one of which has its own particular speed and direction. So we must *first* investigate. The directions of motions taken in themselves (which is what geometry consists in); *then* the directions of motions which have actually been brought into being and are perceptible; and *finally* the directions of internal and invisible motions (which is the subject matter of physics). Consequently, people who research into natural philosophy, without taking geometry as the starting point of their research, are wasting their time. And people who write about, or lecture on natural philosophy, without any knowledge of geometry, are wasting the time of their readers and listeners” (HOBBS, 1966, I, Cap. VI, art. 6).

do movimento simples (no que consiste a geometria); depois, os tipos de movimentos gerados e como se manifestam; e, finalmente, os tipos de movimentos internos e invisíveis (que é a investigação dos filósofos da natureza). E, portanto, aqueles que estudam a filosofia da natureza, estudam em vão – exceto aqueles que começam pela geometria – e tais escritores ou disputantes dessa matéria, que são ignorantes da geometria, fazem, exclusivamente, os seus leitores e a sua ausência perderam seus respectivos tempos (Idem., *Ibidem.*, I, Cap. VI, art. 6).

De modo mais específico, o que Hobbes quer enfatizar é que não se deve compreender aqueles efeitos produzidos pelo movimento das partes dos corpos, que são objetos da física, isto é, as qualidades sensíveis, tais como luz, cor, transparência, opacidade, odor, sabor, peso, frio, etc., sem antes determinar as suas causas, que, por sua vez, tem início com a geometria (Idem, *Ibidem*, I, Cap. VI, art. 6)²². Assim, ao contrário do que a Epístola dedicatória do *De Cive* parece denotar, a geometria é anterior à física, e para adquirir o conhecimento dos objetos que compõem esta, faz-se necessário recorrer às noções elementares da geometria, assim explicam-se os movimentos das partes constitutivas dos corpos e seus efeitos: objetos da física.

Uma vez definida a posição da geometria na composição do sistema hobbesiano, cabe-nos, neste momento, examinar como Hobbes articula a sua reflexão acerca do método em filosofia tendo por referência o movimento como o princípio reitor da sua reflexão filosófica (Cf. GAUTHIER, 1979a).

De acordo com Hobbes o estudo da filosofia consiste:

22. Cf. “Thirdly, we come to the investigation of what arises from the motion of parts; for example, how it happens that things which stay the same can appear to the senses as not being the same, but changed. So here the topic of enquiry is sensible qualities, such as *light, colour, transparency, opacity, sound, smell, taste, heat, cold*, and the such like. But since they cannot be known without knowledge of the cause of sensation itself, the third topic will be to consider the causes of *vision, hearing, smell, taste, and touch*. The previously mentioned qualities, and all kinds of changes, must be postponed to the fourth topic. These two areas of study together make up the part of philosophy which is called physics” (Idem., *Ibidem.*).

No conhecimento que adquirimos, pelo verdadeiro raciocínio, das aparências ou efeitos aparentes, a partir do conhecimento que temos de alguma possível produção ou geração destes; e dessa produção, como ocorreu ou pode ocorrer, a partir do conhecimento que temos dos efeitos (Idem, *Ibidem*, I, Cap. VI, art. 1).

Assim, o “conhecimento dos efeitos”, isto é, das aparências dos objetos pressupõe a definição de suas causas, ou melhor, as “causas da sua natureza”. No *De Corpore*, Hobbes afirma que não há nenhum outro procedimento metodológico para se descobrir “a natureza das coisas” que não seja ou o “método compositivo” (sintético) ou o “método resolutivo” (analítico)²³, ou até mesmo, parcialmente o compositivo e parcialmente o resolutivo²⁴.

Entretanto, qualquer consideração acerca do modo como Hobbes emprega o procedimento “compositivo-resolutivo”²⁵ em suas obras, deve partir de como o filósofo concebe e define a questão do método na sua reflexão filosófica. Contudo, para explicar a definição e a função do método, ele recorre à definição do que é filosofia. Como bem assinalamos anteriormente, a filosofia, para Hobbes, caracteriza-se “pelo conhecimento que adquirimos das aparências ou efeitos aparentes, a partir do conhecimento que temos de alguma possível produção ou geração destes e dessa produção” (Idem, *Ibidem*, I, Cap. VI, art. 1)²⁶. Ou seja, abreviadamente, a filosofia para Hobbes é o conhecimento das “causas primeiras”, isto é, daquilo que denomina de “universais”. Mas o que Hobbes entende por universais?

23. Macpherson tece um excelente comentário sobre esse ponto na introdução ao *Leviathan* (edição compilada pelo próprio Macpherson): In: MACPHERSON, C.B. *Introduction, Leviathan*, 1968, pp. 25-26.

24. Cf. “As I said above, in Chapter 1, Article 2, reasoning consists in composition and division (or resolution). Therefore any method for investigating the causes of things is either compositive, or resolutive, or partly compositive and partly resolutive. The resolutive method is usually called *analytic*, and the compositive *synthetic*” (HOBBS, 1966, I, Cap. VI, art. 1).

25. Em Hobbes o procedimento demonstrativo da geometria tem lugar de destaque na elaboração de uma “ciência política rigorosa”.

26. Cf. “Philosophy is the knowledge we acquire by true ratiocination, of appearances or apparent effects, from the knowledge we have of some possible production, as has been or may be, from the knowledge we have of the effects” (Idem., *Ibidem*, I, Cap. I, art. 2).

Segundo Hobbes, os universais são os acidentes que são comuns a todos os corpos. Como todos os corpos são constituídos por um elemento que é comum em relação a outros corpos e, como para este, o movimento está na base do procedimento de toda a ciência. Estes universais, ou melhor, a “causa universal”, é aquilo que Hobbes designa por movimento (SORREL, 1991, *op. cit.*, pp. 61-62). No entanto, as “coisas universais” se contrapõem as “coisas singulares”, que são, para ele, os acidentes que fazem com que uma “coisa” se diferencie de outra²⁷.

Dessa forma, se considerarmos que os efeitos são a singularidade das “coisas” e, por sua vez, a “causa universal” como aquilo que é comum a todas as coisas singulares, podemos dizer que a função do método, no estudo da filosofia, consiste no “caminho mais curto para se chegar aos efeitos a partir das causas ou de chegar às causas a partir dos efeitos” (HOBBS, 1966, I, Cap. VI, art. 1). Ou seja, o método pressupõe a aplicação de dois procedimentos distintos, isto é, o “método sintético” (aquele que descreve a gênese das coisas a partir das suas causas constitutivas) e o “método analítico” (aquele que parte dos efeitos dos objetos, tal como se apresentam aos sentidos, e chega-se até as suas causas constitutivas) que estão, para Hobbes, inter-relacionados no processo do conhecimento filosófico²⁸. A peculiaridade de cada um desses procedimentos metodológicos é que determinará, segundo Hobbes, a “natureza das causas”²⁹.

27. Cf. “Let us take the case of those who are simply seeking after scientific knowledge as such, which consists in as much knowledge as possible of the causes of all things. Since the causes of all particulars are compounds of the causes of universals or simples, these seekers after knowledge must know the causes of universals (universals being accidents common to all bodies, i.e. to the whole of matter), *before* they can know the causes of particulars, that is, of the accidents by which one thing is distinguished from another. Again, before the causes of these universals can be known, one must know what the universals themselves are. But since the universals are included in the nature of individuals, they are to be unearthed by reasoning, that is, by means of analysis. For example, suppose the concept or idea of any particular thing whatever — say, a square. The square will be analyzed into ‘plane’, ‘bounded by lines’, and having ‘angles’ which are ‘right-angles’, ‘of a certain number’, and ‘equal’. So we have the following universals which apply to the whole of matter: line, plane (i.e. plane surface), bounded, angle, rectangularity, and equality. Once you have discovered the causes of these, i.e. how they are brought into being, you can put them together to form the cause of the circle” (Idem., *Ibidem.*, I, Cap. VI, art. 4).

28. Ver BOBBIO (1991) e TERREL (1994).

29. Sobre o método em Hobbes ver TALASKA (1982).

Dessa forma,

No estudo da filosofia, os homens buscam a ciência ou de forma pura e indefinida, procurando saber o máximo que puderem, sem se propor nenhuma questão determinada; ou investigam as causas de alguma aparência determinada, ou esforçam-se para aprender a certeza de alguma coisa em questão, como qual é a causa da *luz*, do *calor*, da *gravidade*, de uma *figura* proposta, etc., ou em qual sujeito qualquer acidente proposto é inerente, ou o que pode conduzir mais à geração de algum efeito proposto a partir de muitos acidentes, ou de que maneira causas particulares devem ser compostas para a produção de um determinado efeito (Idem, *Ibidem*, I, Cap. VI, art. 3. Grifo do autor).

Em outros termos, Hobbes está alertando que diante da “variedade de questões”, tanto o “método sintético” como o “método analítico” podem ser solicitados alternadamente (Idem, *Ibidem*, I, Cap. VI, art. 2). A alternância de aplicação entre os métodos pode ser explicada da seguinte forma: o “método analítico” pode ser solicitado quando se parte dos efeitos dos objetos, tal como estes efeitos são apresentados, e chegamos às suas definições genéticas, ou seja, a sua geração. O movimento contrário, isto é, quando se pretende demonstrar o processo de geração do objeto a partir de suas definições genéticas, este procedimento denomina-se de sintético³⁰. Estas considerações sobre a questão metodológica são de extrema importância, uma vez que é a partir dela que Hobbes fornece as indicações referentes à relação que as partes (geometria, física, moral e a filosofia civil) que compõem o seu sistema mantêm entre

30. Segundo Limongi (2000, p. 127), “É preciso, na verdade, distinguir entre o princípio da existência das coisas e o princípio do conhecimento das causas das coisas. O primeiro é também o princípio de um dos métodos empregados pela filosofia – o método resolutivo, pelo qual as coisas ou os objetos dados aos sentidos, ponto de partida de todo conhecimento, são decompostos em suas partes, ganhando a partir daí uma definição de natureza. O segundo coincide com o princípio do método sintético pelo qual se descreve a gênese das coisas a partir de suas causas”.

si³¹. Assim, justificado as posições da geometria e da física, passamos agora ao exame das outras ciências que compõem o sistema filosófico proposto por Hobbes.

Além disso, vale ressaltar que a ordem da disposição das ciências na composição do sistema filosófico hobbesiano não pode ser entendida apenas como uma questão meramente expositiva, pois, como veremos, estas são ordenadas por Hobbes através da relação lógica que mantêm entre si. Levando em consideração este fato, após a física chega-se à filosofia moral (Cf. TERREL, 1994). A posição da filosofia moral após a física é justificada por Hobbes através da relação de dependência que ambas mantêm entre si. Este explica esta relação argumentando que sendo os movimentos da mente (tais como o apetite, a aversão, o amor, a benevolência, a esperança, o medo, o ódio, a emulação, a inveja, etc.) objetos de estudo da moral, estes possuem suas causas na sensação e na imaginação que são, portanto, objetos de estudo da física.

Ora, esta relação de dependência lógica, na qual o conhecimento de um depende necessariamente do conhecimento do outro, revela a ligação entre a filosofia primeira e a filosofia moral que Hobbes nas suas obras de filosofia política (principalmente, *De Cive* e *Leviathan*) não faz questão de frisar (Cf. Idem, *Ibidem*, pp. 129-130). Nestas obras, ele costuma enfatizar que o conhecimento das paixões dos homens, isto é, dos movimentos da mente, são adquiridos pela “experiência de todo homem que se preocupa em observar esses movimentos em si mesmos” (HOBBS, 1966, I, Cap. VI, art. 7)³².

Pode-se dizer que Hobbes utiliza-se de dois procedimentos metodológicos distintos para se obter o conhecimento das paixões da mente ou humanas: (1) um pelo raciocínio, isto é, pelo expediente que remonta a vinculação entre os movimentos da mente e os objetos da física; ou melhor, pela relação de dependência entre a filosofia moral e filosofia primeira, e outro (2), pela experiência de qualquer homem que apenas

31. Esta questão metodológica é também importante para a explicação hobbesiana sobre a gênese e a instituição do *Commonwealth*.

32. Cf. “This is because the causes of mental motions are known, not only by reasoning, but also by the experience of each individual observing their own motions” (HOBBS, 1966, I, Cap. VI, art. 7).

examine a sua “própria consciência”. No momento, ainda não temos argumentos suficientes para responder se a utilização de um procedimento em detrimento de outro pode interferir de alguma forma na interpretação da teoria política hobbesiana.

Resta, portanto, assinalar que Hobbes afirma claramente no *De Corpore* que tanto uma via como a outra podem conduzir ao conhecimento dos princípios necessários para a concepção da gênese do *Commonwealth*. Ao afirmar isto, ele abre a possibilidade de interpretar uma relação de dependência entre os princípios da constituição do *Commonwealth* com a filosofia primeira, e por outro lado, a sua total independência desta. Antes de iniciarmos qualquer tipo de consideração sobre esta questão, devemos, portanto, determinar a posição que ocupa a filosofia civil na ordem de disposição das ciências e o seu objeto de contemplação.

No *De Corpore* Hobbes propõe a divisão da filosofia em duas partes principais, de acordo com a variedade dos corpos e movimentos existentes, uma sendo obra da natureza, denominada de “corpo natural”, a outra, produto do acordo e vontades dos homens, é denominada de *Commonwealth*. Dessas duas partes, Hobbes, deduz a filosofia natural e a filosofia civil³³. Esta última subdivide-se em ética, que trata das disposições e costumes dos homens, a outra, a filosofia civil propriamente dita, considera “os deveres civis, e é simplesmente chamada de política” (Idem., *Ibidem.*, I, Cap. I, art. 9)³⁴.

No contexto da disposição das ciências, a filosofia civil se constitui como a última parte do sistema hobbesiano, logo após a filosofia moral (Cf. SORREL, *op. cit.*, p. 49). Como Hobbes justifica a posição da filosofia civil após a filosofia moral? A resposta a tal indagação pode ser explicada da seguinte forma: se atentarmos para a divisão da filosofia civil estabelecida por ele, verifica-se que esta tem início e pressupõe as disposições e costumes dos homens que são nada mais do que seus desejos (ou apetites) e as paixões

33. Cf. “The principal parts of philosophy are two. For two chief kinds of bodies, and very different from one another, offer themselves to such as search after their generation and proprieties; one whereof being the work of nature; is called a natural body, the other is called a *Commonwealth*, and is made by the wills and agreement of men. And from these spring the two parts of philosophy, called natural and civil” (Idem, *Ibidem*, Cap. VI, art. 1).

34. Dessa forma, a filosofia civil abarcaria no seu sistema filosófico tanto a ética como a política.

de suas mentes. Ora, os desejos e paixões da mente são aqueles movimentos que constituem o objeto de estudo da filosofia moral, e estes movimentos são fatores primordiais para se conhecer a gênese e as propriedades do *Commonwealth*. Fica assim estabelecida a relação de dependência entre a filosofia civil e a filosofia moral, e não a independência entre ambas.

Sobre isso, Hobbes comenta da seguinte forma:

A filosofia civil e a filosofia moral não aderem tanto uma à outra que não possam ser separadas. Pois as causas dos movimentos da mente são conhecidas não apenas pelo raciocínio, mas também pela experiência de todo homem que se preocupa em observar esses movimentos em si mesmos (HOBBS, 1966, I, Cap. VI, art. 7).

Todavia, apesar da passagem referida, assinalar a relação de independência entre a filosofia civil e a filosofia moral, a possibilidade de se interpretar a filosofia civil como dependente da filosofia primeira pode ser pensada e exigida para uma compreensão integral e científica da reflexão filosófica de Hobbes³⁵. O que queremos destacar é que compreender a filosofia política hobbesiana como totalmente independente dos princípios da filosofia primeira pressupõe uma compreensão incompleta da sua filosofia, à medida que se omite a sua estreita ligação com os princípios científicos da sua época. Diante destas considerações, devemos indagar até que ponto a relação de dependência entre a filosofia civil e a filosofia primeira pode aproximar os preceitos da geometria e da física dos princípios da filosofia política hobbesiana?

A relação entre a filosofia primeira e a filosofia civil: o argumento da “dependência lógica”

Como vimos anteriormente, a intenção de Hobbes era compor suas especulações sobre os elementos da filosofia de modo sistemático³⁶, ini-

35. Cf. “Civil philosophy may seem to depend n the other sciences, but that in an impression created by approaching civil philosophy by the method of synthesis. Anther, analytic method, just as scientific as synthetic one, provides a shorter route, through the experience of certain passions, to principles of civil philosophy” (SORREL,1996, p. 55)

36. Cf. TERREL, *op. cit.*, p. 128.

ciando com a geometria e a física que compõem a filosofia primeira, depois a filosofia moral e, em outro registro, a filosofia civil³⁷. Nesta ordem de composição corresponderiam, respectivamente, as três obras centrais do sistema filosófico e científico hobbesiano, a saber: *De Corpore*, *De Homine* (1658) e *De Cive*³⁸. No entanto, o projeto inicial de Hobbes não é devidamente efetivado.

No Prefácio ao *De Cive* Hobbes explicitará as razões pelas quais precisou deixar os estudos da geometria e da física que, seriam a primeira parte do seu sistema filosófico, para tratar da política e da ética mais cedo do que esperava. Hobbes esclarece tal fato do seguinte modo:

Enquanto completo e ponho em ordem o meu trabalho e vou escrevendo com vagar, pois não faço dissertação e sim cálculos, acontecer entrementes que em minha pátria, alguns anos antes que deflagrassem a guerra civil, já ferviam discussões sobre o direito do reino e sobre a devida obediência dos cidadãos, sinais precursores que são da guerra próxima. Por causa disso, com adiantamento das outras partes, pude amadurecer e concluir esta terceira parte. E assim, a que está última pela ordem aparecesse por primeira. De mais a mais, eu não achava que ela necessitasse das precedentes, pois se assentam em princípios conhecidos por experiência. (Idem, 2002a, p. 17-18).

Este relato de Hobbes anuncia e justifica claramente a execução invertida do seu programa científico diante das conturbações políticas que passava a Inglaterra, ou seja, a ameaça efetiva de guerra impediu-o de dar continuidade à elaboração do seu sistema científico tal como pretendia, o que fez em caráter de urgência modificar o objeto de estudo e a ordem programática que pretendia compor o seu sistema filosófico. Por

37. Dentre os principais escritos de filosofia civil, podemos citar: *De Cive*, *Philosophical Rudiments concerning government and Society* (1651), *De Corpore Politico, or The elements of Law and Politic* (1650) e *Leviathan* (1651 - 1668).

38. Estas três obras são partes integrantes que pertenceriam a uma obra maior, denominada *Elementa Philosophiae*, em que Hobbes apresentaria de forma completa o seu sistema filosófico e científico, mas que não foi efetivado, sendo as suas partes publicadas independentemente desta.

isso, em vez de iniciar a composição do seu sistema com as investigações do corpo e de suas propriedades gerais que, corresponderiam à filosofia primeira, Hobbes entendeu ser imprescindível iniciar o seu sistema pelo fim, escrevendo e publicando primeiramente o *De Cive* que constituiria a última parte do sistema dedicada ao estudo dos corpos políticos.

Entretanto, ao inverter a ordem programática do seu sistema publicando o que era para ser a última parte em primeiro lugar, ou seja, o *De Cive*, Hobbes acaba por desvincular esta obra das outras partes que compõem o seu sistema filosófico. Em outras palavras, ao publicar o *De Cive*, ele não cumpriu o que pretendia, ou seja, manter a relação lógica entre as partes que compõem o seu sistema filosófico. Este fato pode ser confirmado mediante a afirmação do próprio Hobbes no Prefácio ao *De Cive* de que a última parte do seu sistema estaria fundamentada em princípios próprios, isto é, em fatos da “experiência”, não se reportando à dedução dos seus princípios a partir dos princípios da filosofia primeira³⁹. Apesar da intenção de Hobbes em privilegiar o procedimento metodológico que desvincula a relação lógica entre a filosofia civil e a filosofia primeira, sabemos que o procedimento contrário, isto é, o procedimento que vincula ambas pode ser utilizado.

De fato, no *De Corpore*, Hobbes sinaliza a dependência lógica da filosofia civil em relação à moral mediante ao argumento de que esta última está relacionada à cadeia argumentativa que tem nos objetos da “teoria física” o seu início. Por isso é possível entender que o conhecimento do *Commonwealth* pressupõe os objetos da moral à medida que este possui sua causa na física. O que, por sua vez, não exclui a hipótese de independência da filosofia moral com a filosofia primeira se a moral for conhecida com base na “experiência de todo homem que se preocupa em observar esses movimentos em si próprios”. Desse modo, é imprescindível, para uma leitura correta e bem instrumentada das obras de filosofia política de Hobbes, considerar as relações da filosofia civil com a filosofia primeira que, de certa forma, o próprio Hobbes confirma a possibilidade desta relação, das quais se utiliza teoricamente para compor os princípios da filosofia civil.

39. Este é o principal argumento dos defensores da posição que a filosofia política hobbesiana é independente da filosofia primeira.

Encontramos, portanto, no *De Corpore*, as indicações que nos permitem explicar não somente que a filosofia moral e a filosofia civil são conjugadas, como também em que condições a sua desvinculação pode ser exigida⁴⁰. O primeiro passo para resolvermos este problema é recorreremos, novamente, à questão do método em filosofia. No *De Corpore*, Hobbes ao tratar das causas que constituem os movimentos da mente, isto é, a filosofia moral, afirma que estas não são apenas conhecidas pelo raciocínio, pela “via analítica”, como, também, pela “via sintética”. Sabemos que tanto o “método sintético” quanto o “método analítico” podem ser solicitados dados a variedades de “coisas em questão”. Assim tanto a filosofia natural como a filosofia civil procedem analiticamente quando se parte dos sentidos para os princípios e, ao contrário, sinteticamente, quando se parte dos princípios para os sentidos.

Sobre isto, citamos Hobbes:

E, portanto, não somente aqueles que atingiram o conhecimento das paixões e perturbações da mente pelo método sintético, e partem dos primeiros princípios de filosofia, podem, procedendo do mesmo modo, chegar às causas e à necessidade da constituição das sociedades civis, ao conhecimento do que é o direito natural das obrigações civis, e em cada tipo de governo, o que são os direitos da sociedade civil e todos os conhecimentos relativos à filosofia civil; por esta razão, que os princípios da política constituem no conhecimento dos movimentos da mente e da imaginação, como, de igual modo àqueles que não aprenderam a primeira parte da filosofia, saber, a geometria e a física, podem, apesar disto, atingir os princípios da filosofia civil pelo método analítico (Idem, 1966, I, Cap. VI, art. 7).

Diante disso, podemos concluir que o “método analítico”, aquele caracterizado por Hobbes no *Leviathan* pela máxima socrática “*nosce teipsum*”⁴¹, não exclui o “método sintético”, pois, como vimos anteriormente,

40. Ver SORREL (1996, especificamente pp. 54-55).

41. Cf. “Consequently whereunto, those persons, that for the most part can give no other proof of being wise, take great delight to show what they think they have read in

o conhecimento da filosofia civil pode ser obtido em duas vias alternadas, ou seja, por um lado, os princípios da filosofia civil podem ser conhecidos pela “experiência” de cada homem. Por outro lado, pode se chegar da mesma forma, pela “via sintética”, conhecendo os primeiros princípios da filosofia, isto é, a geometria e a física, e partindo dos mesmos, obtém-se o conhecimento dos princípios pertinentes à filosofia civil.

Contudo, pelo “método analítico”, o conhecimento dos princípios da filosofia civil é completamente autônomo em relação aos princípios da filosofia primeira. Como ficou estabelecido, a filosofia civil pressupõe o conhecimento das “disposições, afetos e costumes dos homens”, ou seja, o conhecimento dos movimentos da mente que são, portanto, objetos da filosofia moral. Sendo assim, a instituição do *Commonwealth*, isto é, a sua causa genética, pode ser obtida sinteticamente, pelo expediente compositivo.

Neste caso a filosofia civil tem que ser concebida como dependente dos princípios da filosofia primeira. Entretanto, como esse expediente não é exclusivo para se conhecer os princípios do *Commonwealth*, visto que o “método analítico”, também, pode ser solicitado quando são desconhecidos os resultados das demais partes da ciência. Além disso, pode ser concebida também a relação de independência entre a filosofia civil e a filosofia primeira à medida que o conhecimento dos princípios da moral pode ser obtido analiticamente pela experiência de cada um (“*nosce teipsum*”), isto é, pelo procedimento resolutivo. Ora, se podemos conhecer os princípios da filosofia civil tanto pela “via sintética” quanto pela “via analítica”, cabe-nos indagar: porque Hobbes privilegia a “via analítica” em detrimento a “via sintética” nos Prefácios do *De Cive* e do *Leviathan*, pressupondo ser esta via exclusiva para se obter a causa genética do *Com-*

men, by uncharitable censures of one another behind their backs. But there is another saying not of late understood, by which they might learn truly to read one another, if they would take the pains; that is, *nosce teipsum, read thyself*: which was not meant, as it is now used, to countenance, either the barbarous state of men in power, towards their inferiors; or to encourage men of low degree, to a saucy behaviour towards their betters; but to teach us, that for the similitude of the thoughts and passions of one man, to the thoughts and passions of another, whosoever looketh into himself, and considered what he doth, when he does *think, opine, reason, hope, fear, &c.* and upon what grounds; he shall thereby read and know, what are the thoughts and passions of all other men upon the like occasions” (HOBBS, 1968, Introduction, p. 82. Grifo do autor)

monwealth quando o mesmo opta pelo modo de exposição sintético ao desenvolver a sua reflexão sobre a política?

A opção de Hobbes em privilegiar o “método analítico” pode ser explicada pelo seguinte argumento: a possibilidade de atingir um espectro mais amplo de leitores e ao mesmo tempo convencê-los da pertinência de suas teses. Esta perspectiva de leitura contribui para a difusão de suas ideias, uma vez que pode ser compreendida pelo público em geral leigo em matéria de filosofia, pois, estabelece uma via de prova e convencimento mais simples e direta, permitindo ao leitor um expediente de prova mais singular: a análise direta dos fenômenos mentais conhecidos por todos os homens, que por sua vez os livraria da árdua tarefa da “via sintética”. Entretanto, apesar da ênfase que atribui à “via analítica”, o próprio Hobbes não segue o percurso analítico ao desenvolver algumas de suas obras de filosofia política. Ao menos no que diz respeito ao *Leviathan*, ele não se deteve na tarefa de apresentar a gênese e a construção do *Commonwealth* exclusivamente pelo expediente de prova que o “método analítico” requer à medida que parte dos princípios da filosofia primeira (geometria e física).

Ora, a utilização do expediente de prova do “método sintético” pode ser explicada da seguinte forma: ao utilizar o procedimento do cálculo e os princípios que constituem a sua filosofia primeira, Hobbes poderia fornecer no *Leviathan* as reflexões que vinha procedendo, e que não foram efetivadas devido à ameaça de guerra em seu país. De fato, em muitos momentos do *Leviathan*, especialmente, na sua primeira parte, encontram-se vários princípios que estão contidos naquela que seria a primeira parte do seu sistema, o *De Corpore*⁴². Esta constatação reafirma o argumento da vinculação da reflexão política hobbesiana aos princípios da filosofia primeira. Entretanto, este tipo de interpretação é objeto de críticas pelos defensores de que esta relação é inconsistente. Podemos apontar como exemplo, Strauss (1965) e Skinner (1999a)⁴³ como um dos maiores defensores deste tipo de interpretação. Resumidamente, o ar-

42. Podemos citar como exemplo a sua concepção de *conatus* que envolve questões relativas ao movimento.

43. Macpherson cita outros comentadores que contrários a esta interpretação, tais como: G.C. Robertson (1886) e John Laird (1934) In: (MACPHERSON, 1979, p. 22, nota 1).

gumento de Strauss sinaliza que a filosofia civil estaria fundada apenas em um “momento analítico” caracterizado pela máxima socrática “*nosce teipsum*”, o que seria suficiente para estabelecer os princípios da filosofia moral e política (Cf. MACPHERSON, 1979, p. 22)⁴⁴. Pela “experiência”, comenta Strauss (1965, p. 7), “cada um possui de si mesmo, ou para ser mais preciso, são descobertos pelo esforço do autoconhecimento e da auto-análise de cada indivíduo”⁴⁵.

Este argumento parece descaracterizar a ideia de que os princípios da fundação do *Commonwealth* estariam necessariamente vinculados aos princípios e às noções da sua filosofia primeira. O que, como vimos anteriormente, descaracterizaria os argumentos de Hobbes no *De Corpore*, de que a ordem de disposição das ciências no seu sistema científico está relacionada à dependência lógica que cada parte do seu sistema mantém com as outras. Todavia, consideramos que o argumento de Strauss possui poucos objetivos no que concerne à composição sistemática das obras de Hobbes, pois ele pretende demonstrar que este é um autor intelectualmente mais preocupado com alguns pensadores clássicos do que com a “nova ciência” e com os intelectuais do seu tempo, de tal modo que o conteúdo e os resultados de sua obra possuem suas raízes naqueles⁴⁶.

De fato, Hobbes era um grande conhecedor dos clássicos, que de certo modo influenciaram o seu pensamento de um modo geral, mas não pelos motivos que advoga Strauss. Como veremos mais adiante, tanto Strauss como Skinner não consideram que o aspecto científico na reflexão filosófica de Hobbes exerça um papel preponderante a ponto de con-

44. Cf. “Alguns dos mais conhecidos intérpretes de Hobbes adotaram o parecer de que a sua teoria política não era derivada de seu materialismo, ou decididamente afetada por sua concepção de ciência; este parecer chegou ao seu auge no influente estudo publicado por Strauss em 1936” (MACPHERSON, *op. cit.*, p. 22).

45. “Political philosophy is independent natural science because its principles are not borrowed from natural science, are not, indeed, borrowed from any science, experience which every one has of himself, or, to put it more accurately, are discovered by the exports of self knowledge and the self-examination of everyone” (STRAUSS, 1965, p. 7).

46. Cf. “Em 1936, Strauss proposes de dissocier philosophies naturelle et politique. Hobbes prétend donner à sa politique un fondement scientifique. Il limite les classiques sans prendre garde au fait que la matérialisme issu de la science galiéenne este impropre à fonder une philosophie dès choses humaines” (TERREL, *op. cit.*, p. 123).

siderá-lo como um reflexo das ideias científicas da sua época⁴⁷. O argumento que esses comentadores utilizam para descaracterizar esta tese se baseia, sobretudo, na defesa do predomínio da formação humanística de Hobbes sobre o seu pensamento político em detrimento da influência dos princípios da ciência moderna sobre o mesmo. Porém, os argumentos de Strauss e Skinner não são suficientes para eleger a “a via analítica” como o método exclusivo capaz de se obter os princípios do *Commonwealth*.

Diante disso, para contrapor aos argumentos de Strauss e Skinner, procuraremos examinar no próximo tópico, até que ponto a relação de Hobbes com a cultura humanista é suficiente para sustentar a tese dos referidos intérpretes e, por outro lado, examinaremos as teses fundamentais que norteiam a formação da ciência moderna e a relação que a reflexão filosófica hobessiana mantém com os seus princípios.

Mecanicismo ou humanismo? A substituição do humanismo pelo cientificismo

Ainda que seja evidente, em muitos aspectos, a relação entre a filosofia de Hobbes e os princípios que norteiam a ciência física e natural da sua época, existem controvérsias no que diz respeito aos fatores que realmente contribuíram para a verdadeira formação intelectual do filósofo. O debate em torno desta questão revela, também, uma profunda relação entre a reflexão filosófica de Hobbes, especialmente, nos seus primeiros textos filosóficos e a “cultura retórica do humanismo renascentista”⁴⁸.

Contemporaneamente, três ilustres intérpretes de suas obras colaboraram para esta discussão, Sorrel (1991, 1996), Skinner (1999a) e Strauss (1963). Tanto Skinner como Strauss são os principais formuladores do argumento de que a reflexão filosófica de Hobbes é estritamente influenciada pela cultura humanística renascentista (*studia humanitatis*)⁴⁹. Para

47. Cf. “Embora essa visão de Hobbes “formado” pela revolução científica tenha ampla aceitação, parte do meu objetivo é sugerir que há nela algo de enganador” (SKINNER, 1999a, p. 295).

48. Expressão utilizada por SKINNER (1999a).

49. Cf. “Se reexaminarmos a vida e os estudos de Hobbes durante seus primeiros anos de obscuridade, e se refletirmos sobre a gama de trabalhos que ele publicou antes do lançamento de *Sobre o cidadão*, constataremos que sua formação intelectual deveu-se,

sustentar este argumento, Skinner e Strauss levam em consideração, sobretudo, o período biográfico e intelectual de Hobbes que o alinha aos princípios da cultura humanista literária do final do século XVI e o início do século XVII⁵⁰. Certamente, sob esse aspecto, os primeiros textos publicados por Hobbes revelam uma profunda absorção da cultura retórica do humanismo renascentista, sobretudo, os escritos anteriores à publicação do seu primeiro grande tratado, *De Cive*, em 1642⁵¹.

Esta, portanto, seria a prova mais contundente que, tanto Skinner quanto Strauss, dispõem para defender a tese de que o pensamento intelectual do filósofo é essencialmente concernido com os ideais da cultura clássica renascentista (Cf. SKINNER, 1999a). Supondo, então, que a formação intelectual de Hobbes advenha, sobretudo, do aspecto humanista como bem assinalam Skinner e Strauss cabe-nos, portanto, indagar quais são os argumentos em que estes se apoiam para sustentar tal pressuposição? De acordo com Skinner (Ibidem. p. 295), “talvez o reflexo mais patente da adesão de Hobbes ao humanismo possa ser observado em sua escolha de uma carreira”.

O comentário de Skinner refere-se ao emprego das habilidades dos humanistas, particularmente, pelas grandes famílias aristocráticas inglesas. A demanda pelos serviços dos humanistas acrescenta Tuck (2001, p. 15), era uma necessidade de todos aqueles que possuíam um envolvimento na vida pública, “pois estes precisavam ao redor de si de homens que fossem bons lingüistas e escritores fluentes e persuasivos, capazes de se encarregar da correspondência, do esboço dos discursos e do treinamento de crianças nas mesmas habilidades dos ideais humanistas”⁵². Não fugindo a esta regra, Hobbes, após a sua formatura em 1608, traba-

predominantemente, não à cultura científica, mas antes à cultura humanista literária (...)” (Idem., Ibidem., p. 295).

50. De acordo com Skinner, as cinco disciplinas canônicas dos *studia humanitatis* eram: gramática, retórica, poesia, história e filosofia civil (Ibidem, p. 310).

51. Dentre as obras desse período podemos citar: *Eight Books of the Peloponnesian War Written by hucydides* (1628) e *A Briefe of the Art of Rhetorique* (1637?).

52. Cf. “(...) os principais filósofos da Europa do final do século XVI e XVII; muitos deles foram treinados para ser aquilo que se denominava “humanistas”, e sua origem intelectual estava no estudo dos clássicos e no uso inovador e imaginativo da linguagem característica dos humanistas do início da Renascença, em vez de no laborioso filosofar de seus precursores medievais” (TUCK, *op. cit.*, p. 13).

lhou como tutor e acompanhante dos herdeiros de eminentes famílias da aristocracia inglesa. Foi para a casa de um desses aristocratas que Hobbes fora recomendado pelo diretor do seu *Hall* ao Lord Willian Cavendish, o primeiro Barão de Hardwick, como tutor de seu filho Willian Cavendish. As principais características do humanismo, assimilado por Hobbes, segundo Skinner, concentram-se principalmente no estilo literário característico das regras da “*ars rhetorica*” que os humanistas haviam tornado correntes na sua época. Curiosamente, apesar do grande esforço de Skinner em enquadrar o pensamento filosófico de Hobbes centrado nos ideais humanistas, este aponta o abandono e o repúdio desta influência nos textos de Hobbes posteriores a 1630 (1999a, p. 339)⁵³.

Para Skinner, a mudança de rumo intelectual por parte de Hobbes, a partir da década de 1630, é endereçada aos novos interesses despertados nele, devido, sobretudo, aos contatos que travou durante uma longa jornada em que esteve no continente, entre 1630 a 1636. Neste momento, poderíamos sugerir a seguinte indagação: como Skinner procura sustentar a sua tese de que o pensamento de Hobbes é marcado pelo estilo literário da cultura humanística, se este mesmo evidencia uma mudança de rumo intelectual de Hobbes que o insere no debate científico da sua época? Este fato evidenciado por Skinner, ou seja, a mudança de rumo intelectual por parte de Hobbes, a partir da década de 1630, é o ponto de sustentação das críticas aos argumentos daqueles que defendem a tese de que a reflexão filosófica hobbesiana é substantivamente influenciada pela cultura humanística renascentista. Um dos principais críticos ao argumento da influência humanística na filosofia de Hobbes é Sorrel.

Este advoga - ao contrário de Skinner e Strauss - a tese de que a reflexão de Hobbes, especialmente a partir de 1630, quando inicia a estrutura do seu sistema filosófico, teria sido influenciada, predominantemente, além dos fatores históricos do seu país, pelos ideais da ciência da sua época, em especial a física moderna inaugurada, segundo o próprio

53. Cf. “Conquanto Hobbes tenha sido inicialmente formado pela cultura retórica do humanismo, não há dúvida de que, na década de 1630, começou a abandonar os *sutudia humanitatis* em favor de um tipo diferente de *scientia* e, ao mesmo tempo, a reagir vigorosamente contra suas predileções intelectuais anteriores” (SKINNER, 1999a, p. 339).

Hobbes, por Galileu, e não pela cultura humanística renascentista pela qual havia abandonado completamente.

Na visão de Sorrel:

As idéias filosóficas de Thomas Hobbes foram formadas por duas grandes revoluções do século XVII. Uma delas foi local, política, perigosa e, segundo a crença de Hobbes, profundamente irracional. Foi a guerra civil inglesa. A outra foi predominante continental, beneficiou as pessoas de maneiras evidentes e mostrou o que a razão era capaz de realizar, quando adequadamente norteada e empregada. Essa foi a revolução das idéias científicas, que Hobbes julgava ter sido iniciada por Galileu. Principalmente com base em textos ocasionados pela primeira dessas revoluções, Hobbes alegou haver contribuído com algo relevante para a segunda (1991, p. 1).

Esta afirmação de Sorrel contribui decisivamente como principal fator de sustentação da tese de que a constituição do seu sistema filosófico teria sido influenciado impreterivelmente pelo pensamento científico de sua época⁵⁴. Ou seja, a afirmação de Sorrel nos assinala que a ciência civil hobbesiana constitui-se naturalmente a partir da referência paradigmática da matriz epistemológica dominada pela física moderna. Vale ressaltar que o próprio Skinner admite - na sua obra *Razão e Retórica na Filosofia de Hobbes* (1991a) - que se concentra somente em um aspecto do pensamento hobbesiano, sobretudo, pela sua pretensa formação humanista. Ou seja, Skinner admite estar menos interessado em compreender Hobbes como autor de um sistema filosófico influenciado pelo cientificismo de sua época, e mais interessado em analisar a contribuição dada por Hobbes para uma série de debates sobre ciências morais da cultura renascentista (Cf. SKINNER, 1999a).

Se admitirmos a tese de Sorrel, que Hobbes estaria, então, em conformidade intelectual com o advento das novas concepções da ciência, caracterizada pela física moderna, teríamos, portanto, a evidência mais notória de que os princípios norteadores da “nova ciência” orientam decisi-

54. Devemos salientar que, como assinala Sorrel, a influência do ambiente político do seu país como um aspecto importante na sua reflexão filosófica. Ver ANGOULVENT (1996).

vamente a composição do seu sistema filosófico. De acordo com Hoffding (1924, pp. 264-265), “dois exemplos seriam suficientes para demonstrar o comprometimento de Hobbes com os princípios de uma nova atitude intelectual iniciada por Galileu”, que em muitos sentidos influenciaram o conjunto teórico do seu sistema filosófico, a saber: a sua concepção da realidade como um sistema mecânico, no qual os seus princípios explicativos envolvem apenas corpos e movimento, e a sua própria concepção do que é movimento.

Os princípios norteadores da ciência moderna

Pode-se dizer que a ciência moderna surge da necessidade de suplantarmos a imagem “mítica do cosmos” pelo esquema em que se enquadraria o “universo físico unitário” submetido a uma disciplina rigorosa da física e da matemática. Trata-se de uma ciência cuja verdade deveria ser expressa e demonstrada em linguagem matemática. Não seria, portanto, possível a própria constituição da ciência moderna sem o domínio da linguagem matemática⁵⁵. Pois, é através desta que a natureza se exprime e, de certa forma, a ciência populariza-se.

Como esclarece Galileu:

A filosofia está escrita neste grande livro que está sempre aberto diante de nós: refiro-me ao universo; mas não pode ser lido antes de termos aprendido a sua linguagem e de nos termos familiarizado com os caracteres em que está escrito. Está escrito em linguagem matemática e as letras são triângulos, círculos e outras figuras geométricas, sem as quais é humanamente impossível entender numa só palavra (1978, p. 119).

Por outro lado, através da matematização da natureza todo o sistema de pressupostos intelectuais herdados dos gregos e canonizado pelos teó-

55. Cf. “Como sabemos, para Galileu, era através de curvas, círculos e triângulos, em linguagem matemática ou, mais precisamente, em linguagem geométrica – não na linguagem do senso comum ou através de puros símbolos -, que devemos dirigir à natureza e dela receber respostas” (KOYRÉ, 1982, p. 154).

logos é demolido e substituído por outro. Uma “nova imagem do universo” surge diferentemente daquela “velha imagem qualitativa”, contínua e limitada provinda da velha ciência matriz aristotélica. Foi neste contexto que se fundaram certas noções e princípios norteadores decorrentes dessa nova atitude intelectual que, segundo Koyré, caracteriza a ciência moderna, a saber, a “geometrização do espaço” e a “dissolução do cosmos” (KOYRÉ, 1981)⁵⁶.

A “dissolução do cosmos” está relacionada ao desaparecimento, dentro do raciocínio científico moderno, de todas as considerações fundadas em valores como perfeição, a harmonia, a significação e o desígnio, isto é, a destruição da ideia de mundo de estrutura finita e hierarquicamente ordenada. Por sua vez, a “geometrização do espaço” representa a substituição da concepção de um espaço cósmico qualitativamente diferenciado e concreto – como é o da física pré-galileana – pela concepção de espaço homogêneo e abstrato, tal como concebe a geometria euclideana. Além do mais, pode-se dizer que a “geometrização do espaço” satisfaz as condições fundamentais que a noção de inércia requer para que possa ser concebida e alcançada ao estatuto de princípio e lei da natureza ou princípio geral do movimento.

Tais condições são as que se seguem, a saber: (1) a possibilidade de tomar um corpo qualquer isolado de todas as condições físicas e materiais; (2) o espaço concebido como infinito e homogêneo; (3) a concepção de que o movimento e o repouso são estados portadores do mesmo estatuto ontológico do ser. Estas condições significam, em outros termos, que ao ser satisfeita a condição (1), pode-se conceber um experimento em condições ideais, isto é, aquele que não está submetido às condições físicas e materiais que determinam a “experiência bruta”, como por exemplo, um corpo situado na ausência de matéria: o vácuo; e que satisfeitas as condições (1) e (2) (de um espaço infinito e homogêneo), é extraída a ideia da permanência eterna do corpo no estado de movimento, desde que esteja igualmente satisfeita a condição (3) (que anuncia o movimento e o repouso como estados independentes da natureza do corpo), porque os

56. As expressões “dissolução do cosmos” e “geometrização do espaço” são, portanto, expressões utilizadas por Koyré para explicar as razões que contribuíram para a transformação dos pressupostos da ciência no século XVII.

estados ao serem dados, independem de qualquer causa ou determinação natural do corpo para que permaneçam existindo indefinidamente, isto é, constituindo-se eternamente como estados dos corpos. Deve-se observar que a satisfação da condição (3) completa a noção de total independência, já anunciada em (1) e (2), entre o domínio do “experimento mental”, realizado sobre condições ideais - outra característica da física moderna - e o domínio da “experiência bruta”. O que a física de Galileu faz, segundo Jesseph (1993, p. 318), “é reivindicar a autonomia da nova ciência frente às intuições do senso comum, superando a antiga ciência de matriz aristotélica, que se incumbiu de explicá-las”, transpondo-as, sob certos postulados ontológicos, para um domínio teórico.

Dessa forma, a constituição da “nova ciência” será marcada pelo desprezo em relação às propriedades sensíveis dos objetos. Esta rejeição se deve ao fato de que o seu “expediente observacional” possui como base as relações quantitativas dos objetos, não se referindo em hipótese alguma à “experiência bruta”. Contudo, constitui um grande erro por parte dos historiadores da filosofia a atribuição da experiência peculiar da ciência moderna o sentido da “experiência bruta”, isto é, aquela que se refere à observação do senso comum. De fato, a experiência, considerada sob este aspecto, constitui um obstáculo conceitual no tocante à consolidação da ciência moderna, ao passo que evidencia a falta de concordância entre a “experiência bruta” e os princípios da física moderna. Refletindo sobre esta contradição conceitual, Koyré observa que não foi a experiência que desempenhou um papel preponderante na “nova ciência” que surgia, mas foi a “experimentação” (1982, p. 154). A “experimentação” não se constitui como uma simples observação da natureza, mas configura-se como uma interrogação dirigida a esta⁵⁷.

O que está em jogo na ciência moderna não é o caráter da “experiência”, ou seja, da “evidência empírica”, e sim da evidência matemática. Esta não possui a sua origem na “experiência empírica” nem na observação, uma vez que seus objetos não são objetos reais e naturais. A única

57. “Não foi a “experiência”, mas a “experimentação” que desempenhou, mais tarde, somente - um papel positivo considerável. A experimentação consiste em interrogar metodicamente a natureza” (KOYRÉ, 1982, p. 154).

experiência que a física moderna se utiliza é o “experimento mental”⁵⁸. O conceito de “experimento mental” se refere a um determinado procedimento que caracteriza a física da época de Hobbes e que supõe a experiência sob condições ideais. Ou seja, segundo Koyré (Ibidem, p. 154) “o experimento requer um conjunto de condições formuladas sob linguagem matemática que, por sua vez, despreza os elementos da experiência atribuída ao senso comum”. Pelo “experimento mental” não é necessário recorrer a provas empíricas.

Trata-se, portanto, de estabelecer as condições ideais para que se possa provar uma determinada hipótese. Assim as leis da dinâmica são formuladas estritamente por abstração da “experiência bruta”, isto é, formuladas sob condições ideais. Este tipo de experimento, que, para Koyré, é um conceito fundamental da ciência moderna, pode ser evidenciado em certos princípios das “leis da cinética” de Galileu⁵⁹. Além disso, é possível afirmar que Hobbes utiliza-se desse procedimento mental na construção de sua teoria política, exatamente na fundamentação do *Commonwealth*, que teremos oportunidade de examinar no próximo capítulo deste trabalho. Através do exame dos aspectos fundamentais da ciência moderna, pelos quais foram evidenciadas as noções de espaço abstrato correlacionado à concepção geométrica do universo, é possível determiná-las como condição de possibilidade na construção de uma nova concepção de movimento da qual se deduz a lei de inércia.

Mecanicismo, movimento e o princípio de inércia

Nas seções anteriores foi examinada, em diversos aspectos, a aproximação intelectual de Hobbes com os princípios e ideias da ciência de sua época. Enfatizamos, em especial, o comprometimento na construção do sistema filosófico hobbesiano com as cláusulas que fundamentam a filosofia mecânica do século XVII. Da questão sobre o mecanicismo e o sistema filosófico hobbesiano, assinalamos uma profunda relação de dependência entre os preceitos da física hobbesiana, em especial a sua

58. Ver JESSEPH (1993) e BREIDERT (1979).

59. O próprio Koyré afirma ser o princípio de inércia constituído por meio deste tipo de experimento.

concepção de movimento (proveniente do modelo pressuposto pelos teóricos da física moderna), e a formulação da sua filosofia civil, isto é, a sua teoria política propriamente dita.

Esta relação nos fornece subsídios suficientes para sustentar a hipótese teórica de que o conceito geral de liberdade em Hobbes é deduzido do princípio de inércia, isto é, de um princípio fundamental da física moderna. Diante disso, tornar imprescindível - para nossos propósitos - evidenciarmos a questão do movimento na física moderna, em especial o princípio de inércia, a fim de que diante do enunciado deste princípio possamos relacioná-lo ao conceito de liberdade em Hobbes.

O princípio geral do movimento: a “lei de inércia” e a questão do movimento na física moderna

De acordo com Koyré (Ibidem. p. 184), “na ciência moderna a geometrização do espaço”, ou seja, “a substituição do espaço real pelo espaço abstrato da geometria” constitui um marco para a concepção moderna de movimento. Sob a visão de um novo universo, infinito e aberto, a mecânica moderna, enquanto estudo do movimento, encontra seu suporte e aplicação. Neste contexto, a “teoria aristotélica do movimento”⁶⁰ torna-se alvo de críticas e objeções, seus fundamentos vão cedendo lugar a um novo tipo de explicação baseada em pressupostos puramente matemáticos. Para Koyré (Ibidem, p. 154) “os historiadores da ciência e da filosofia procuram, mais modestamente, caracterizar a física moderna, enquanto física” pelo papel que nela desempenha o princípio de inércia, enquanto esta é a lei fundamental do movimento⁶¹. O moderno conceito de inércia, central na revolução científica dos séculos XVI e VII, afirma Évora, só

60. “A física de Aristóteles, bem entendida, é falsa e completamente caduca. Não obstante, é uma “física”, isto é, uma ciência altamente elaborada, embora não o seja matematicamente” (KOYRÉ, *op. cit.*, p. 157).

61. Cf. “Devemos compreendê-lo e explicá-lo, explicar porque a física moderna foi capaz de adotar este princípio; compreender por que e como o princípio da inércia, que nos parece tão simples, tão claro, tão plausível e até evidente, adquiriu esse status de evidência e de verdade a priori, enquanto que, para os gregos, tanto quanto para os pensadores da Idade Média, a ideia de que um corpo, uma vez em movimento, continuasse a se mover para sempre parecia evidentemente falsa e até absurda” (Idem, Ibidem, p. 156).

recebeu sua formulação mais completa e final com a publicação em 1687 da *De Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, de Isaac Newton⁶². Nesta, o princípio de inércia é anunciado por Newton como sendo o seu “axioma primeiro”, e segue o seguinte enunciado: “Todo corpo persistirá em seu estado de repouso ou movimento uniforme em linha reta se não for compelido a modificar este estado por forças exercidas sobre ele” (1983, p. 59).

No entanto, segundo Évora (1995, p. 282), “este conceito já estava presente, embora não em forma de lei e ainda se referindo ao movimento circular”, no *Dialogo sopra i due Massime Sistemi Del Mondo – Tolemico e Copernicano* em 1632 por Galileu. Nesta obra, Galileu introduz o conceito de inércia juntamente com outros conceitos fundamentais da física moderna, como o seu princípio da relatividade e, principalmente, o seu conceito de movimento. A construção da sua reflexão tem como base a sustentação da teoria astronômica de Copérnico, em contraposição aos argumentos aristotélicos que a ela se opunham. De outra forma, é possível, portanto, constatar o enunciado de inércia em Descartes, como uma aproximação mais evidente da concepção de “matematização do espaço”. Em *Principia Philosophiae* (1982, p. 34), o princípio de inércia é anunciado por Descartes como a sua “primeira lei da natureza”: “Toda e qualquer coisa continua na medida do possível, sempre no mesmo estado, e, portanto, aquilo que uma vez esteve em movimento continuará sempre a se mover”.

As formulações citadas sobre o princípio de inércia, as de Galileu e de Descartes, evidenciam o elemento essencial que irá caracterizar o paradigma científico moderno, isto é, o espaço geométrico ideal que propiciará o surgimento do novo conceito de movimento. Dessa forma, o movimento não mais corresponderia a um processo de mudança (*metábole*), como ocorria na teoria aristotélica do movimento, afirma Évora, “mas é um estado inteiro e absolutamente oposto ao repouso, o outro estado, e como tal não necessita de uma causa para mantê-lo” (*op. cit.*, p. 283).

62. Denomina-se de “princípio de inércia” a proposição que descreve o movimento de um corpo que não se encontra submetido a nenhuma ação externa e “lei de inércia”, a expressão matemática do “princípio de inércia” que decorre da primeira lei de Newton.

Em outros termos, é impossível atribuir e determinar o repouso e o movimento em um corpo, considerando em si mesmo, isto é, isolado de outro. Assim, um corpo está em movimento apenas em relação a outro corpo que suponhamos estar em repouso, e vice-versa. Logo, pode-se atribuir, tanto a um como a outro, esses respectivos estados conforme a perspectiva de observação ou o “ponto espacial” onde se situa o observador. A determinação de um corpo em estado de movimento ou repouso supõe, necessariamente, uma relação que um corpo mantém com outro corpo que se constitui como referência. Considerando, portanto, o movimento e repouso como estados absolutamente opostos, para que um ser passe de um a outro estado é necessário que se aplique uma força que opere nessa passagem, caso contrário, permanecerá, indefinidamente, no mesmo estado em que se encontra.

Contrariando, por sua vez, a dinâmica aristotélica que retirando o “motor”, o movimento cessaria. Para Aristóteles, todo “movimento local”, natural ou violento exige a ação contínua e direta de causa (ARISTÓTELES, 1962, VII, 241b 24)⁶³. Assim, um “motor” seria necessário não somente para iniciar um movimento, mas também para mantê-lo, pois, segundo Aristóteles, tudo o que é movido deve ser movido por algo⁶⁴.

63. O cosmos aristotélico é caudatário da tese que advoga um lugar para cada coisa e cada coisa no seu lugar, portanto, a ordem é sinônimo de repouso das coisas nos seus lugares naturais. Logo, se tudo se encontrasse plenamente em ordem e equilíbrio, não haveria movimento, com exceção do movimento circular, estando as coisas em repouso nos seus devidos lugares. O lugar natural de um ser é onde este se realiza atualizando completamente suas potências e, é por isto que tende naturalmente para ele, oferecendo resistência a qualquer ato que possa removê-lo dali.

64. Cf. “Se diz que o motor em tais casos move algo mais ao mesmo tempo em que lança os projetos, por exemplo, move também o ar, e este ao ser movido é também um motor, então não seria mais possível para esta segunda coisa do que para a coisa original estar em movimento quando o motor original não está em contato com ela ou movendo-a: todas as coisas movidas estariam em movimento simultaneamente, e também cessariam seus movimentos simultaneamente quando o motor original parasse de movê-las... É preciso, pois chegar à conclusão de que o que é movido primeiro dá o poder de ser um motor ao ar ou à água ou a algo como eles, adaptado naturalmente para moverem e serem movidos. Embora esta coisa não deixe de mover e de ser movida simultaneamente: ela cessa de estar em movimento no momento em que seu motor cessa de movê-la, mas ela ainda permanece um motor, e assim deve mover algo que esta consecutivo a ela; e deste o mesmo pode ser dito. O movimento começa a cessar quando a potencia motriz concedida a um dos membros da série consecutiva é em cada estágio menor do que aquela que foi concedida ao membro precedente, e finalmente cessa quando um mem-

Portanto, cessada a ação que o “motor” exerce sobre o corpo em movimento, cessaria, por sua vez, o próprio movimento. Ao contrário do que enfatiza a dinâmica aristotélica, a lei de inércia postula que um corpo pode indefinidamente se encontrar em determinado estado cinético sem a atuação constante de uma causa ou força sobre ele, uma vez posto em movimento ou repouso um corpo persistirá eternamente no seu estado a menos que alguma força atue sobre o corpo capaz de alterar o seu estado⁶⁵. De uma maneira geral este princípio é anunciado, matematicamente, nos seguintes termos:

- (1) Todo corpo permanece em estado de repouso ou em movimento retilíneo e uniforme, enquanto sobre ele não atuar força qualquer; (2) Se a m for a massa do corpo e v a sua velocidade, a lei da inércia pode exprimir-se matematicamente através da seguinte fórmula: $mv = constante$. (3) No caso de $v = zero$, o corpo permanece em repouso; se $v = constante$ e diferente de $zero$, o corpo está animado de movimento retilíneo e uniforme. O produto de mv denomina-se quantidade de movimento do corpo (NUSSENZVEIG, 1996).

A alteração da quantidade de movimento do corpo só se dá em consequência da interação com outros corpos, isto é, sob a ação de uma força externa. Logo, a interferência de uma força externa sobre o corpo alteraria a sua quantidade de movimento. Contudo, vale ressaltar que o estado de um corpo, isto é, movimento ou repouso, não introduz neste qualquer modificação que incida nas suas qualidades essenciais de um corpo que se encontra em um “estado cinético”, pois o movimento e o repouso são estados eventuais de um ser, por conseguinte, não estando associados à sua natureza. Assim, o fato de um corpo se encontrar em movimento ou repouso, é absolutamente indiferente para o corpo, visto ser o corpo sempre idêntico a si mesmo. Estas considerações são de extrema impor-

bro não mais causa no próximo membro a capacidade do motor, mas somente a de ser movido” (ARISTÓTELES, 1962, 266B 30-267a 15).

65. Não poderíamos pensar na eterna continuidade do movimento de um corpo qualquer sem pressupor, simultaneamente, a ideia de espaço indeterminado onde este se desloca.

tância para nossos propósitos, pois nos remetem diretamente à filosofia primeira de Hobbes, em que este se utiliza teoricamente do axioma do movimento, nos termos da ciência moderna, postulado por Galileu⁶⁶.

Obedecendo, portanto, ao axioma fundamental do movimento, Hobbes (1966, II, Cap. VIII, art. 10) caracteriza este fenômeno como sendo nada mais do que a “privação de um lugar e a aquisição de outro”, exatamente como faz o axioma do movimento na ciência moderna, que identifica o espaço real com o da geometria, denotando o movimento como uma “translação geométrica” de um ponto a outro⁶⁷. A “teoria cinética” de Hobbes postula, segundo Margutti Pinto (1998, p. 177), “que a natureza última da realidade, nada mais é do que o estudo das propriedades mais gerais dos corpos, ou seja, as leis abstratas do comportamento de corpos materiais e de tamanhos diferentes”. Contrariamente a Descartes, Hobbes universaliza o seu mecanicismo ultrapassando a realidade material, de modo que a sua reflexão mecanicista é apropriada para explicar as ocorrências no domínio espiritual.

De acordo com Angoulvent (*op. cit.*, p. 66) “o pensamento mecanicista de Hobbes inscreve-se uma vez dentro de um aspecto empírico em que a relação de causalidade consolida as razões de antecipar o movimento a partir do movimento, ou de prolongá-lo quando já tenha havido movimento”. Para sustentar o argumento de que o princípio da realidade é composto de corpos em movimento, Hobbes utiliza-se do

66. Cf “But the classic examples are Galilei’s discovery of Law of Inertia and his analysis of the trajectory of a cannon-ball. Having shown that, assuming no friction, ‘a body which descends along any inclined plane and continues along a plane inclined upwards will, on account of the momentum acquired, ascend to equal height above horizontal (Two New Sciences, p. 217). Galilei now imagines the slope of second plane, and consequently the deceleration of the body, to be gradually reduced to zero – and then the body’s speed would be uniform. Having thus established the Law of Inertia, Galilei imagines the body to pass over the edge of horizontal plane” (WATKINS, 1995, p. 131).

67. Cf. “Motion is the continuous leaving of one place and acquiring of another place; and the place which is left is usually called the ‘origin’, and the place which is acquired, the ‘destination’. I say ‘continuous’, because however small a body may be, it is impossible for the whole of it to leave the earlier place at the same time, in such a way that no part of it will be in a part which is common both to the place it leaves and the place it acquires. For example, let there be a body in the place ABCD. It cannot arrive at the place BDEF unless it is first in GHIK, of which the part GHBD is common to both the place ABCD and the place GHIK, and the part BDIK is common to both the place GHIK and the place BDEF” (HOBBS, 1966, II, Cap. VIII, art. 10).

seguinte expediente de prova: um corpo em movimento age sobre outro corpo, quando faz avançar sobre outro corpo, e nele provocar movimento, este é chamado de “paciente”, mas o outro corpo que transmitiu o movimento é denominado de “agente”. Dessa forma, as interações entre os corpos se faz pelo movimento do “agente” cedendo movimento no corpo “paciente”, e a partir deste o prolongamento do movimento⁶⁸. Este prolongamento reproduz a tendência do corpo de manter o seu movimento (*impetus*) em velocidade constante enquanto não houver resistência (o esforço (*conatus*)) num sentido contrário ao exercido por um outro corpo, também em movimento.

Nestes termos, citamos Angouelvent,

Essa filosofia do movimento característica de Hobbes aparece como meio de ação cuja finalidade é a transformação do espaço em tempo. (...) O movimento é um acidente: Hobbes retoma aqui a idéia de Galileu, expressa nos Dialogues, segundo o qual um movimento não pode ser produzido sem um sujeito ao qual ele é inerente. O acidente é, então, somente a maneira pela qual a razão pensa e representa o corpo. O movimento é o acidente de um corpo movido pelo contato de um outro corpo também em movimento, transmissão que se efetua no tempo e se realiza na passagem contínua de um lugar para outro (Ibidem, p. 38).

Vale ressaltar que, a questão que envolve a transmissão do movimento e o seu prolongamento na “teoria cinética” hobbesiana, só é possível porque este opera com a noção de espaço abstrato da geometria euclidiana conforme procede a ciência da sua época. Em algumas passagens em suas obras, Hobbes faz menção à dificuldade de aceitação desta evidência geométrica, numa clara referência à física aristotélica,

68. Cf. “A body is said to act on a body in which it either brings into being or destroys some accident; and it is said to be acted upon by one which brings about or destroys some accident in itself. So a body which brings about motion in another body by propelling it is called the agent, and the one in which the motion is brought into being by propulsion is called the patient. For example, a fire warming the hand is called the agent, and the hand which becomes warm, the patient. The accident which comes into being in the patient is called the effect” (Idem, Ibidem, Cap. IX, art. 1).

ainda dominante nas escolas e no senso comum da sua época. No entanto, a substituição progressiva da noção do espaço concreto da física aristotélica pelo espaço geométrico é que permitiu se pensar o “axioma da inércia” (Cf. KOYRÉ, *op. cit.*).

Hobbes estando, então, em conformidade intelectual com o advento das novas concepções da “nova ciência”, conceberá como o axioma fundamental da sua reflexão filosófica e política o princípio de inércia expresso na seguinte sentença: todo corpo busca manter um equilíbrio constante de suas diferentes partes mantendo a sua identidade. Considerando este princípio sob o aspecto mecanicista do pensamento hobbesiano, esta sentença se converte no seguinte enunciado: todo corpo busca perseverar no seu movimento. Para Hobbes, a manutenção do movimento constitutivo de um corpo transforma-se na condição fundamental da conservação de sua própria identidade, isto é, da sua vida.

Ao evidenciarmos a questão do movimento na física moderna, assinalamos que Hobbes utiliza-se dos mesmos princípios da mecânica moderna para construir conceitualmente a sua teoria do movimento. Esta evidência sustenta a nossa hipótese teórica de que Hobbes deduz a sua concepção geral de liberdade do princípio de inércia. Cabe-nos, portanto, examinar como a relação entre estas duas concepções, o princípio de inércia e o conceito geral de liberdade, é problematizado na teoria política de Hobbes.

O conceito geral de liberdade e a sua relação com o princípio de conservação do movimento

Nesta seção, analisaremos a relação que se estabelece entre a concepção geral de liberdade e o princípio de inércia, a fim de demonstrar a hipótese teórica de que Hobbes deduz a sua concepção de liberdade deste princípio proveniente da física moderna. A demonstração desta hipótese explicita que tanto o conceito geral de liberdade como o princípio de inércia constituem-se a partir de um mesmo postulado, que identificamos como sendo o princípio de conservação do movimento. Uma vez demonstrados os argumentos que evidenciam a relação entre o conceito geral de liberdade e o princípio de inércia, procuraremos analisar como através

da ideia geral de liberdade podemos conceber a concepção de liberdade natural, tão necessária para a compreensão do estado de natureza.

A relação entre o conceito de liberdade e o princípio de inércia

Ao conceber a realidade como sendo unicamente composta de corpos e movimento, Hobbes insere todos os fenômenos em um espaço geométrico no qual se articulam somente ocorrências de causa e efeito. Por sua vez, a ideia de liberdade se inscreve neste contexto mecânico da realidade, onde movimento e corpo proporcionam o sentido à propriedade vital de todo ser vivo inserido no espaço e no tempo, ou seja, a manutenção do seu movimento.

Desse modo, em um universo em que a realidade se apresenta como puro movimento, pois sem movimento nada existe, a liberdade designa o estado natural de todos os corpos em um movimento contínuo e prolongado em um determinado instante do tempo.

Obviamente, este estado dos corpos é puramente ideal assim como postula o princípio do movimento da física moderna. Através desta constatação, podemos observar no *De Cive* que Hobbes conceitua a liberdade como sendo nada mais do que “a ausência de impedimentos e obstáculos ao movimento” (HOBBS, 2002a, p. 148)⁶⁹. Devemos considerar que Hobbes distingue a palavra “livre” e “liberdade”. De modo que por liberdade deve-se entender um “estado ideal” dos corpos submetidos à ausência de impedimentos e obstáculos e, por conseguinte, livre é todo aquele corpo que na ausência de impedimentos e obstáculos tende a conservar o seu movimento natural⁷⁰. Ora, o princípio da conservação

69. Cf. “Podemos definir a liberdade como não sendo mais do que a ausência de impedimentos e obstáculos ao movimento. A água recolhida em um vaso não está, portanto, em liberdade, pois o vaso impede que ela escoe; quando o vaso é quebrado, ela é libertada. Assim, todo homem tem maior ou menor liberdade, de acordo com o espaço que tenha para si” (HOBBS, 2002a, p. 148).

70. Cf. “Tout se passe comme si, au niveau du mouvement vital, Hobbes établissait une sorte de principe d’inertie avant la lettre. On montrera bientôt qu’un mobile anime d’un mouvement rectiligne uniforme tend à conserver aussi longtemps qu’aucune résistance ne l’en empêche. De même, le mouvement animal, pense dans le désir, tend à se poursuivre sans fin selon une sorte de principe d’inertie” (POLIN, 1981, p. 28).

do movimento é o postulado fundamental da física moderna. Como vimos anteriormente, o princípio de inércia pressupõe um estado ideal de ausência absoluta de impedimentos, no caso, o vácuo, que assinala um estado de permanência indefinida de um corpo em movimento.

O princípio de inércia, portanto, coincide com a formulação da “teoria cinética” hobbesiana, pois esta postula que, na ausência absoluta de impedimentos, todo corpo que possui a propriedade de ser movido ou de se mover e que ao se encontrar em estado de movimento preserva-se neste estado a menos que seja impedido de fazê-lo por algum obstáculo externo⁷¹. Dito isso, podemos observar que, tanto o princípio de inércia quanto a definição geral de liberdade em Hobbes constituem-se pelo mesmo princípio ontológico, segundo o qual um corpo em movimento (como um estado absolutamente oposto ao repouso)⁷² tende a conservar o seu movimento, em condições ideais, tanto tempo quanto não for submetido à ação de uma força externa que intervenha no estado em que se encontra, isto é, no seu movimento.⁷³.

71. Cf. “It is clear that whatever is at rest always remains at rest, unless there is some other body, distinct from itself, which prevents it from remaining at rest by taking its place. Let us suppose that there exists some finite body at rest, and imagine that the whole of the rest of space is empty. Now if this body begins to move, it will obviously move along a particular path. But the reason why it moves along this particular path must lie outside it, since everything in the body itself has disposed it towards rest. Similarly, if it moved along any other path, the reason for its moving along that path must also lie outside the body itself. But since it has been assumed that there is nothing outside the body itself, there is as much reason for motion along any one path as along any other. Consequently, it could move along all paths simultaneously — but this is impossible. Similarly, it is clear that whatever is in motion always continues in motion unless there is something external to it which causes it to come to rest. For if we suppose that there is nothing external to it, there will be no reason why it should come to rest now rather than at any other time. Consequently, its motion would cease at every point of time simultaneously, which is unintelligible” (HOBBS, 1966, II, Cap. VIII, art. 19).

72. Devemos ressaltar que a “eternidade do movimento” não é inerente a toda espécie de movimento, mas somente quando se encontra neste estado.

73. Sobre isto Macpherson (1979, *op. cit.*) tece o seguinte comentário: “Este é um salto tão radical dentro da teoria política quanto foi a formulação de Galileu da lei do movimento uniforme dentro das ciências naturais, e não se pode dizer que não tivesse relação com esta. Em ambos os casos iniciou-se uma mudança revolucionária por um simples câmbio de suposições. Antes de Galileu, supunha-se que um objeto em repouso assim ficaria para sempre, a menos que outra coisa qualquer o movesse, e que só continuaria a se movimentar enquanto uma força exterior fosse aplicada. Galileu supôs que um objeto

Nota-se, portanto, que o princípio de inércia, é anunciado por Hobbes nos seguintes termos no *Leviathan*:

Nenhum homem duvida da verdade da seguinte afirmação: quando uma coisa está imóvel permanecerá imóvel para sempre, a menos que algo a agite. Mas não é tão fácil aceitar esta outra, que quando uma coisa está em movimento, permanecerá eternamente em movimento, a menos que algo a pare, muito embora a razão seja a mesma, a saber, que nada pode mudar por si só (1968, Introduction, p. 87).

E mais adiante, Hobbes afirma que:

Quando um corpo está em movimento, move-se eternamente (à medida que algo não o impeça), e seja o que for que o faça, não o pode extinguir totalmente num só instante, mas apenas com o tempo e gradualmente, como vemos que acontece com a água, pois, muito embora o vento deixe de soprar, as ondas continuam a rolar durante muito tempo ainda (Idem., Ibidem. p. 88).

Segundo Curley (1990, p. 183), “a peculiaridade da teoria hobbesiana do movimento, está no fato de que este transpõe um princípio meramente natural (a lei de inércia) para o domínio da natureza humana, onde o princípio de conservação do movimento se identifica com o princípio de conservação da vida”. Hobbes formula a idéia de liberdade à luz da sua reflexão mecanicista, precisamente a partir das categorias fundamentais da física como extensão, causalidade e força⁷⁴. Segundo Hobbes, “há um

em movimento continuaria em movimento, a menos que outra coisa qualquer o parasse, e que esse movimento não exigia a contínua aplicação de uma força externa”.

74. Cf. “The liberty whereof there is so frequent and honourable mention in the histories and philosophy of the ancient Greeks and Romans, and in the writings and discourse of those that from them have received all their learning in the politics, is not the liberty of particular men, but the liberty of the *Commonwealth*: which is the same with that which every man then should have, if there were no civil laws nor *Commonwealth* at all. And the effects of it also be the same. For as amongst masterless men, there is perpetual war

abuso de linguagem quando a palavra livre (*free*) e liberdade (*liberty*) são aplicadas a qualquer coisa que não seja um corpo, pois aquilo que não se encontra em movimento não está sujeito a impedimentos” (1968, Cap. XXI, p. 262). Portanto, quando Hobbes se refere à liberdade, não está designando uma liberdade desta ou daquelas coisas, mas a liberdade de um corpo naturalmente livre, isto é, como portador de algum tipo de movimento.

Na teoria política de Hobbes, um estado ideal de absoluta ausência de impedimentos e obstáculos é caracterizado pelo estado de natureza, ou a liberdade natural, em que se evidencia uma ausência efetiva de impedimentos físicos ou legais à ação ou ao movimento de qualquer homem. Se, na ausência absoluta de impedimentos e obstáculos ao movimento um corpo é considerado livre, como sustentar o argumento de que, na teoria política hobbesiana, um corpo livre, isto é, em movimento, permanece neste estado indefinidamente, a menos que algum impedimento externo interfira neste estado?

Para responder esta questão devemos investigar como o princípio de inércia é aplicado por Hobbes aos seres humanos. Na passagem a seguir do *Leviathan*, Hobbes esclarece a que tipo de corpo se aplica à liberdade:

Quando se diz que, por exemplo, que o caminho está livre, não se está indicando uma liberdade do caminho, e sim daqueles que por ele caminham sem parar. E quando dizemos que uma doação

of every man against his neighbour; no inheritance to transmit to the son, nor to expect from the father; no propriety of goods or lands; no security; but a full and absolute liberty in every particular man: so in states and *Commonwealths* not dependent on one another, every *Commonwealth*, not every man, has an absolute liberty to do what it shall judge, that is to say, what that man or assembly that representeth it shall judge, most conducing to their benefit. But withal, they live in the condition of a perpetual war, and upon the confines of battle, with their frontiers armed, and cannons planted against their neighbours round about. The Athenians and Romans were free; that is, free *Commonwealths*: not that any particular men had the liberty to resist their own representative, but that their representative had the liberty to resist, or invade, other people. There is written on the turrets of the city of Luca in great characters at this day, the word LIBERTAS; yet no man can thence infer that a particular man has more liberty or immunity from the service of the *Commonwealth* there than in Constantinople. Whether a *Commonwealth* be monarchical or popular, the freedom is still the same” (HOBBS, 1968, Cap. XXI, p. 266. Grifo do autor).

é livre, não se está indicando nenhuma liberdade da doação, e sim do doador, que não é obrigado a fazê-lo por lei ou pacto. Assim, quando falamos livremente, não se trata da liberdade da voz, ou da pronúncia, e sim do homem ao qual nenhuma lei obrigou a falar de natureza diferente da que usou (Idem, 1968, Cap. XXI, p. 262).

Entretanto, embora Hobbes utilize-se de eventos naturais para explicar a ideia de liberdade, não é a liberdade aplicada à natureza, como o exemplo da água, que está em questão na sua teoria política, mas sim a liberdade do homem, ou melhor, dos “seres humanos”. Esta afirmação pode evidenciar uma contradição por parte de Hobbes quanto à aplicação da liberdade, pois ele assinala que a liberdade quando aplicada a qualquer coisa que não seja um corpo manifesta um abuso de linguagem, no entanto, na passagem acima referida parece afirmar o contrário daquilo que se aplica verdadeiramente à liberdade.

Todavia, esta aparente contradição é desfeita se analisarmos como Hobbes classifica os “seres humanos” no *De Corpore*. Antes de tudo, Hobbes considera o ser humano como um “ser natural”, e como tal está condicionado às mesmas leis e aos princípios que regem os fenômenos naturais porque compartilha certos aspectos e propriedades gerais com os objetos da classe dos corpos em geral, ou seja, o princípio universal dos corpos (o movimento). Contudo, Hobbes divide a classe dos corpos em geral em dois subconjuntos distintos caracterizados pelo subconjunto dos corpos inanimados e animados. Considerando, portanto, os seres humanos como pertencentes a um subconjunto da classe dos corpos animados, caracterizado pelos corpos finitos e racionais⁷⁵.

75. Cf. “However, there is a problem over how we are able to add and subtract by purely mental reasoning, when thinking non-verbally. I shall explain how by means of one or two examples. Suppose someone sees something obscurely from a great distance. Even if no words have yet been imposed on things, they will have the same idea of the thing as the idea by virtue of which they would call it a ‘body’, now that we have imposed names on things. Coming nearer, they will see the same thing somehow changing its position, and they will have a new idea of it, by virtue of which they now call such a thing ‘animated’. Then, standing close up, they would see its shape, hear its voice, and perceive other things which are signs of a rational mind, and would have yet a third idea, even if it had not yet been given a name — that is, the same idea on account of which we say something is ‘rational’. Finally, when they conceive the whole thing as a unity, which is now seen

Evidentemente, não é ao corpo em geral que Hobbes está se referindo nas suas obras de filosofia política, trata-se, portanto, dos “corpos vivos” que possuem em si mesmos a causa do movimento. Segundo ele, são esses corpos que constituem a matéria do *Commonwealth*. Se esses “corpos vivos”, isto é, os seres humanos possuem as mesmas propriedades e princípios dos corpos em geral, não seria contraditório poder aplica-lhes a um princípio eminente da teoria física, ou seja, o princípio de inércia. Portanto, para nossos propósitos, é pertinente que se examine quais os resultados da aplicação do princípio de inércia sobre os “corpos vivos”, animados e finitos, isto é, os “seres humanos” no domínio da filosofia política hobbesiana.

A aplicação do princípio de inércia aos “seres humanos” obedece a uma via dedutiva que apresenta os seguintes enunciados e conclusão: (1) todo corpo que pertence ao conjunto dos corpos que se encontram em movimento tende a perseverar nesse estado; (2) existem corpos finitos que pertencem “a uma subclasse de corpos animados” que se encontram em um estado cinético específico determinado pelos desejos e aversões que experimentam em relação às suas sensações, ou seja, encontram-se em um estado de movimento; (3) todo ser vivo se “esforça para perseverar em seu estado de movimento” a menos que algum impedimento externo o impeça disso⁷⁶. Logo, a capacidade que todo ser vivo possui de conservar seu estado de movimento constitui em um ato de preservação de si próprio, ou melhor, constitui-se em um ato de autoconservação. Isto implica a autopreservação de uma unidade como idêntica a si mesma enquanto for possível a manutenção do seu movimento. Esta condição é o que possibilita e justifica o aspecto fundamental da natureza humana, a inevitabilidade da morte e a possibilidade constante de sua “antecipação pela violência, pela doença, entre outras mazelas” (BARBOSA FILHO, 1989, p. 63)⁷⁷.

completely and [4] distinctly, this last idea is a compound of the preceding ones. This is how the mind makes compounds of the above ideas, in the same order as the individual names body, animated, and rational are in language compounded into the single name rational-animated-body, or human-being (HOBBES, 1966, I, Cap. I, art. 3).

76. Ver BERNARDES (2002).

77. De acordo com Barbosa Filho: “(...) quanto maior for o poder de autoconservação da coisa particular face às causas exteriores, mais realidade terá a coisa e mais claramente

Dessa forma, o ser humano, sob o aspecto do mecanicismo hobbesiano, deve ser entendido como um sistema complexo, no qual a sua identidade depende necessariamente de certo nível de “distribuição permanente de energia para todas as suas partes, alimentando assim o sistema como um todo” (Cf. Idem. Ibidem.).

O poder de autopreservação se constitui por esta aptidão natural de obtenção e “distribuição de energia” que os seres finitos dispõem. A relação do incremento do poder de autopreservação é proporcional ao incremento da capacidade de distribuição da identidade de uma coisa particular, ou seja, quanto mais poder alguma coisa possui mais distinta ela se torna⁷⁸. Através deste expediente se explica o axioma hobbesiano de que todos os seres humanos se esforçam por incrementar o seu poder de autopreservação e com isto manter sua vida e sua identidade como um ser finito e desejante na natureza, “pois essa tendência faz parte da definição de que é ser uma coisa distinta e identificável” (Idem, Ibidem, p. 64). Dessa forma, o movimento que os seres humanos realizam no sentido de preservar a sua vida é caracterizado mediante uma especificação do tipo de movimento particular (“movimentos mentais”) ao ser humano como um movimento de autopreservação é o que Hobbes denomina de *conatus* (esforço) ou movimento vital.

Segundo Angoulvent,

Para todo ser vivo, a conservação do movimento vital é o primeiro dos bens, estendido no movimento animal, especificamente o desejo e a vontade. Pela aplicação do princípio de conservação, o bem de um movimento vital e animal só pode ser sua manutenção como tal (*op. cit.*, pp. 39-40).

O início do movimento humano - tal como é exercido pelo desejo de preservar a sua vida - exemplifica a aplicação do princípio de inércia à aplicação dos “corpos vivos e animados” pelo expediente da caracterização da natureza humana. De acordo com Polin (1981, p. 132), “a orientação natural do movimento vital e do movimento animal tendem, como todo

ela poderá ser distinguida como possuindo natureza e uma individualidade definida” (1989, p. 63).

78. Devo a formulação desta concepção ao artigo de BARBOSA FILHO (1989).

movimento, a seguir o princípio da inércia no que diz respeito à preservação do seu ser”. Contudo, a própria ideia de conservação do movimento deixa de ser entendida apenas como uma questão estritamente biológica e passa a ser entendida como uma forma social da segurança dos indivíduos. Tendo em vista que, especificamente, a liberdade absoluta do movimento representa uma ameaça à conservação da vida, pois um corpo na ausência de um elemento capaz de ordenar o seu movimento tende à colisão com outros corpos. Este aspecto justifica a constituição de um poder capaz de manter e ordenar a livre movimentação dos corpos, evitando assim a obstrução do movimento de um corpo pelo movimento de outro.

Enfim, pelo exame da concepção geral de liberdade, concluímos, que esta concepção definida como “ausência de impedimentos e obstáculos externos ao movimento” sinaliza para a interpretação de que é resultante de uma aplicação do princípio de inércia, portanto, de um princípio fundamental da física, como um estado ideal de ausência absoluta de impedimentos externos ao movimento ou às ações dos corpos.

Com base nesses elementos torna-se misterioso examinar o problema da liberdade no contexto das obras de filosofia política de Hobbes. Pretendemos, desse modo, ressaltar os diferentes sentidos que o conceito de liberdade apresenta quando é problematizado em contextos distintos no interior das obras em questão. Vale dizer que os diferentes sentidos conferidos à liberdade - no interior das obras de filosofia política de Hobbes - possuem um núcleo invariável (“ausência de impedimentos e obstáculos”) proveniente do sentido geral que examinamos até o presente momento deste capítulo. Isto explica a preocupação de se determinar como Hobbes concebe e compreende a questão da liberdade em seu sentido mais geral, à medida que a partir desta se originam todas as outras concepções do conceito de liberdade problematizada na sua teoria política.

O “Poder natural” e conservação do movimento: a liberdade natural e as condições de sua restrição ou impedimento

No *Leviathan* Hobbes anuncia dois fatores determinantes para se pensar a liberdade de um corpo, a saber: a primeira, diz respeito à

“ausência de impedimentos e obstáculos” externos ao seu movimento, e a segunda, refere-se à “ausência de impedimentos”, à utilização do seu poder natural ou “potência natural” (*Naturall power*)⁷⁹. No entanto, caracterizamos anteriormente a liberdade em seu sentido geral como “ausência de impedimentos” ao movimento, e não como “ausência de impedimentos” ao poder ou “potência natural”. O problema que ora se apresenta é saber qual a relação entre a liberdade no sentido de “ausência de impedimentos” ao movimento e a liberdade pensada como “ausência de impedimentos” ao poder, entendido como “potência natural”. O primeiro passo para resolver esta questão é examinar a relação entre o poder e o conceito de liberdade no *Leviathan*, e em seguida, caracterizar o que Hobbes entende por “poder” e a sua relação com o princípio de conservação do movimento.

No *Leviathan*, Hobbes define a liberdade de três modos distintos. Cito Hobbes:

(1) O direito natural, a que os autores geralmente denominam *Jus naturale*, é a liberdade que cada um possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida; e conseqüentemente de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados a este fim (HOBBS, 1968, Cap. XIV, p. 189).

(2) Por liberdade entende-se, conforme a **significação própria da palavra**, a ausência de impedimentos externos, impedimentos que muitas vezes tiram parte do poder que cada um possui de fazer aquilo que quer fazer, mas não podem obstar a que use o poder que lhe resta, conforme o que seu juízo e razão lhe ditarem (Idem., Ibidem., p. 189. O grifo é nosso).

(3) Liberdade significa, **em sentido próprio**, ausência de oposição (entendendo por oposição os impedimentos externos ao movimen-

79. Em *The Elements of Law*, Hobbes utiliza-se da expressão “potência natural ou habilidade” para caracterizar o “poder natural” (Cf. 2002b, I, Cap. XIV, p. 95).

to); e não se aplica menos a criaturas irracionais e inanimadas do que às racionais (Idem., Ibidem., p. 261. O grifo é nosso).

Na primeira definição (1), Hobbes caracteriza a liberdade por intermédio do conceito de direito (*jus*), o que evidencia uma nítida aproximação entre esses dois conceitos. O direito natural, portanto, pressupõe a liberdade que cada homem possui de utilizar seu poder (“potência natural”) para fazer ou deixar de fazer tudo aquilo que julgar necessário para a realização de um determinado fim, que é considerado legítimo⁸⁰. Em outras palavras, o direito natural permite adequar qualquer meio que a razão de cada um julgar necessário para a sua autoconservação.

No entanto, a capacidade de utilização do poder depende fundamentalmente da “ausência de impedimentos e obstáculos externos”, o que por sua vez implica um estado de liberdade absoluta ou o que Hobbes denomina de “liberdade natural” (*blameless liberty*). Na segunda definição de liberdade (2) fica bastante nítida esta indicação de que tais “impedimentos” podem restringir e não suprimir absolutamente este poder natural. No entanto, na terceira definição (3) Hobbes não utiliza a ideia de “ausência de impedimentos” ao “poder natural” para definir a liberdade, mas a apresenta em termos de “ausência de impedimentos externos” ao movimento, tal como expressa a definição geral de liberdade que apresentamos neste capítulo. Nota-se, portanto, que as definições apresentadas não são uniformes quanto ao modo de aplicabilidade do conceito de liberdade. Isto porque, ora este diz respeito ao “poder natural”, ora diz respeito ao movimento. É possível que estes dois termos possuam alguma relação? Afinal, em que consiste o “poder” expresso nas definições de liberdade apresentadas no *Leviathan*?

No capítulo X do *Leviathan* (1968, p. 150), Hobbes define o poder “como os meios (bens) atuais que dispõe para obter qualquer aparente bem futuro” ou a soma dos objetos (meios) que cada homem representa como necessário para a manutenção da vida (bem futuro): a sua autoconservação. Estabelecida a preservação individual humana como a finalidade básica de cada indivíduo (a necessidade intrínseca de manter-

80. Não pretendo fazer uma análise sobre o direito natural neste momento, pois farei um exame mais detalhado e crítico no próximo capítulo deste trabalho.

se em movimento), trata-se, pois de determinar os meios necessários à consecução deste fim. Ora, os meios, isto é, os “bens atuais” que todo homem dispõe são aqueles que Hobbes descreve como a “eminência das faculdades do corpo e da mente”, tais como: “faculdade de nutrição, movimento, geração etc.” (Cf. HOBBS, 2002b, I, Cap. I, p. 20)⁸¹. Portanto, o poder é definido por Hobbes como o conjunto dos meios necessários a autoconservação. No entanto, o poder é estritamente finito e nenhum grau finito de poder pode garantir a atualização do movimento de um corpo. Esta somente é possível pelo desejo ininterrupto de possuir cada vez mais poder (*power after power*). Se o poder ou a “potência natural” é o que assegura a manutenção do movimento, e como a vida nada mais é para Hobbes do que movimento, então, todo corpo necessita aumentar tanto mais quanto for possível a extensão do seu poder a fim de preservar a sua vida⁸².

Dessa forma, o próprio ato da utilização do poder ou “potência natural” de um corpo no que concerne o prolongamento do seu movimento é o que Hobbes denomina de liberdade natural. A liberdade natural assim entendida significa um estado de “ausência de impedimentos e obstáculos externos” através do qual a capacidade de utilização do poder ou “potência natural” é a condição de possibilidade da manutenção do movimento ou de autopreservação da vida. A utilização do termo “poder” - na definição de liberdade - pode ser explicada através da distinção que Hobbes estabelece entre as especificidades da natureza humana e a caracterização dos movimentos dos corpos em geral. Desse modo, ao utilizar o “poder” e não o movimento para enunciar o conceito de liberdade, Hobbes estaria denotando uma caracterização eminentemente humana, por meio do seu movimento natural traduzido em termos de “poder” ou “potência natural” estaria relacionado à preservação da vida. Esta afirmação pode ser exemplificada na seguinte passagem do *Leviathan*:

81. Vale lembrar que no *Leviathan*, Hobbes estabelece a diferença entre o “poder natural” e os “poderes instrumentais” (HOBBS, 1968, Cap. X, p. 150).

82. Segundo Wilson (1979, p. 358) “Both power and liberty are conditions of motion. The absence of liberty negates power; the presence of liberty allows power to translate itself into motion. Liberty is thus condition of effective power; that is, power actualized in motion”.

Mas quando o que impede o movimento faz parte da constituição da própria coisa não costumamos dizer que ela não tem liberdade, mas lhe falta o poder de se mover; como quando uma pedra está parada, ou um homem se encontra amarrado ao leito pela doença (Idem, Ibidem, Cap. XXI, p. 262).

Nesta passagem, é possível notar a distinção que Hobbes estabelece entre “impedimentos intrínsecos” aos corpos e “impedimentos externos”. Nota-se que este assinala que os “impedimentos intrínsecos” não são suficientes para designar a ausência de liberdade de um corpo, mas somente os “impedimentos externos” possuem esta capacidade. Como Hobbes classifica tais “impedimentos externos?” Antes de tratarmos da questão referente aos “impedimentos e obstáculos” que restringe a liberdade, devemos, portanto, compreender como Hobbes concebe a liberdade humana.

Segundo Hobbes,

Um homem livre é aquele que, por sua força e sagacidade é capaz de fazer, não é impedido de fazer o que tem vontade de fazer (Idem, Ibidem.).

De acordo com esta definição, podemos dizer que para Hobbes, a liberdade humana depende das seguintes condições:

- 1) Possuir o poder ou a capacidade para fazer o que se quer ou deseja fazer;
- 2) Ora, o desejo de todo ser vivo é perseverar em seu estado de movimento interno, ou a sua vida, o qual se designa de movimento vital;

O que por sua vez implica,

- 3) A ausência de “impedimentos ou obstáculos” ao direito natural que cada um possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser para alcançar este fim.

A definição de liberdade humana pensada nestes termos significa o uso legítimo do emprego do seu poder da sua “potência natural”, ou ainda, a capacidade irrestrita de fazer ou omitir uma determinada ação, à medida que não se é obrigado ou coagido a fazer uma dessas duas coisas (Cf. PETTIT, 2005). De um modo geral, no capítulo XIV do *Leviathan*, o conceito de obrigação é definido como o cancelamento do direito, ou seja, como o cancelamento da liberdade de desejar fazer o que se quer fazer, segundo a nossa própria vontade e juízo. E ainda, da capacidade irrestrita de utilização de todos os meios possíveis para a conservação do movimento ou da vida⁸³. Embora Hobbes não mencione a lei da natureza como um impedimento (em sentido forte) à liberdade natural, mas em sentido geral, o conceito de lei (*lex*) se opõe ao de direito, pois o direito é a liberdade e a lei é obrigação. Portanto, toda obrigação possui a propriedade de cancelamento da liberdade ou do direito (Cf. HOOD, 1967, p. 158)⁸⁴. No capítulo XXVI do *Leviathan*, Hobbes afirma que “o direito natural, isto é, a liberdade natural do homem, pode ser limitada e restringida pela lei civil”, pois “a finalidade das leis não é outra coisa senão essa restrição, sem o qual não haveria paz” (Idem, *Ibidem*, Cap. XXVI, pp. 314-315)⁸⁵.

83. Cf. “For though they that speak of this subject use to confound jus and lex, right and law, yet they ought to be distinguished, because right consisteth in liberty to do, or to forbear; whereas law determineth and bindeth to one of them: so that law and right differ as much as obligation and liberty, which in one and the same matter are inconsistent” (HOBBES, 1968, Cap. XIV, p. 189).

84. Cf. “The liberty with moral and civil philosophy is concerned is not liberty in the proper sense of the word. Only corporal liberty is liberty in the proper sense; and the corporal liberty of man consists in freedom from chains and prison. In The Elements of law the nearest that Hobbes came to a definition of the liberty with which he was concerned in his moral and philosophy was to say “liberty is the state of him that is not subject” (...) The concept of arbitrary impediments was always inconsistent with this concept of liberty” (HOOD, 1967, p. 158).

85. Cf. “Civil and natural law are not different kinds, but different parts of law; whereof one part, being written, is called civil the other unwritten, natural. But the right of nature, that is, the natural liberty of man, may by the civil law be abridged and restrained: nay, the end of making laws is no other but such restraint, without which there cannot possibly be any peace. And law was brought into the world for nothing else but to limit the natural liberty of particular men in such manner as they might not hurt, but assist one another, and join together against a common enemy” (Idem, *Ibidem*, Cap. XXVI, pp. 314-315).

Diante do que foi exposto acima, podemos inferir as seguintes conclusões:

- 1) O direito pressupõe, a liberdade de utilizar todos os meios possíveis tendo em vista a preservação da vida;
- 2) A liberdade natural pressupõe o conteúdo do direito natural, assim liberdade natural e direito natural são termos equivalentes;
- 3) O direito se opõe à lei, pois o direito consiste na liberdade de fazer ou omitir e a lei determina e obriga uma dessas duas coisas;
- 4) Se a lei obriga cancelando o direito natural, logo cabe à lei o poder de restringir a liberdade natural.

Para Hobbes, as leis são como os “grilhões artificiais” semelhantes aos grilhões reais capazes de impedir o movimento do corpo. Esta analogia fornece indícios de que a liberdade pode ser pensada como uma “liberdade corpórea”, referente à ausência de impedimentos e obstáculos físicos ou materiais ao movimento do corpo⁸⁶.

Esta pressuposição pode ser evidenciada na seguinte passagem do *Leviathan*:

Porque tomando a liberdade **em seu sentido próprio**, como liberdade corpórea, isto é, como liberdade das cadeias e prisões, torna-se inteiramente absurdo que os homens clamem, como fazem, por uma liberdade de que tão manifestadamente desfrutam (Idem, *Ibidem*, Cap. XXI, p. 264. O grifo é nosso).

Entretanto, quando Hobbes relaciona o conceito de liberdade como “liberdade das cadeias e prisões”, ou seja, a “liberdade corpórea”, um

86. Alguns intérpretes da reflexão filosófica e política de Hobbes costumam não considerar essa especificação da liberdade. A justificativa seria de que, considerados os seus fundamentos, a “liberdade corpórea” não teria uma função importante em relação à liberdade humana propriamente dita.

problema se faz presente quanto aos fatores que podem restringir a liberdade. Embora Hobbes afirme que todos os “impedimentos e obstáculos” - como fatores de restrição da liberdade - são externos ao movimento, não é claro o bastante quanto à propriedade destes. No capítulo XXI do *Leviathan*, Hobbes utiliza dois tipos de exemplos para caracterizar os “impedimentos e obstáculos” como fatores de restrição da liberdade: no primeiro exemplo, são caracterizados como essencialmente físicos, tais como: “Porque de tudo que estiver amarrado ou envolvido de modo a não poder mover-se senão dentro de um certo espaço, sendo este espaço determinado pela oposição de algum corpo externo (...)” (Idem, *Ibidem*, Cap. XXI, p. 262); no segundo exemplo, os “impedimentos e obstáculos” são caracterizados como obrigações morais ou legais, que não são propriamente impedimentos físicos. O exemplo correspondente a este tipo de impedimento é: “E quando dizemos que uma doação é livre, não se está indicando nenhuma liberdade da doação, e sim do doador, que não é obrigado a fazê-la por lei ou pacto” (Idem. *Ibidem.*, p. 262)⁸⁷.

Diante disso, pode-se inferir que no *Leviathan* existam duas formas de se entender os “impedimentos e obstáculos” aos quais Hobbes se refere como fatores de restrição⁸⁸ da liberdade: o primeiro, conforme o exemplo mencionado é derivado dos “princípios da natureza”, possuem a propriedade de restringir fisicamente o movimento; o segundo diz respeito às “obrigações legais” referentes às ações humanas quando estas são condicionadas pelas leis civis e pelo poder do soberano. Contudo, a distinção entre a natureza dos “impedimentos e obstáculos” nos concede a hipótese de que Hobbes utiliza o conceito de liberdade em dois sentidos, ainda que ambos possuam como fundamento o princípio de conservação do movimento anunciado pela lei de inércia.

Assim, o conceito de liberdade pode designar uma “liberdade corpórea” referente a “cadeias e prisões”, e por outro lado, refere-se à liberdade como “autonomia da ação”, isto é, uma “liberdade de obrigações legais”, no sentido da capacidade do sujeito legislar para si próprio conforme a

87. Podemos dizer que a efetivação do pacto, também pode ser considerada um fator de impedimento ou restrição da liberdade.

88. A palavra “restrição” geralmente é usada para englobar o sentido de palavras como “limitação”, “contenção”, “impedimento”, “bloqueio”, “coerção”, “constrangimento”.

sua vontade⁸⁹. No primeiro sentido, a liberdade apresenta-se como “ausência de impedimentos e obstáculos externos ao movimento”, de modo que livre é todo aquele que não está impedido de mover-se por algum impedimento físico ou um obstáculo externo. No segundo sentido, a liberdade apresenta-se como “ausência de impedimentos externos”, sendo que tais impedimentos são compreendidos como “obrigações legais” (Cf. WILSON, 1979).

Neste caso, diz ser livre todo aquele que não se encontra constrangido legalmente a agir de acordo com a sua própria vontade⁹⁰. Como vimos, a lei civil (ou as “leis do *Commonwealth*”), segundo Hobbes, é caracterizada como uma obrigação que nos priva da liberdade que o direito natural fornece como preceito fundamental da autoconservação⁹¹. No entanto, as leis civis (“cadeias artificiais”) não podem ser classificadas como “impedimentos físicos”, pois são simplesmente vínculos de palavras (Cf. VAN MILL, 1995, p. 451)⁹². Além do mais, no *De Cive*, Hobbes afirma que a lei obriga em “*foro interno*: na consciência de cada um, e nem sempre em “*foro externo*” (2002a, p. 70). Isto significa que as leis da natureza são observadas na consciência de cada homem (ou “*in foro íntimo*”), e nem

89. Embora Lloyd (1992) denomine esta especificação da liberdade como sendo “metafísica”, no entanto, refiro-me a esta na mesma acepção que Green utiliza, ou seja, por “liberdade corpórea”. “Two more specific definitions fall under to official one. Corporal liberty consists in the absence of physical impediments. Moral liberty consists in the absence of impediments to acting with right” (GREEN, *op. cit.*, p. 4).

90. Cf. “Hobbes defines obligation in contradistinction to liberty (...) If liberty is the absence of external impediments to motion, it follows that obligation is presence of external impediments to motion” (WILSON, *op. cit.* p. 370).

91. Cf. “I know no passage in Leviathan in which he basead his argument on any concept of liberty other as absence of external impediment, or on any concept of obligation other than are such impediment” (HOOD, 1967, p. 157).

92. Cf. “There are two important points to note here. The first is that if the restitution of liberty comes with the end of an obligation, that obligation itself must limit our freedom. The second is that if forgiveness restores liberty, Hobbes is telling us that internal conditions of other actors affect our liberty. This is not say that forgiveness is not a speech act, and therefore an action of another. But it is not an action which removes a physical impediment; what it does is to remove an obligation, and hence restores liberty. To remove an obligation, however, is much different from, for exemple, removing chains, or other things which physically impede motion. Neither of the two points in this paragraph can be properly identified as external barriers to movement, which means that once again, Hobbes is extending his theory of freedom” (VAN MILL, 1995, p. 451).

sempre seus aspectos são observados no plano das ações humanas, ou exteriormente (“*in foro externo*”) (Cf. WARRENDER 1957).

Se for assim, a “liberdade de obrigações legais” não pode ser caracterizada com as mesmas propriedades que a “liberdade corpórea”. Disso resulta uma clara distinção entre o modo como Hobbes concebe a liberdade no *Leviathan* (Cf. GREEN, 2005, p. 3). A seguinte indagação parece agora procedente: por que Hobbes insiste em caracterizar a liberdade no sentido de “ausência de impedimentos e obstáculos” físicos quando o verdadeiro sentido da liberdade humana é a ausência de “obrigações legais” que venham constranger as ações humanas? Uma resposta plausível para esta questão é fornecida por Green (2005).

O intérprete americano assinala que Hobbes concebe a liberdade em dois sentidos, porque ambos recaem sob a definição geral. A “liberdade corpórea” e a “liberdade de obrigações legais” são especificações da concepção geral de liberdade definida como “ausência de impedimentos e obstáculos ao movimento (*libertas nihil aliud est quam absentia impedimentorum motus*). Por isso, para Green (Ibidem. p. 4)⁹³, Hobbes não faz questão de distinguir um sentido do outro quando define a liberdade. Assim, embora o sentido da liberdade como “liberdade corpórea” deva ser distinguido da noção de “liberdade de obrigações legais”, estes dois sentidos da liberdade possuem em comum a designação de um estado em que, tanto um corpo natural como o homem se encontram isentos de quaisquer tipo de impedimentos externos⁹⁴.

93. Cf. “According to my interpretation, he moved so cavalierly between metaphysical and moral claims because he believe that corporal and moral liberty fall under official definition” (GREEN, *op. cit.*, p.4).

94. O maior problema é que Hobbes não distingue a que tipo de movimento a qual está se referindo, isto é, se são os “movimentos externos” dos corpos ou se são os “movimentos que ocorrem no interior da mente”.

SEGUNDO CAPÍTULO

Natureza humana e liberdade natural: do direito absoluto à transferência de poderes – o paradoxo da liberdade e a construção do contrato social

No *De Corpore*, Hobbes afirma enfaticamente que os princípios da filosofia civil, ou seja, a sua teoria política consiste no conhecimento dos “movimentos da mente” e que para se “conhecer as propriedades de uma República (*Commonwealth*) é necessário conhecer primeiramente as “disposições, afetos e costumes dos homens” (HOBBS, 1966, I, Cap. I, art. 9 e Cap VI, art. 7)⁹⁵. Ora, as “disposições, afetos e costumes dos homens” são, na verdade, as paixões da mente (paixões humanas), isto é, aqueles movimentos que constituem a filosofia moral e que possuem suas causas na sensação e na imaginação⁹⁶. Sendo assim, tanto os princípios da filosofia civil (teoria política) quanto o conhecimento das propriedades do *Commonwealth* são dependentes do conhecimento dos movimentos da mente ou das “disposições, afetos e costumes dos homens” que são propriedades específicas do “homem natural”⁹⁷.

Dessa forma, fica patente que qualquer consideração acerca do conhecimento das condições pelas quais é gerado e instituído o *Commonwealth*

95. Cf. “It can do this because the starting point of politics is knowledge of the motions of minds, and knowledge of the motions of minds consists in scientific knowledge of sensations and thoughts. Nevertheless, people who have never learned the first part of philosophy (geometry and physics) can arrive at the principles of civil philosophy by the analytic method” (HOBBS, 1966, I, Cap. I, art. 7).

96. Além do apetite e da aversão, Hobbes considera também como movimentos da mente: o amor, a benevolência, a esperança, o medo, o ódio, a emulação, a inveja etc.

97. Vale ressaltar que a precedência de uma análise acerca dos postulados da natureza humana obedece, portanto, ao procedimento metodológico resolutivo-compositivo ou analítico-sintético que Hobbes utiliza na fundamentação da teoria política, tal como Galileu empregou na física. Ver sobre esta questão no capítulo anterior.

deve partir de um minucioso exame acerca dos elementos que o constituem: a sua matéria (*artifex*), que é o “homem natural”, suas faculdades e propriedades específicas⁹⁸. No entanto, é preciso ressaltar que Hobbes inicia a análise da natureza humana procedendo através de um exame ou exposição das propriedades específicas ou psicológicas que constituem a natureza do homem em um plano de “não composição” com os demais homens⁹⁹. Desta análise preliminar, Hobbes extrai os principais argumentos que explicam ou determinam o comportamento dos homens no estado de natureza, isto é, do homem em relação a outros homens (Cf. MACPHERSON, 1979)¹⁰⁰.

Sendo assim, neste primeiro momento, pretendemos problematizar a análise empreendida por Hobbes sobre a natureza humana, partindo dos primeiros indícios de movimento do homem, em vista ao conhecimento das paixões e outras faculdades humanas, a fim de demonstrar, em um segundo momento, o comportamento inevitável do homem em relação aos outros homens (o estado de natureza) pelo qual são deduzidos os argumentos que justificam a necessidade de instituição do *Commonwealth*¹⁰¹.

No *The Elements of Law* (1640; pub. 1650), Hobbes (2002b, I, Cap. I, p. 20) define a natureza humana como a “soma das faculdades e potências naturais”, tais “faculdades e poderes naturais”, evidencia o filósofo, “estão contidos na definição de homem como animal racional”. De outra forma, Hobbes, no *De Cive*, descreve que tais faculdades “podem ser reduzidas a quatro espécies: força corporal, experiência, razão e paixão” (2002a, p. 25). Considerando a natureza humana a partir desta caracterização específica, ou seja, as faculdades humanas notam que Hobbes no *The Elements of Law* divide as faculdades humanas em dois tipos

98. Cf. “A explicação clara e verdadeira dos elementos das leis, naturais e políticas, que é o meu presente objetivo, depende do conhecimento do que é a natureza humana, do que é um corpo político e do que chamamos lei” (HOBBS, 2002b, I, Cap. I, p. 19).

99. Pelo menos no *Leviathan* e nos *The Elements of Law*.

100. Seguimos a nossa discussão pressupondo que a teoria política de Hobbes está assentada na sua visão antropológica ou da natureza humana.

101. Consideramos que os argumentos que justificam a necessidade do *Commonwealth* são os mesmo argumentos utilizados por Hobbes para justificar a necessidade de limitação ou restrição da liberdade natural. Logo, investigar e examinar os argumentos de instituição do *Commonwealth* é o mesmo que investigar os argumentos de Hobbes que justificam a limitação ou restrição da liberdade natural.

distintos: faculdades do corpo, ligadas ao poder nutritivo, motor e gerador, e as faculdades da mente ou da alma, esta, por sua vez, são divididas em “poder cognitivo ou imaginativo” e “poder motor”. No entanto, por uma questão de objetivo, Hobbes privilegia as faculdades da mente ou da alma em detrimento às faculdades do corpo na sua análise sobre a natureza humana (Cf. 2002b, I, Cap. I, p. 20). Assim, o exame inicial da natureza humana estruturar-se-á sobre a divisão que Hobbes estabelece sobre os movimentos e as faculdades específicas do homem, a saber, “poder cognitivo ou imaginativo” e “poder motor”¹⁰².

Levando este fato em consideração, procuramos investigar os movimentos específicos do homem a partir das faculdades que o constituem, ao passo que destes movimentos específicos originam-se as suas paixões naturais, pelas quais se explicam as razões de todas as suas ações na ausência de restrição ou limitação da sua liberdade natural.

Conatus e movimentos voluntários: a origem das paixões naturais humanas

Segundo Macpherson, a estrutura do “homem natural” (*homo naturae*) tal como é concebido por Hobbes, e detalhadamente descrito por este no *Levitahan* e no *The Elements of Law* assemelha-se á uma “máquina automovente”¹⁰³, ou melhor, um “mecanismo natural” cujo funcionamento resulta de um encadeamento, seja de pensamentos ou de imaginações que são gerados pela incidência de movimentos que ocorrem no interior do corpo humano, envolvendo desejos e aversões que estes experimentam em relação às suas sensações (MACPHERSON, *op. cit.*, p. 42)¹⁰⁴. Ao comparar a estrutura do “homem natural” a uma máquina

102. Cf: “Pois a potência motriz do corpo é aquela pela qual ele move outros corpos, e à qual damos o nome de força. Porém, a potência motriz da mente é aquilo pelo qual a mente concebe movimento animal àquele corpo dentro do qual ela existe. As ações daí são nossos afetos e paixões” (Cf. Idem. *Ibidem.*, I, Cap. VI, p. 46).

103. A expressão utilizada por Gauthier (1979a, p. 21) para caracterizar o modelo de homem entendido por Hobbes é “máquina auto-sustentável” (“a self-maintaining engine”).

104. Esta visão de homem provém, sobretudo, da descrição que Hobbes faz na Introdução do *Leviathan* da anatomia humana comparando-a à estrutura de um relógio ou de uma máquina. Sobre esta caracterização da natureza humana comparada a uma máqui-

real, Macpherson nos fornece uma proposição fundamental concernente à natureza humana, ou seja, que o homem - tal como é concebido por Hobbes - é constituído por certos movimentos particulares (os movimentos mentais), de que se deduzirá mais adiante que este possui em si mesmo a causa do seu movimento.

O esclarecimento sobre os movimentos constitutivos da natureza humana é crucial para evidenciarmos como Hobbes caracteriza as paixões naturais, ao passo que tais movimentos são determinantes para a configuração das ações humanas voluntárias. Sendo assim, se quisermos compreender a origem e a concepção hobbesiana do que são as paixões humanas naturais e o que determina as ações voluntárias, devemos proceder através da distinção que Hobbes estabelece entre os diferentes tipos de movimentos que compõem a natureza do “homem natural”.

Por conseguinte, estes movimentos são classificados por Hobbes de acordo com dois critérios: (1) a sua procedência no interior do corpo humano e animal, e (2) o auxílio fornecido pela imaginação. Desse modo, o movimento denominado por Hobbes de vital (*vitall motions*) possui origem no início da geração (nascimento) e continua sem interrupção durante toda a vida. Trata-se, portanto, de um movimento que compõe a própria condição de “ser vivo” do homem. Tendo lugar entre a geração e a morte de todos os animais, o movimento vital ocorre no interior do corpo e não necessita de auxílio da imaginação. Por isso, permanece indiferente à vontade, é denominado também movimento involuntário. Hobbes esclarece que esse tipo de movimento são aqueles que se referem à circulação do sangue, o pulso, a respiração, a nutrição, a excreção etc. (HOBBS, 1968, Cap. VI, p. 118).

Além disso, outro tipo de movimento que Hobbes afirma ser peculiar à natureza humana e aos animais são os movimentos voluntários (*voluntary motions*) ou movimentos animais. Contrariamente ao movi-

na, Macpherson (1979, p. 42) se expressa da seguinte forma: “O ser que Hobbes apresenta nos capítulos de abertura do *Leviatã* deveria ser facilmente inteligível para nós do que para os contemporâneos de Hobbes, porque este ser é muito parecido com uma máquina automatizada. Não apenas se movimenta sozinha como também se autodirige. Tem embutidos, equipamentos mediante os quais altera seu movimento em resposta a diferenças quanto ao material que usa, e ao impacto, e até ao impacto esperado de outras matérias sobre ela”.

mento vital, os movimentos voluntários dependem de um pensamento anterior de como, onde e o que, pelo que é evidente, afirma Hobbes, que a imaginação é a primeira origem desses movimentos¹⁰⁵. Ele explica a dependência dos movimentos voluntários em relação à imaginação explicitando que tais movimentos: andar, falar e mover qualquer membro do corpo são provenientes de um ato imaginado anteriormente pela mente ou de um “pensamento anterior” pelo qual esses movimentos se efetivam (Idem. Ibidem.)¹⁰⁶.

Neste momento, nos cabe explicitar o papel que a imaginação exerce para Hobbes em relação aos movimentos voluntários. Para isso, torna-se imprescindível uma breve e sucinta explanação da teoria do conhecimento hobbesiana, visto que é através da sua explicação sobre a gênese do processo do conhecimento humano que são evidenciados o papel da imaginação e da memória no que diz respeito à concepção dos movimentos voluntários.

Em Hobbes, a origem de todo o conhecimento, também toda ideia (*conception*) e pensamento estão diretamente relacionados à sensação (percepção sensível), em função de que através desta obtém-se acesso “às coisas que são exteriores a mente” (Idem. Ibidem., Cap. I, p. 85)¹⁰⁷.

105. Cf. “There be in animals two sorts of motions peculiar to them: One called vital, begun in generation, and continued without interruption through their whole life; such as are the course of the blood, the pulse, the breathing, the concoction, nutrition, excretion, etc.; to which motions there needs no help of imagination: the other is animal motion, otherwise called voluntary motion; as to go, to speak, to move any of our limbs, in such manner as is first fancied in our minds (HOBBS, 1968, Cap. VI, p. 118).

106. Cf. “That sense is motion in the organs and interior parts of man’s body, caused by the action of the things we see, hear, etc., and that fancy is but the relics of the same motion, remaining after sense, has been already said in the first and second chapters. And because going, speaking, and the like voluntary motions depend always upon a precedent thought of whither, which way, and what, it is evident that the imagination is the first internal beginning of all voluntary motion (Idem., Ibidem.).

107. Segundo Zebina (2003, pp. 235-236), “embora a sensação seja o nosso acesso originário e imediato ao mundo exterior, ela não é a apreensão total e essencial das coisas. Em Hobbes, nós não apreendemos a “coisa em si”, mas somente o “fenômeno” ou representação das coisas, que nada mais do que essa resultante relação entre o sujeito (e o seu aparato dos sentidos) e o mundo exterior. Por isso, a nossa percepção ínfima, o nosso primeiro contato com o que aparece fora de nós é sempre mediado por nossas faculdades perceptivas. Por essa razão, nós jamais apreendemos o mundo como ele é, mas apenas o fenômeno, que é uma relação da mecânica do nosso corpo com a mecâ-

De acordo com Hobbes, a causa ou aquilo no qual se origina a sensação é um corpo exterior - “coisas que vemos, ouvimos etc.” – que pressionam os órgãos dos sentidos e as partes inferiores do corpo do homem provocando um movimento de reação a essa pressão exercida nos órgãos (olhos, ouvidos e outros órgãos a isso determinados) e das partes inferiores do corpo humano¹⁰⁸. Dessa forma, segundo Hobbes, por intermédio deste processo surge uma “ilusão originária” ou a sensação cujo produto é a ideia ou “fantasmas” (nas palavras de Hobbes) do objeto exterior (representação)¹⁰⁹.

No entanto, Hobbes afirma que para reter os dados da “imagem do objeto” fornecidos pela sensação é necessário o auxílio da imaginação e da memória que gravam as sensações passadas enquanto outras as substituem, o que permite comparar e distinguir as sensações uma das outras. Neste sentido, a imaginação consiste em uma “sensação diminuída”, vestígio do movimento que o objeto externo exerceu nos órgãos dos sentidos ocasionando a sensação (Idem. Ibidem.Cap. II , p. 85)¹¹⁰. Com efeito, quando se pretende exprimir e significar uma sensação como evanescente (“antiga e passada”) deve-se denominá-la de memória (Cf. POLIN, 1981)¹¹¹.

nica das coisas. Nessa primeira percepção das coisas fora de nós (a sensação), podemos excluir a faculdade imaginativa que grava e retém as percepções transformando-as em fantasmas, idéias e imagens (...).”

108. Cf. “That sense is motion in the organs and interior parts of man’s body, caused by the action of the things we see, hear, etc., and that fancy is but the relics of the same motion, remaining after sense, has been already said in the first and second chapters. And because going, speaking, and the like voluntary motions depend always upon a precedent thought of whither, which way, and what, it is evident that the imagination is the first internal beginning of all voluntary motion (HOBBS, *op. cit.*, Cap I, p. 85).

109. Cf. “Originalmente, todas as concepções procedem da ação da própria coisa da qual são as concepções. Porém, quando a ação é presente, a concepção que ela produz recebe também o nome de *sensação*, e à coisa por cuja ação da sensação é produzida dá-se o nome de objeto da sensação” (HOBBS, 2002b, I, Cap II, p. 21. Grifo do autor).

110. A diferença fundamental entre a sensação e a imaginação é uma diferença de intensidade, ainda que a sensação seja originária e imediata à imaginação, por sua vez, é sempre secundária e mediata.

111. Cf. “Ce choix – et c’est la seconde justification de notre interprétation – est le fait de l’imagination. Certes, l’imagination n’est qu’une <sensation décroissante> ou, comme Hobbes le dit un peu plus loin, <l’imagination et la mémoire sont tune seule et meme chose>. Mais le prope de l’imagination, en particulier lorsque’elle s’applique aux mots

Portanto, a função da imaginação consiste em reter as sensações passadas através da memória que opera mediante os vestígios dos movimentos provenientes da sensação. Por sua vez, a memória é responsável por produzir a experiência. Desse modo, a memória e a imaginação são indissociáveis no processo de conhecimento e de todo pensamento humano pelo qual, Hobbes chega mesmo a afirmar que, “a imaginação e a memória são uma e a mesma coisa que, por razões diversas, possuem nomes diferentes” (HOBBS, 1968, Cap. II, p. 89). Sendo estas, portanto, capazes de reter as informações provenientes dos sentidos, nada mais coerente do que afirmar que a imaginação fornece os primeiros indícios dos movimentos voluntariamente concebidos, “na medida em que estes dependem dos dados da sensação no qual são retidos pela imaginação e a memória”. (LYON, 1893, p. 100)¹¹². Dessa forma, fica estabelecido que tanto a sensação como a imaginação são condições determinantes da existência do movimento voluntário.

Definido o papel da imaginação em relação aos movimentos voluntários, cabe neste momento ressaltar que Hobbes concebe os movimentos voluntários de duas formas, a saber: o movimento animal que se expressa na conduta externa e os movimentos internos que se expressam no interior da mente humana. No entanto, segundo ele, o primeiro início interno do movimento - que ocorre no corpo humano antes de se manifestar de forma definitiva em “ações externas” - é denominado de *conatus*, também designado de *endeavour*¹¹³. Hobbes, no *Leviathan*, sustenta a existência deste movimento (*conatus*) de forma categórica: “não obstante, os homens sem instrução não concebem que haja movimento quando a

et qu'elle prend le nom d'entendement, understanding ou intellectus c'est qu'elle est capable d'ordonner à sa guise la succession des mots et de constituer ainsi des trains of words exprimant des trains of thoughts selon l'ordre qu'il lui convient de calculer” (POLIN, 1981, p. 131).

112. Segundo Lyon (1893, p. 100), “Comme la conception est homogène à la perception, l'imagination aussi ne difère de la mémoire que par une nuance. L'une et l'autre faculté contemplent un objet identique; mais leurs points de vue ne sont pas les mêmes. La chose que l'esprit se représente est-elle simplement, uniquement, considérée come chose, ou l'imagine; se dit-on qu'elle tombe dans le passé et observe-t-on que l'image que l'on en a perd de plus de sa force, on s'en souvient”.

113. A discussão que envolve esta concepção é o cerne daquilo que os seus intérpretes denominam de “teoria das paixões humanas” em Hobbes.

coisa movida é invisível, ou quando o espaço onde ela é movida é invisível (...) esses movimentos existem” (HOBBS, 1968, Cap. VI, p. 119). Originado das alterações do movimento vital e do movimento voluntário, o *conatus* é para Hobbes um movimento imperceptível que ocorre nas partes internas do corpo que explica as determinações de todos os movimentos perceptíveis ou aqueles movimentos que se expressam na conduta do homem como “andar, falar e mover qualquer um dos membros, da maneira como anteriormente foi imaginado pela mente” (Idem. Ibidem., Cap. VI, p. 118)¹¹⁴.

Com efeito, ainda que seja um movimento propriamente dito, o *conatus* é na verdade um duplo movimento: um movimento de afastamento e outro de aproximação. O mecanismo desses movimentos é detalhadamente explicado por Hobbes da seguinte forma: quando o *conatus* dirige-se a algo que o causa, visando a conservação da sua vida denomina-se desejo ou apetite, por outro lado, quando dirige-se em direção de evitar alguma coisa que o ameaça, chama-se aversão. Hobbes define o “bem” como o “objeto de desejo” e o “mal” como “objeto da aversão”, pois segundo ele, “seja qual for o objeto do apetite ou desejo de qualquer homem, este objeto é aquele a que cada um chama bom”, e, portanto, seja qual for o objeto de seu ódio e aversão será aquele a que cada um chama “mal” (Cf. Idem. Ibidem., Cap. VI, pp. 120-121). Sendo assim, se o *conatus* é dirigido para um objeto considerado “bom”, ele é denominado de desejo ou apetite. No entanto, se o *conatus* for dirigido para um objeto considerado “mal”, este objeto é denominado aversão. Segue-se disso que na concepção de Hobbes o “bem” é o objeto do desejo humano e o

114. Cf. “There be in animals two sorts of motions peculiar to them: One called vital, begun in generation, and continued without interruption through their whole life; such as are the course of the blood, the pulse, the breathing, the concoction, nutrition, excretion, etc.; to which motions there needs no help of imagination: the other is animal motion, otherwise called voluntary motion; as to go, to speak, to move any of our limbs, in such manner as is first fancied in our minds. That sense is motion in the organs and interior parts of man’s body, caused by the action of the things we see, hear, etc., and that fancy is but the relics of the same motion, remaining after sense, has been already said in the first and second chapters. And because going, speaking, and the like voluntary motions depend always upon a precedent thought of whither, which way, and what, it is evident that the imagination is the first internal beginning of all voluntary motion” (HOBBS, 1968, Introduction, p. 118).

“mal” o objeto da aversão humana (Cf. 2002b, I, Cap. VII, p. 48). Contudo, de acordo com Hobbes, não há um critério geral (ou regra comum) que possibilite uma avaliação do que é realmente o “bem” e do que é realmente o “mal” enquanto não houver sido instaurado o *Commonwealth* (Cf. Idem., Ibidem.)¹¹⁵.

Esta pressuposição é deduzida mediante as alterações físicas e psicológicas que ocorrem de forma ininterrupta nos homens, condicionando seus desejos e aversões. Pois, segundo Hobbes, “já que a constituição do corpo de um homem encontra-se em constante modificação, é impossível que as mesmas coisas nele provoquem sempre os mesmos desejos e aversões”¹¹⁶. Por isso, as expressões “bem” e “mal” são sempre usadas em relação às particularidades daquele que as usam, não havendo, portanto, nenhuma regra do que é realmente o “bem” e do que é o “mal” que possa ser extraída da natureza dos objetos¹¹⁷.

Na ausência de um critério geral acerca do que é o “bem” e do que é o “mal” o desejo de cada homem confere a medida exata daquilo que é “bom” e daquilo que é considerado “mau” para si. Entretanto, todo desejo possui por fim um objeto no qual a sua representação é considerada como o “bem” (Cf. POLIN, 1946)¹¹⁸. Ora, se todo movimento humano é

115. Para Lyon (*op. cit.*, p. 115), “(...) deux termes par lesquels nous mommons bien n'est que l'objet de notre appétit; ce que nous appelons mal, l'objet de notre aversion”.

116. Cf. “But whatsoever is the object of any man’s appetite or desire, that is it which he for his part calleth good; and the object of his hate and aversion, evil; and of his contempt, vile and inconsiderable. For these words of good, evil, and contemptible are ever used with relation to the person that useth them: there being nothing simply and absolutely so; nor any common rule of good and evil to be taken from the nature of the objects themselves; but from the person of the man, where there is no Commonwealth; or, in a Commonwealth, from the person that representeth it; or from an arbitrator or judge, whom men disagreeing shall by consent set up and make his sentence the rule thereof” (HOBBS, 1968, Cap. VI, p. 120).

117. É importante salientar que as noções de “bem” e de “mal” não possuem uma conotação moral para Hobbes. O “bem” e o “mal” são, respectivamente, da ordem do desejo humano e da ordem da aversão humana. Numa acepção mais ampla, o “bem” e o “mal” são basicamente objetos dos sentidos, ou seja, dessa capacidade que possuem os seres humanos de conhecer as coisas de um modo imediato e intuitivo.

118. Vale apenas conferir a passagem que Polin discute este assunto, quando diz: “Em d’autres termes, les biens ne sont tels que parce qu’ils servent de buts aux mouvements du désir et des passions, c’est-à-dire aux mouvements vitaux et animaux. Ils sont des biens parce qu’ils sont mécaniquement integres dans um système naturel et spontané de

mediado pela representação (imaginação), e como todo movimento dos corpos finitos naturais tende à preservação da vida, logo, todo movimento humano tem por fim um objeto representado como um “bem”¹¹⁹. Com efeito, o objeto cuja representação é um “bem” é aquilo que cada homem julga ser o objeto adequado para a manutenção do seu “bem último”, ou seja, a sua vida¹²⁰.

Se assim for fica, portanto, estabelecido que a finalidade de todo movimento vital e do movimento voluntário é a manutenção da vida humana. Contudo, dentre os objetos que cada homem julga ser o que são adequados para a conservação da sua vida, alguns podem ser considerados válidos para a realização deste fim e outros não, ou seja, alguns são desejados e outros não. Aqueles objetos que são desejados e para as quais o desejo humano dirige-se, devem, portanto, satisfazer as necessidades vitais dos homens.

De acordo com Gauthier,

Se nós aceitarmos a perspectiva de Hobbes de que o homem é uma máquina autosustentável, então nós podemos estabelecer a natureza básica da natureza humana. Os homens desejam, e necessariamente, desejam preservar-se. Portanto, tudo o que pode ser mostrado é a condição da preservação humana, [que] desse modo

fins et de moyens (Cf. POLIN, 1946, p. 58).

119. Cf. “In deliberation the appetites and aversions are raised by foresight of the good and evil consequences, and sequels of the action whereof we deliberate, the good or evil effect thereof dependeth on the foresight of a long chain of consequences, of which very seldom any man is able to see to the end. But for so far as a man seeth, if the good in those consequences be greater than the evil, the whole chain is that which writers call apparent or seeming good. And contrarily, when the evil exceedeth the good, the whole is apparent or seeming evil: so that he who hath by experience, or reason, the greatest and surest prospect of consequences, deliberates best himself; and is able, when he will, to give the best counsel unto others” (HOBBS, 1968, Cap VI, p. 126) .

120. De acordo com Macpherson (*op. cit.*, p. 43), “todos os estado mentais e todas as disposições gerais dos homens, tais como medo, esperança, desespero, medo, coragem, raiva, confiança, desconfiança, cobiça de riquezas, ambição de posições ou prioridades, pusilanimidade, magnanimidade, amor, ciúmes, vingatividade, mágoa, piedade, emulação e inveja, podem ser reduzidos à ação do apetite pelo próprio bem em várias circunstâncias diferentes. Os atos de cada indivíduo são determinados 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 empreender”.

mostra ser um meio para o fim do homem. Pois das premissas da forma ‘X é um meio necessário para a autopreservação’, Hobbes pode derivar conclusões da forma ‘um homem tem que fazer X para conseguir o que ele deseja (1979a, p. 21).

Em outras palavras, ainda segundo Gauthier (Ibidem., p. 7), “(a) ação (humana) é dirigida em direção àqueles objetos cujos efeitos intensificam o movimento vital, e para longe (daqueles) objetos cujos efeitos impedem o movimento vital”. Desse modo, o desejo configura-se para a natureza do homem como o principal auxílio à conservação da sua vida, à medida que é a força que repudia ou afasta tudo aquilo que possa ser considerado como uma ameaça a sua a conservação¹²¹. Nestes termos, citemos Angoulvent:

O desejo é, portanto, o motor do movimento humano. A vida só tem sentido e só existe porque o desejo existe (...) assim o desejo humano, na filosofia mecanicista hobbesiana, é sem dúvida muito específica, na medida em que se caracteriza por uma insatisfação perpétua e tem como característica diferenciadora uma renovação indefinida. Em uma palavra, ele se caracteriza por sua insaciabilidade. Viver humanamente é desejar sem cessar. A morte é o único limite ao desejo (1996, p. 40).

Diante disso, é possível conceber que um intenso e profundo desejo de preservar-se domina ativamente o homem durante toda a sua vida, determinando objetos necessários para a sua preservação. A relação entre o desejo e os “objetos de desejo” tem matizes importantes na configuração das ações humanas para Hobbes¹²². A necessidade de discernir objetos “bons” de objetos considerados “maus” para a preservação do movimento ou da vida encontra a sua expressão mais fundamental na

121. Contudo, Gauthier levanta algumas objeções contra o caráter essencial que constitui a autoconservação na teoria política de Hobbes na medida em que propõe uma mudança de enfoque sobre esta questão. Por questões de objetivo não tratarei de forma mais detalhada sobre esta questão. Ver (GAUTHIER, 1979a, p. 24).

122. Ver o excelente capítulo que compõe o livro de Polin, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes* (1953), capítulo VI intitulado “Lê Bien e Le Mal”.

explicação do filósofo de que os homens desejam acima de tudo evitar a morte e que, por este motivo, todo homem considerará a sua auto-preservação (autoconservação) como o “bem maior, e a morte o mal maior”¹²³. Dessa forma, a aversão à morte é para Hobbes outra forma de expressar o desejo de preservação da vida¹²⁴. Dentre as inúmeras paixões que Hobbes destaca o medo possui um papel relevante na sua teoria política¹²⁵. Tanto o medo da morte quanto o desejo de uma vida confortável e digna são paixões que motivam os homens a buscarem a paz. No *De Cive*, Hobbes afirma ser o medo recíproco como o início da sociedade civil:

Devemos, portanto, 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 (2002a, p. 28).

Assim, o medo recíproco dos homens e não a “boa vontade” faz com que os homens tendam para a paz, ou seja, para a constituição da sociedade civil (ou do *Commonwealth*). No entanto, como veremos mais adiante, apenas o medo recíproco dos homens não é suficiente para fazer com que abandonem o estado de natureza. Se as paixões proporcionam aos homens a busca da paz, da mesma forma, a razão também fará ao sugerir as regras adequadas para a obtenção da paz através de um “acordo mútuo” (contrato social).

123. Sobre esta questão ver POLIN (1946).

124. Cf. Segundo Strauss (1992, pp. 15-16), Hobbes prefere a expressão negativa “evitar a morte” mais do que a expressão positiva “preservando a vida”. Isto se explica porque o homem, segundo ele, somente encontra o seu designo através da morte. Ou seja, somente através da morte ele tem um objetivo que o vincula a qualquer que seja seu objetivo: (...) because we feel death and not life; because we fear death immediately and directly, while we desire life only because rational reflection tells us that it is the condition of our happiness; because we fear death infinitely more than we desire life”.

125. 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, acautelar-se e até mesmo agir de modo a não mais temer” (2002a, p. 359, n. 7, parágrafo 2, Cap. II).

Portanto, o que instituirá a sociedade civil não corresponde apenas ao medo recíproco, pois este mantém os homens exatamente no estado de natureza, de modo que tal situação seria contrária à paz. Sendo assim, a “guerra de todos contra todos” e não a paz constitui o desfecho mais razoável do medo recíproco dos homens. A busca da paz, dessa forma, como explicitaremos adiante, está inscrita na lei da natureza (*lex naturalis*), compreendida como um preceito ou regra geral estabelecida pela razão. Isto porque os homens reconhecem que em um contexto de guerra generalizada não há nada que seja forte o suficiente para garantir a sua própria vida.

Uma vez compreendida a questão acerca dos movimentos que constituem os homens e os animais e, sobretudo, o modo como estes movimentos são responsáveis para formação das paixões que são os primeiros indícios imperceptíveis das ações humanas será preciso evidenciar a relação que Hobbes estabelece entre as paixões humanas e o processo de deliberação. Para tanto, colocaremos em questão a problemática que envolve a vontade, a liberdade natural e a deliberação no que concerne às ações humanas voluntárias. Estas considerações são relevantes na nossa investigação, porquanto, por intermédio do seu esclarecimento, estaremos delineando as causas que prescrevem as ações humanas no contexto do estado de natureza.

As paixões naturais e as ações humanas voluntárias: o processo de deliberação e a vontade humana

Hobbes define a deliberação (*deliberation*) 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”¹²⁶.

Nas palavras de Hobbes,

Quando passam sucessivamente pelo pensamento as diversas seqüências boas ou más de uma ação, ou de evitar uma ação; (...)

126. Vale dizer que para Hobbes, uma vez que toda ação é deliberada, também toda ação voluntária dos animais é deliberada. Isto significa, portanto, que os animais também deliberam. Ver *Leviathan*, (1968, Cap. VI, p. 127).

tudo o conjunto de desejos, aversões, esperanças e medos, que se vão desenrolando até que a ação seja praticada, ou considerada impossível, leva o nome de deliberação (1968, Cap. VI, p. 127).

Este processo, de acordo com Bernardes (2002, p. 21) “é o momento em que o sujeito pondera auxiliado pelo “cálculo racional”, sobre o que irá fazer em relação a um objeto de desejo ou aversão”¹²⁷. Em outras palavras, a deliberação, em sua totalidade, é um processo resultante da “ponderação sobre certos aspectos do objeto”, aspectos que evocam a alternância entre o desejo e a aversão (medo) durante o tempo que houver o poder de realizar ou não realizar uma determinada ação (Cf. HOBBS, 2002b, I, Cap XII, p. 83).

Com efeito, no processo deliberativo o último desejo ou aversão anterior à ação propriamente dita ou à omissão desta é o que Hobbes denomina de vontade (*will*): o ato de querer e não a faculdade da vontade propriamente dita¹²⁸. A vontade, por sua vez, se distingue da inclinação à medida que esta última não se efetiva, ou seja, não se torna uma ação em sentido estrito do termo. No entanto, toda a ação depende da inclinação, pois das inclinações provém a vontade¹²⁹. Logo, todas as ações e omissões consideradas voluntárias procedem da vontade (Cf. HOBBS, 1968 Cap. VI, p. 127)¹³⁰.

127. Em *The Elements of Laws*, 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 fazê-la é o que chamamos de deliberação” (*op. cit.*, I, Cap. XII, p. 83).

128. Sobre esta questão ver CHAPPEL (1999).

129. Ver TERREL (1994).

130. Cf. “In deliberation, the last appetite, or aversion, immediately adhering to the action, or to the omission thereof, is that we call the will; the act, not the faculty, of willing. And beasts that have deliberation must necessarily also have will. The definition of the will, given commonly by the Schools, that it is a rational appetite, is not good. For if it were, then could there be no voluntary act against reason. For a voluntary act is that which proceedeth from the will, and no other. But if instead of a rational appetite, we shall say an appetite resulting from a precedent deliberation, then the definition is the same that I have given here. Will, therefore, is the last appetite in deliberating. And though we

Ora, se toda ação for condicionada pela vontade, então, não faz sentido conceber a vontade como um “apetite racional” (*rationall appetite*). Ao contrário, evidencia Hobbes, se entendêssemos a vontade como um “apetite racional” não seria possível conceber como voluntários os atos contra a razão (Cf. Idem., Ibidem. Cap. XXI, pp. 262-263). Sendo assim, a ação realizada por medo ou de alguém que agiu por bravura se dirá igualmente que agiu conforme a vontade, segundo o que lhe pareceu melhor, isto é, o mais “aprazível”, nos seus “respectivos processos deliberativos”¹³¹.

Disso decorre que o medo e a liberdade são, portanto, compatíveis: “como quando alguém atira seus bens no mar com medo de fazer afundar seu barco, podendo recusar a fazê-lo se quiser, tratando-se da ação de alguém que é livre” (Idem, Ibidem, Cap. XXI, pp. 262-263)¹³². Portanto, segue-se que toda ação voluntária que, é de fato realizada, é uma ação livre, ou, da mesma forma, pode-se afirmar que todo ato voluntário é um ato de liberdade (Cf. CHAPPEL, 1999). Além disso, para Hobbes, toda ação realizada por medo deriva de um processo de deliberação: de um momento da liberdade dada na “subjetividade do sujeito” (Cf. BERNARDES, 2002). Por sua vez, este processo (deliberação) pressupõe um estado de indeterminação do sujeito em relação ao fim que determinará ação que pode ser praticada ou omitida. Até que este processo culmine com a efetivação da ação, este estado anterior à ação efetiva é caracterizado como a liberdade propriamente dita.

Sabemos que Hobbes trata a liberdade como um “estado cinético” de um corpo que não se encontra impedido por um obstáculo ou impe-

say in common discourse, a man had a will once to do a thing, that nevertheless he forbore to do; yet that is properly but an inclination, which makes no action voluntary; because the action depends not of it, but of the last inclination, or appetite. For if the intervenient appetites make any action voluntary, then by the same reason all intervenient aversions should make the same action involuntary; and so one and the same action should be both voluntary and involuntary” (Cf. HOBBS, 1968 Cap. VI, p. 127).

131. Cf. “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, 2002b, Cap. XI, p. 84).

132. Dessa forma, obedecer à lei por medo, portanto, não está em desacordo com a liberdade, também a confecção do pacto que constitui o *Commonwealth* não está em desacordo com a liberdade.

dimento externo, como o processo deliberativo constitui-se por um movimento que ocorre no interior da mente humana, isto é, uma cadeia de sentimentos antagônicos relacionados aos desejos e aversões causados por um “objeto de desejo” (Cf. POLIN, 1981). Podemos afirmar, portanto, que enquanto o processo deliberativo não for efetivado, todo homem se encontra da posse de sua liberdade natural¹³³. Nas palavras de Hobbes:

Aquelas ações que se diz que um homem faz sob deliberação, se diz que são voluntárias e realizadas com escolha e eleição, uma vez que a ação voluntária e a ação procedente de uma eleição (*election*) são a mesma coisa; e que falar em um agente voluntário é o mesmo que falar em um agente livre, isto é, uma agente que não chegou ao fim da deliberação (1999, pp. 38-38).

Logo, dizer que alguém age livremente, nos termos de Hobbes, significa o mesmo que dizer que, procedendo segundo a sua vontade, não houve qualquer impedimento interno ou externo para a realização de uma ação¹³⁴.

No entanto, quando uma ação é determinada por uma sensação que preponderou sobre as demais no processo de deliberação, constituindo-se a vontade, isto é, a causa imediata da ação, cessa, portanto, a liberdade do movimento deliberativo de ponderação (HOOD, 1967, p. 152)¹³⁵. Dessa forma, toda deliberação consiste em por fim à liberdade que se tinha de praticar ou evitar uma determinada ação.

133. Cabe lembrar que a concepção hobbesiana de liberdade, em seu sentido geral, baseia-se em conceitos cinéticos (“ausência de oposição de obstáculos”) o que dispensa, em um primeiro momento, qualquer investigação no campo da moral ou da ética.

134. Cf. “It was in his writings on liberty and necessity in 1646 and 1856 that Hobbes gave his fullest exposition of his concept of liberty. All impediments are external; in place of arbitrary impediments there are now cause which take away endeavour. Free and voluntary “are the same thing”, “dependence of action on the will is that which properly and truly is called liberty. To say “that free actions are voluntary; and that will which causes voluntary actions is the last appetite...are no mistake” (HOOD, 1967, p.156).

135. Cf. “Essa sucessão alternada entre o apetite e o medo durante todo o tempo em que temos em nosso poder a ação para fazê-la ou não fazê-la é o que se denomina de deliberação”. Este nome tem sido dado para aquela parte da definição na qual se diz que ela dura enquanto continuar em nosso poder a ação que estamos deliberando. Afinal, já que temos a liberdade de fazer ou de não fazer, a deliberação significa a tomada de nossa liberdade (HOBBS, 2002b, I, Cap. XII, p. 84)

Sobre isso, vejamos a seguinte passagem do *Leviathan*:

Diz-se então que toda a deliberação chega ao fim quando aquilo sobre que se deliberava foi feito ou considerado impossível, pois até esse momento conserva-se a liberdade de fazê-lo ou evitá-lo, conforme aos próprios apetites e aversões (HOBBS, 1968, Cap. VI, p. 127).

É possível compreender tendo como base os argumentos acima, que Hobbes concebe a vontade (ou a ação) como sendo necessária, ou seja, sempre determinada por uma causa anterior. Uma “causa” nos termos de Hobbes, é algo que torna necessária a ocorrência do seu efeito (HOBBS, 1966, I, Cap. IX, art. 2)¹³⁶. Por isso, para este, não se pode conceber que uma “causa” não seja seguida por seus efeitos¹³⁷. Hobbes exemplifica este argumento através da analogia das águas de um rio. De acordo com este exemplo, o movimento das águas de um rio é livre, à medida que seu “transcurso não é obstacularizado”, como também é necessário, assim como um efeito é necessariamente produzido e condicionado por uma

136. Cf. “(...) agents is called its *efficient cause*. The totality of those which are in the patient when an effect is produced is usually called the *material cause*. I say ‘when an effect is produced,’ because when there is no effect, there is no cause either; for nothing can be called a cause, when there is nothing which could be called an effect. The efficient cause and the material cause are partial causes, or parts of the cause which we called *complete* just above. From this it immediately follows that the effect which we expect when there are appropriate agents can be frustrated for lack of an appropriate patient, and when there is an appropriate patient, it can be frustrated for lack of appropriate agents” (HOBBS, 1966, I, Cap. IX, art. 2. Grifo do autor).

137. É importante salientar que Hobbes considera que uma cadeia continua de causas possui Deus como o seu primeiro elo, isto é a primeira de todas as causas. Sobre isto vejamos o que Hobbes diz acerca do papel de Deus em relação a sua concepção de liberdade: “And therefore God, that seeth and disposeth all things, seeth also that the liberty of man in doing what he will is accompanied with the necessity of doing that which God will and no more, nor less. For though men may do many things which God does not command, nor is therefore author of them; yet they can have no passion, nor appetite to anything, of which appetite God’s will is not the cause. And did not His will assure the necessity of man’s will, and consequently of all that on man’s will dependeth, the liberty of men would be a contradiction and impediment to the omnipotence and liberty of God (HOBBS, 1968, Cap. XXI, p. 263).

causa¹³⁸. Da mesma forma, procedem às ações voluntárias, visto que estas são efeitos da vontade e transcorrem livremente, quando ausentes os impedimentos externos¹³⁹.

Nos termos de Hobbes:

A liberdade e a necessidade são compatíveis: tal como as águas não tinham apenas a liberdade, mas também a necessidade de descer pelo canal, assim também as ações humanas que os homens voluntariamente praticam, dado que derivam da sua vontade, derivam da liberdade; ao mesmo tempo em que, dado que os atos da vontade de todo homem, assim como todo desejo e inclinação, derivam de alguma causa, numa cadeia contínua (...) (1968, Cap. XXI, p. 263).

Neste momento, poderíamos fazer a seguinte indagação: se a realidade é concebida dessa forma, isto é, submetida a um determinismo estrito por ocorrências de causa e efeito, em que sentido Hobbes concebe que uma ação seja considerada livre? Ele resolve esta questão pela compatibilização entre liberdade e necessidade. Em *Of Liberty and Necessity* (1654), Hobbes se envolve em uma discussão com o bispo John Bramhall sobre a questão da liberdade e da necessidade. Neste debate, portanto, Hobbes nega a possibilidade de se conceber a liberdade como independente das categorias da causalidade e da necessidade¹⁴⁰.

138. A propósito, em diversas passagens, Hobbes chega a afirmar que nenhuma ação humana é totalmente livre, porquanto não é derivada de uma vontade incondicionada, e sim, apresenta-se condicionada pela ordem causal da natureza. Não haveria, portanto, para este um abismo entre o domínio da ação e os domínios dos eventos naturais.

139. Cf. Segundo Ayer (1984, p. 20) “a liberdade é o oposto de constrangimento, coação e compulsão, insistem os compatibilistas, mas não é o oposto do determinismo. Constrangimento, coação e compulsão atuam contra a nossa vontade, impedindo-nos de escolher ou fazer o que queremos. Em contraste, o determinismo não atua necessariamente contra a nossa vontade, nem nos impede sempre de fazer o que queremos. O determinismo causal, para ser exato, significa que todos os eventos atuais decorrem de eventos anteriores de acordo com leis invariáveis da natureza”.

140. As discussões sobre a liberdade e a necessidade em Hobbes, tem como consequência a sua posição sobre a questão do livre arbítrio (*Freewill*): “And according to this proper and generally received meaning of the word, a freeman is he that, in those things which by his strength and wit he is able to do, is not hindered to do what he has a will to. But when the words free and liberty are applied to anything but bodies, they are abused;

De fato, Hobbes como um materialista (e em alguns casos, intérpretes da sua reflexão filosófica e política apontam-no como um “determinista”) concebe que todas as ocorrências da natureza, inclusive as ações humanas, são efeitos necessários de causas antecedentes¹⁴¹. Bramhall, ao contrário de Hobbes, afirma que algumas ações humanas não são necessitadas por fatores antecedentes, pois estas são ações livres que executamos (TERREL, *op. cit.*, pp. 106-107). Dessa forma, enquanto Bramhall concebe a liberdade como inconsistente com a necessidade, Hobbes, por sua vez, embora conceba que existam ações livres, argumenta que a liberdade é logicamente consistente, e por isso, compatível com a necessidade.

Como vimos anteriormente, na cadeia de sentimentos antagônicos, desejos e aversões sobre um determinado objeto, prevalecem à indeterminação de um sentimento sobre os demais, esta indeterminação é compreendida como a liberdade que todo homem possui em relação a uma determinada causa da sua ação. No entanto, a liberdade compreendida sob este ponto de vista não significa a autonomia da vontade, pois a vontade, como fora explicitado anteriormente, não pode ser concebida como independente das categorias da causalidade e da necessidade.

Desse modo, quando o homem manifesta desejo por algum objeto pelo qual não tinha desejo e vontade antes, a causa desta vontade, diz Bernardes (*op. cit.*, p. 67), “não pode ser à vontade em si mesma, mas alguma outra coisa, ou causa, que atuou sobre ele e do qual ele não têm consciência imediata”. Portanto, a vontade é para Hobbes compatível com a necessidade à medida que está submetida a alterações causadas por ações externas, como o medo e o desejo. A respeito disso, vale

for that which is not subject to motion is not to subject to impediment: and therefore, when it is said, for example, the way is free, no liberty of the way is signified, but of those that walk in it without stop. And when we say a gift is free, there is not meant any liberty of the gift, but of the giver, that was not bound by any law or covenant to give it. So when we speak freely, it is not the liberty of voice, or pronounciation, but of the man, whom no law hath obliged to speak otherwise than he did. Lastly, from the use of the words free will, no liberty can be inferred of the will, desire, or inclination, but the liberty of the man; which consisteth in this, that he finds no stop in doing what he has the will, desire, or inclination to do” (HOBBS, 1968, Cap. XXI, p. 262).

141. É importante lembrar que esta pressuposição de Hobbes reflete a sua compreensão geral da natureza, segundo o qual, como se sabe, está constituída por corpos e movimento e submetida à lei de inércia (Cf. TUCK, 2001, p. 63).

lembrar que as ações dos homens, de uma forma geral, são práticas por medo e, portanto, são ações que estes têm liberdade de não praticar.

Da mesma maneira, o filósofo postula que não é possível conceber uma liberdade da vontade e sim a “liberdade do homem”, que consiste no fato deste não se deparar com algum obstáculo interno ou externo para fazer aquilo que tem vontade e desejo de fazer (Cf. GREEN, 2005)¹⁴². Com base nisso, não há problema algum em admitir que esta liberdade seja atribuída àquele que possui o poder de fazer o que se quer, pois a ação que resulta da deliberação é uma ação de um homem livre. O que não segue daí é que alguém possa significativamente afirmar que pode querer o que quer, ao passo que, ser livre para Hobbes não significa mais do que fazer ou deixar de fazer quando se quer, pois todo “ato é considerado livre à medida que corresponde ao querer” (LOYD, *op. cit.*, pp. 141-142).

De acordo com isto, observa Skinner,

A autonomia do homem consiste em nada mais do que no fato de que seu corpo não seja impedido de agir de acordo com seus poderes. (...) Quando dizemos de alguém que agiu livremente, isto quer simplesmente dizer que ele realizou uma ação que tinha vontade de realizar, e o fez sem estorvo ou impedimento externo. Quando, em contraste, dissermos de alguém que ele carece da liberdade para agir de alguma forma específica, isto quer simplesmente dizer que uma ação ao alcance de seus poderes foi tornada impossível pela intervenção de alguma força externa (1999b, p. 19).

Não é difícil perceber pela passagem citada acima, que a liberdade neste sentido nos remete às discussões sobre a liberdade natural que empreendemos no capítulo anterior. Naquele, destacamos que a possibi-

142. Cf. “The act is free if it is what I willed regardless of why I willed it. Thus Hobbes held that human actions are free even though he denied that there is such thing as free will: every will is caused by desires and inclinations that are, in turn, links in a causal chain that stretches back to God. Again, what happens during my deliberation does not itself bear on my liberty.” (GREEN, 2005, p. 25).

lidade de se pensar a liberdade humana, na reflexão política de Hobbes, possui como condição a ideia de “ausência de impedimentos e obstáculos externos” à utilização irrestrita do poder ou “potência natural” como meio de preservação do movimento natural, ou como um meio de preservação da vida¹⁴³. Dessa forma, a capacidade de utilização irrestrita do poder ou “potência natural”, por parte dos homens, no que concerne à sua autopreservação é o que Hobbes denomina de liberdade natural¹⁴⁴. Portanto, a liberdade natural assim entendida diz respeito a um estado no qual se configura “a ausência absoluta de impedimentos e obstáculos”, sejam estes físicos ou legais, ao emprego legítimo e irrestrito dos “poderes naturais” para a conservação do movimento ou da vida¹⁴⁵.

No entanto, um problema se faz presente no que concerne o meio utilizado para a conservação da vida, uma vez que a liberdade natural compreendida sob o prisma do emprego irrestrito dos “poderes naturais” é absolutamente contraditória com a própria conservação do movimento ou da vida, ao passo que se configura como uma ameaça a esta. Tal contradição pode ser explicada através da aplicação do princípio de inércia aos seres humanos e pelo conceito de direito natural, tal como é explicitado por Hobbes. Sabemos que a aplicação do princípio da inércia aos seres humanos obedece ao seguinte enunciado: todo ser vivo se esforça para perseverar em seu estado de movimento que constitui a sua vida, quando não é submetido a impedimentos e obstáculos que impossibilitem a realização deste fim (Cf. POLIN, *op. cit.*)¹⁴⁶.

Sendo assim, a preservação do movimento ou da vida depende tanto da utilização do poder ou da “potência natural” que todo ser vivo dispõe quanto da “ausência de impedimentos externos” à utilização deste poder. Contudo, Hobbes evidencia que os “poderes naturais” são estritamente finitos, então é de se esperar que todo ser vivo necessite de aumentar

143. Esta questão foi amplamente desenvolvida no capítulo anterior desse trabalho acadêmico.

144. Cf. “O estado dos homens em sua liberdade natural é o estado de guerra” (HOBBS, 2002b, Cap. XIV, p. 96).

145. Este estado de liberdade absoluta é caracterizado por Hobbes de estado de natureza ou, a “condição natural da humanidade”.

146. Ver o capítulo anterior desse trabalho acadêmico.

tanto mais quanto for possível a extensão do seu poder a fim de preservar a sua vida ou o seu movimento. A garantia de atualização do movimento ou da vida somente é possível através do desejo ininterrupto de obter cada vez mais poder (*power after power*), que é a condição de possibilidade da manutenção do movimento ou da vida (Cf. WILSON, 1979).

Entretanto, a possibilidade de obter cada vez mais poder se torna problemática na teoria política de Hobbes, ao passo que é assegurado pelo direito natural o uso legítimo e irrestrito de todos os meios possíveis para preservar o movimento ou a vida. Essa condição assinala Hobbes, predispõe os homens à inimizade, dado que todos tendem a preservar-se aumentando cada vez mais o seu poder. Dessa inimizade nasce a desconfiança, e desta a disposição para a luta, que Hobbes caracteriza como a condição de “guerra de todos contra todos”. Numa situação destas, ele evidencia que a vida e a segurança dos homens estão constantemente ameaçadas, daí, portanto, se deduz a necessidade dos homens de encontrar meios para escapar desta situação paradoxal, inclusive transferindo tais poderes.

Neste tópico, procuramos examinar, a partir das considerações realizadas na seção anterior, as razões pelas quais se originam e procedem as ações humanas. Evidenciamos, desse modo, que as ações humanas procedem dos movimentos voluntários, e que tais movimentos são responsáveis pelo processo de deliberação humana. Discutimos, por sua vez, o papel da vontade em relação às ações voluntárias, evidenciando, sobretudo, como estas ações constituem-se em ações livres, de “agentes livres”. Sendo assim, foi possível indicar como as ações livres, em um estado de liberdade natural, tornam-se um empecilho à conservação da vida e à manutenção da segurança entre os homens.

Natureza humana e estado de natureza: da condição natural da humanidade à necessidade da paz – a liberdade natural e a “guerra de todos contra todos”

A maioria dos intérpretes da reflexão filosófica e política de Hobbes destacam que o postulado do estado de natureza (*status naturalis*) ou “a condição natural da humanidade” (*De statu hominum extra societatem*

civilem) desempenha um papel preponderante na fundamentação da sua teoria política¹⁴⁷. Este argumento é geralmente apresentado com base na demonstração de que este postulado fornece os elementos indispensáveis que justificam racionalmente a necessidade do contrato social como um instrumento de instituição de um poder comum, capaz de garantir a manutenção da vida e a segurança dos homens. Diante disso, tornar-se imprescindível para nossos propósitos evidenciarmos de forma concisa e contextualizada os aspectos que tornam o estado de natureza o modelo teórico que Hobbes utiliza como recurso para fundamentar aquilo que lhe contrapõe o Estado civil.

Contudo, devemos assinalar que nos interessa mais especificamente é evidenciar os principais argumentos que servem como suporte para que Hobbes justifique a necessidade do contrato social e, conseqüentemente, da restrição ou limitação da liberdade natural. Para tanto, é conveniente ressaltar que tais argumentos, nos quais Hobbes se baseia para tal justificação são decorrentes da análise das condições naturais dos homens e da influência das paixões naturais na conduta destes no contexto do estado de natureza.

Dito isso, apontamos como a principal condição natural em que se encontram os homens neste estado aquela que diz respeito à “igualdade de condições”, que resulta na compreensão de que todos os homens são iguais por natureza, e enquanto iguais são capazes de causar um ao outro o maior dos males: a própria morte. Desta condição natural, pode-se deduzir outra, ou seja, a “escassez de bens” (ou de recursos), pelo qual considerando estes como finitos, a busca pelo seu acúmulo engendraria, necessariamente, uma disputa agressiva entre os homens que os julgam necessários para a preservação da sua vida¹⁴⁸. Por outro lado, ainda poderíamos conceber outra condição natural que, talvez seja a mais relevante aos nossos propósitos: o direito que a natureza prescreve a todos em condições iguais de poder fazer o que estiver ao seu alcance a fim de preservar a sua vida.

147. No *De Cive*, Hobbes utiliza a expressão estado de natureza e, no *Leviathan* no capítulo XIII, define este mesmo estado de “condição natural da humanidade”.

148. De acordo com Barbosa Filho (1989, p. 68), “não é absolutamente necessário que a escassez seja dada; é suficiente admitir que seu contrário, a abundância sem limites, não pode ser pressuposta”.

Estas condições naturais são suficientes para demonstrar o que propomos discutir e explicitar, ou seja, a “igualdade de condições” em conjunto à “escassez de bens”, e o “direito sobre todas as coisas” (*jus in omnia*), demonstram a razão pela qual Hobbes concebe a necessidade de restringir ou limitar a liberdade natural. No entanto, consideramos ainda outra causa para a justificação desta necessidade, a evidência de que ao estarem as ações humanas condicionadas por paixões naturais, estas pre-dispõem os homens mais para a insociabilidade e a individualização, ou seja, “o afastamento um do outro pelo usufruto do bem de cada um, do que propriamente para a sociedade” (Cf. ROSENFELD, 1993)¹⁴⁹.

Dadas estas condições naturais, como também as consequências das paixões na conduta humana, evidencia-se o motivo pelo qual o estado de natureza é vislumbrado por Hobbes como um estado iminente de guerra, numa “luta de todos contra todos”. Tal estado é caracterizado por Hobbes, sobretudo, pelo predomínio da busca desenfreada dos homens em adquirir cada vez mais poder motivados por suas paixões e necessidades particulares, sem a consideração com os demais.

Nestas condições, segundo Hobbes, o estado de natureza é um estado de absoluta insegurança, em que não é possível aos homens exercer plenamente a sua liberdade, nem há possibilidade de indústria, o cultivo da terra, a navegação, as construções confortáveis, as artes, letras, nem mesmo a sociedade, nem a distinção entre o meu e o teu, só pertencendo ao homem aquilo que ele é capaz de conseguir enquanto for capaz de conservá-lo. Sendo assim, a vida do homem no estado de natureza para Hobbes é “solitária, pobre, sórdida, brutal e curta” (HOBBS, 1968, Cap. XIII, p. 186). É nestes termos que Hobbes expressa que o “homem torna-se lobo para o próprio homem” (*homo homini lupus*), ou seja, cada homem é para os demais um inimigo em potencial.

Uma vez identificadas as condições naturais que propiciam a compreensão do estado de natureza como um “estado de guerra de todos contra todos”, podemos, enfim, discutir, mais especificamente como estas configuram-se como argumento ou justificativa para a necessidade de restrição ou limitação da liberdade natural. Para nos guiarmos através deste

149. Ver também BOBBIO (1991).

objetivo, comecemos primeiramente em examinar a questão sobre em qual princípio Hobbes se baseia para fundamentar a sua caracterização de estado de natureza. Em outras palavras: o estado de natureza é uma hipótese histórica ou uma hipótese lógica?

A concepção de estado de natureza: hipótese histórica ou hipótese lógica?

Certamente, uma das questões mais fundamentais no que concerne à concepção de estado de natureza em Hobbes, e que muitas vezes é negligenciada pela maioria dos intérpretes da sua reflexão filosófica e política, consiste na problemática sobre em que verdadeiramente está fundamentado o paradigmático estado de natureza. A dificuldade que envolve esta questão é introduzida pelo próprio Hobbes, quando este fornece margem para uma possível dupla interpretação da sua concepção de estado de natureza ou a “condição natural da humanidade”. Com efeito, de um lado, poder-se-ia conceber o estado de natureza como uma abstração lógica, ou um “experimento mental” (ou mesmo uma “hipótese da razão”)¹⁵⁰ deduzido das propriedades inerentes ou naturais dos homens considerados à parte de suas características “socialmente adquiridas”. Por outro lado, em sentido oposto a esta, o estado de natureza poderia ser compreendido como sendo uma condição histórica específica anterior à instituição da sociedade civil (Cf. MACPHERSON, *op. cit.*).

Acreditamos que ao aceitar uma dessas premissas, a hipótese lógica ou a hipótese histórica, como o referencial para a interpretação da concepção de estado de natureza em Hobbes a compreensão deste estado possa sofrer uma substancial modificação. Diante disso, cabe-nos evidenciar cada uma destas premissas e, concluir, qual delas servirá como referencial para o que propomos demonstrar e analisar. Como bem assinalamos anteriormente, com o propósito de conhecer a natureza do *Commonwealth*, isto é, a demonstração das condições em que este é gerado e instituído, que é deste modo, o objetivo principal da teoria política de Hobbes, seria necessário investigar como uma exigência metodológica

150. Trata-se, portanto, da aplicação de Hobbes do método de Galileu à sua filosofia política. Ver o primeiro capítulo deste trabalho.

as suas “causas constitutivas”, pois tudo se compreende melhor através delas. Sendo assim, a natureza humana e suas propriedades específicas serão o primeiro ponto a ser analisado (Cf. ZARKA, 1987).

No *De Corpore* e no Prefácio ao *De Cive*, Hobbes assinala que este procedimento decorre da combinação ou alternância do “método sintético” (compositivo) e do “método analítico” (resolutivo), denominado de método “compositivo-resolutivo” (HOBBS, 2002a, p. 13)¹⁵¹. Tal método é o mesmo empregado por Galileu na física proveniente do modelo geométrico, no qual a sua aplicação à teoria política hobbesiana em concordância com a sua concepção mecanicista, pressupõe o *Commonwealth* como um “ente artificial” ou uma máquina (Cf. 1968, Introduction, p. 81)¹⁵². Assim, tal como um relógio ou uma máquina, que sem desmontá-los não se pode conhecer bem a matéria da qual fora constituída, também a forma como está estruturada e os movimentos de suas peças, Hobbes postula que para fazer uma investigação consistente do *Commonwealth* deve-se proceder da mesma forma.

Nas palavras de Hobbes:

Pois como num relógio, ou em outro pequeno autômato de mesma espécie, a matéria, a figura e o movimento das rodas não podem ser bem compreendidos, a não ser que o desmontemos e consideremos cada parte em separado – da mesma forma, para fazer uma investigação mais aprofundada sobre os direitos dos Estados e os deveres dos súditos, faz-se necessário – não, não chego a falar em desmontá-lo, mas, pelo menos, que sejam consideradas como se estivessem dissolvidos, ou seja: que nós compreendamos corretamente o que é a qualidade da natureza humana, e em que matéria ela é e em quais

151. De acordo com Bobbio (*op. cit.*, p. 76) “é o método que permite enfrentar a investigação das causas partindo dos efeitos conhecidos, ou dos efeitos a partir das causas conhecidas. Com a análise, uma noção é decomposta em seus elementos constitutivos; com a síntese de seus elementos constitutivos, é recomposta em sua unidade. E, observa-se que esses dois processos de composição e de resolução podem ser assimilados às duas operações aritméticas da adição e da subtração, será preciso convir que o raciocínio científico é um cálculo da natureza”.

152. Sobre o uso deste método na reflexão filosófica e política de Hobbes ver: RANGEON (1982), TALASKA (1998) e WATKINS (1965).

não é adequada para estabelecer um governo civil, e como devem dispor-se entre si os homens que pretendem formar um Estado sobre bons alicerces (HOBBS, 2002a, p. 13).

Ora, o que está em evidência neste processo são os “elementos constitutivos” que compõem o *Commonwealth*, e que são o “homem natural”, suas faculdades e propriedades específicas (os movimentos da mente)¹⁵³. Dessa forma, o estado de natureza ou “a condição humana fora da sociedade civil” ocupa exatamente a função compreensiva que o método utilizado por Hobbes exige. Ao proceder conforme os pressupostos de tal método, este inicia a resolução (ou decomposição) do *Commonwealth* tendo em vista a compreensão dos seus “elementos constitutivos”, é, portanto, no contexto do estado de natureza que este deduz poder extrair corretamente como é a natureza do homem, suas faculdades e seu comportamento na ausência de um poder capaz de manter todos os homens em respeito e, demonstrar a partir disso, as condições determinantes pelas quais o *Commonwealth* é instituído. No entanto, um problema se faz presente quanto a isso, pois quando Hobbes remonta o quadro que caracteriza o estado de natureza induz a uma interpretação de que este estado não corresponderia a um “estágio primitivo atravessado pela humanidade antes do processo civilizatório” (BOBBIO, 1991, p. 36). De fato, Hobbes no *Leviathan*, afirma que o “estado de natureza universal” nunca teria predominado efetivamente, embora utilize como ilustração exemplos isolados de povos primitivos para caracterizá-lo:

Poderá porventura pensar-se que nunca existiu um tal tempo, nem uma condição de guerra como esta, e acredito que jamais tenha sido geralmente assim, no mundo inteiro; mas há muitos lugares onde atualmente se vive assim. Porque povos selvagens de muitos lugares da América, com exceção do governo de pequenas famílias,

153. Para Renato Janine Ribeiro, Watkins comete um erro ao defender que a filosofia política de Hobbes reduz a sua complexidade “ao elemento que seria o indivíduo”. Com efeito, para Ribeiro, assim como na física o elementar não é o corpo, mas sim o movimento, na política o que é o mais simples não é o “homem singular”, mas o contrato social. O contrato, para este, não é “uma tese antropológica, duvidosa, mas a condição para a ciência política” (Cf. RIBEIRO, 1984).

cuja concórdia depende da concupiscência natural, não possuem nenhuma espécie de governo, que vivem em nossos dias daquela maneira embrutecida que acima referi (HOBBS, 1968, Cap. XIII, p. 187).

Ora, se o estado de natureza, tal como Hobbes descreve, não corresponde a uma forma histórica específica da humanidade anterior ao estabelecimento da sociedade civil (*societatem civilem*), é concebido como uma hipótese lógica (“experimento mental” ou uma “dedução hipotética”), exigência do método por ele empregado, deduzido das propriedades inerentes à natureza humana, ou nas suas palavras: o estado de natureza é “uma inferência a partir das paixões” (HOBBS, 1968, Cap. XIII, p. 186)¹⁵⁴. Se for assim, podemos conceber que a hipótese do qual Hobbes parte é atemporal e no argumento explicativo da gênese histórica do *Commonwealth*, segundo o prisma do método “compositivo-resolutivo”, não está em questão se por intermédio da resolução do *Commonwealth* nos seus “elementos constitutivos” (os homens) e estes, por sua vez, nas faculdades que os constituem, refere-se a determinadas qualidades específicas dos homens em um contexto histórico definido¹⁵⁵.

154. Cf. “It may seem strange to some man that has not well weighed these things that Nature should thus dissociate and render men apt to invade and destroy one another: and he may therefore, not trusting to this inference, made from the passions, desire perhaps to have the same confirmed by experience. Let him therefore consider with himself: when taking a journey, he arms himself and seeks to go well accompanied; when going to sleep, he locks his doors; when even in his house he locks his chests; and this when he knows there be laws and public officers, armed, to revenge all injuries shall be done him; what opinion he has of his fellow subjects, when he rides armed; of his fellow citizens, when he locks his doors; and of his children, and servants, when he locks his chests. Does he not there as much accuse mankind by his actions as I do by my words? But neither of us accuse man’s nature in it. The desires, and other passions of man, are in themselves no sin. No more are the actions that proceed from those passions till they know a law that forbids them; which till laws be made they cannot know, nor can any law be made till they have agreed upon the person that shall make it” (HOBBS, 1968, Cap. XIII, p. 186) .

155. Contudo, com bem já assinalamos anteriormente, Hobbes fornece margem para uma possível interpretação de que as propriedades relativas à natureza humana que servem de suporte para a inferir o hipotético estado de natureza sejam propriedades ou qualidades dos homens da sua sociedade contemporânea. Esta interpretação possui como o seu principal defensor o intérprete canadense C. B. Macpherson. O argumento de Macpherson pressupõe que o estado de natureza ao contrário do que Hobbes parece

Dessa forma, a hipótese lógica do estado de natureza pressupõe que esta seja formulada independente de qualquer referência à gênese histórica de uma sociedade qualquer, ou seja, de um processo histórico pelo qual esta se engendrou (Cf. VANDERSCHRAAF, 2001).

Neste sentido, Cassirer comenta:

Se Hobbes descreve a transição do Estado natural para o Estado social, não está interessado na origem empírica do Estado. O ponto crucial não é a histórica, mas a validade da ordem social e política. O que interessa somente é a base legal que a teoria do contrato social responde (1976, p. 190).

Ao propor esta independência frente a um contexto histórico definido, Hobbes pensava assim poder fundamentar a sua investigação acerca da gênese do *Commonwealth* em um princípio geral, isto é, em um princípio universal independente de dados historicamente concebidos. Ao proceder dessa forma, a sua teoria política e moral não correria o risco de ser completamente dependente de uma fundamentação que possuísse seus pilares baseados em princípios empíricos que pudessem contrariar

denotar, ainda que fosse resultado puramente de uma hipótese lógica que, prescindisse de todas as propriedades adquiridas pelos homens no decorrer da história, seria resultado da inferência de um tipo de paixão que molda o “homem civilizado”, ou seja, segundo este, aquelas propriedades ou qualidades das quais Hobbes afirma ser inerente à natureza do homem são, na verdade, propriedades ou qualidades dos homens da sociedade civil burguesa então emergente na sua época. Nas palavras de Macpherson (1979, p. 33), “(...) o comportamento humano no modelo de sociedade de Hobbes é, por assim dizer, tão anti-social que, quando Hobbes leva esse comportamento para o estado hipotético de natureza, nesse contexto, esse comportamento pode com facilidade ser tomado erroneamente como uma afirmativa sobre o comportamento dos indivíduos não-sociais. Mas é uma afirmativa sobre o comportamento de indivíduos sociais e civilizados”. No entanto, como observa Carmichael (1983, p. 370), a interpretação de Macpherson teria respaldo somente se reconhecidamente fosse evidenciada a estreita correspondência entre a estrutura social e econômica da Inglaterra do tempo de Hobbes e os pressupostos relativos à natureza humana sob a qual este fundamenta a sua teoria política. Ou seja, para afirmar que as propriedades ou qualidades do qual Hobbes evidencia ser inerente à natureza do homem são propriedades ou qualidades dos homens da sociedade civil burguesa, Macpherson teria que demonstrar e não pressupor que a Inglaterra na época de Hobbes era “essencialmente uma sociedade possessiva de mercado” ou, nas suas próprias palavras, “uma sociedade de mercado burguesa”.

a exigência metodológica por ele adotada. Sendo assim, ao se reportar ao estado de natureza, Hobbes está mais interessado em conceber o homem em um contexto de interação, abstraindo o possível comportamento deste, caso fosse submetido à ausência de um poder comum ou absoluto¹⁵⁶. Ao examinar a natureza humana neste contexto, ou seja, o estado de natureza, Hobbes pretende apresentar as definições e os conceitos pelos quais se poderia demonstrar a instituição do *Commonwealth* em um modo como este entende serem as condições da gênese possível, e não como realmente é necessário ser (Cf. MONZANI, 1985).

É, portanto, neste sentido que, segundo Goldschmidt (1983, p. 185), “o estado de natureza apresentaria tanto um caráter etiológico, quanto paradigmático e exegético em relação à sociedade civil”. Assim para este, tal estado seria “etiológico” em relação ao Estado civil, à medida que em sua inconveniência se destaca como inferior ao Estado civil, fornecendo os motivos suficientes ou as causas que pressupõem os homens a abandoná-lo. Por outro lado, seria “paradigmático” não apenas por apresentar as causas que conduzem à instituição da sociedade civil, e sim por conter as regras que servem de modelo para esta, ou seja, a lei e o direito natural. Uma vez que no estado de natureza a lei e o direito, segundo Goldschmidt, podem ser integral e aplicados de forma segura, residindo precisamente nesse fato, a absoluta inconveniência de tal estado (Cf. HONDA, 2004).

Ainda para este, haveria uma estreita relação entre as “funções etiológica e a paradigmática do estado de natureza” quanto ao Estado civil, não apenas porque a insuficiência do primeiro seria o bastante para fornecer os motivos suficientes que pressupõem os homens a abandoná-lo, mas acima de tudo porque “tais motivos permaneceriam cegos e impotentes, se não houvesse aí normas (deveres e direitos) que lhes farão tomar consciência dessa imperfeição” (GOLDSCHIMIDT, *op. cit.*). Em decorrência disso, Goldschmidt afirma ser o estado de natureza “exegético” em relação ao Estado civil, à medida que o estado de natureza demonstra e explica a causalidade e a finalidade do último, ou seja, o estado de natureza constitui o princípio do Estado civil, uma vez que “todo princípio é princípio de alguma coisa” (ARISTÓTELES *apud* GOLDSCHIMIDT, *op. cit.*, p. 185).

156. Poderíamos dizer que tal “poder comum ou absoluto” seria o *Commonwealth* hobbesiano, ou mesmo a sua soberania ilimitada.

Enfim, o papel reservado por Hobbes ao estado de natureza é de ordem teórica e não histórica como atesta o procedimento metodológico que ele utiliza, à proporção que ao contrapô-lo ao Estado civil, ele não está comparando-o às diferentes fases da história da humanidade, nem ao menos referindo às propriedades inerentes à natureza humana de que trata, sejam propriedades ou qualidades dos homens de uma sociedade específica. O que, portanto, Hobbes propõe é uma compreensão da natureza humana em oposição à concepção clássica proveniente de Aristóteles (e da tradição aristotélica), segundo o qual o homem é, devido à sua natureza, um “animal político” (*zoon politikón*) determinado por um instinto gregário que o conduz espontaneamente a conviver com seus semelhantes (Cf. ROSENFELD, *op. cit.*).

A condição natural dos homens: a crítica ao “*zoon politikón*” aristotélico

Sabemos que a o exame proposto por Hobbes acerca da natureza humana ocorre em dois planos que, de certa forma, se complementam. Assim, Hobbes ao partir dos primeiros indícios de movimento do homem, em relação ao conhecimento das paixões e outras faculdades humanas, objetiva demonstrar, em um segundo momento, como estas paixões e faculdades determinam o comportamento inevitável do homem em relação aos outros homens, quando removida a obrigação do cumprimento da lei e dos contratos (o estado de natureza) (Cf. MACPHERSON, *op. cit.*).

Através do modo como concebe o comportamento dos homens no estado de natureza, Hobbes caracterizará a natureza do “homem natural” no plano de interação a partir de dois predicados fundamentais: (a) o primeiro, decorrente da igualdade de condições, é a cobiça natural dos homens proveniente das suas paixões; (b) o segundo, é o desejo que cada homem possui de evitar a morte como o maior dos males da natureza. (1) O primeiro predicado que caracteriza o homem natural “abarca o uso desregrado que faz do seu derredor”, procurando decidir a ferro e fogo a questão do “meu” e do “teu” a seu favor, ignorando, acima de tudo, qualquer prescrição normativa.

Segundo Hobbes, a cobiça humana não conhece limites naturais, de modo que a pergunta acerca do que pertence a um ou a outro homem é decidida pelo poder que cada homem consegue exercer sobre seus semelhantes. (2) O segundo predicado explicita a racionalidade da conduta dos homens no estado de natureza, em que estes violam a palavra dada, quebram acordos ocasionais e “se agriem reciprocamente ao passo que não são capazes de descobrir como irão agir e reagir seus semelhantes em cada momento, razão pela qual é melhor o ataque do que ser atacado” (ROSENFELD, *op. cit.*, p. 25).

Tal caracterização da natureza humana já é suficiente para inferirmos que por natureza o homem hobbessiano tende para a associabilidade mais do que para sociabilidade. Esta pressuposição é perfeitamente justificável, pelo fato de que, sendo os homens naturalmente iguais e detentores dos mesmos direitos, dificilmente os homens poderiam estabelecer naturalmente uma sociabilidade estável de maneira a garantir uma convivência pacífica sem causar danos uns aos outros.

Citemos Hobbes:

(...) os homens não tiram prazer algum da companhia um dos outros (e sim, pelo contrário, um enorme desprazer), quando não existe um poder capaz de manter a todos em respeito. Porque cada um pretende que seu companheiro lhe atribua o mesmo valor que ele se atribui a si próprio e, na presença de todos os sinais de desprezo ou subestimação, naturalmente se esforça, na medida em que tal se atreva (o que, entre os que não tem um poder comum capaz de submeter a todos, vai suficientemente longe para levá-los a destruir-se uns aos outros), por arrancar de seus contendores a atribuição de maior valor, causando-lhes dano e dos outros também, através do exemplo (1968, Cap. XIII, p. 185).

Dessa forma, é possível conceber que Hobbes empreende uma caracterização da natureza humana em oposição à concepção clássica ou aristotélica, segundo a qual o homem é, devido à sua natureza, um “animal político” (*zoon politikón*) determinado por um instinto gregário que o conduz espontaneamente a conviver com seus semelhantes. Vejamos, portanto, como Aristóteles apresenta esta concepção para a partir desta,

mostrarmos como Hobbes desenvolve a sua crítica ao modelo de homem, tal como é concebido pela tradição aristotélica¹⁵⁷.

Na *Política*¹⁵⁸, Aristóteles afirma ser a pólis (a cidade-estado grega) resultante de uma série de associações naturais, ou seja, como resultado de um processo natural de desenvolvimento, “tão natural como a união de homem e da mulher – com fim de preservar a espécie” (ARISTÓTELES, 1997, I, Cap. 2, 1253b, p. 17). Uma associação humana qualquer é, segundo este, um todo composto por pelo menos mais de um indivíduo, que tem como fim um determinado bem. Como afirma Boutroux (1998, p.121), “em Aristóteles, segundo a ordem do tempo, a primeira destas associações corresponderia à família (*oikía*), que é, portanto, a união natural do homem e da mulher em vista de satisfazer a “necessidades cotidianas”¹⁵⁹.

Em seguida, tendo em vista a natureza processual, que concerne às associações humanas, Aristóteles concebe outra forma de associação, esta, portanto, proveniente da união de diversas famílias para suprir necessidades que não se limitam à vida cotidiana, a qual denomina de aldeia (*kóme*), cuja forma mais natural parece ser a de uma “colônia de famílias”. Por fim, Aristóteles caracteriza a maior de todas as associações, que “inclui em si todas as demais”, tendo em vista o maior de todos os bens. Esta associação, que resulta na cidade (*pólis*), Aristóteles a denomina de “associação (ou comunidade) política”.

157. De acordo com Barker (1947, p. 158), não “é [tanto] Aristóteles, mas os aristotélicos da Idade Média que Hobbes condena”.

158. No original em grego Πολιτικά Α., no entanto utilizaremos o título desta obra, tal como a sua tradução em latim: *Política*.

159. Cf “Assim, a associação estabelecida pela natureza para a satisfação das necessidades cotidianas é a família, cujos membros Carondas denomina *homosipýous* (que tiram o pão da mesma arca) e Epimênides de Creta, *homocárous* (que comem na mesma manjedoura)”. Tal concepção evolutiva baseia-se no princípio naturalista de Aristóteles. Com efeito, segundo Vilani, no pensamento do Estagirita, os elementos evoluem do mais simples ao mais complexo e perfeito. Somente nos estágios mais evoluídos, quando as coisas adquirem o seu grau de complexidade maior, é que se expressa e transparece sua natureza autêntica. As comunidades humanas evoluem e, à medida que progridem, vão explicitando sua natureza intrínseca. Na forma social mais primitiva já estão presentes seus elementos naturais, mas somente quando as comunidades adquirem formas mais evoluídas, desenvolvem as capacidades mais altas de sua própria natureza (VILANI, 2000, p.47).

(...) A comunidade formada por muitas aldeias é a cidade (*pólis*) definitiva; da qual se pode dizer que atinge desde então a completa auto-suficiência (*autarkéias*). Surgindo para permitir viver (*tôu zên*), ela existe para permitir viver bem (*tôu êu zên*). Portanto, se as primeiras comunidades são um fato da natureza, também o é a cidade, porque ela é o fim daquelas comunidades, e a natureza de uma coisa é o seu fim: aquilo que cada coisa se torna quanto atinge seu completo desenvolvimento, nós chamamos de natureza daquela coisa, quer se trate de um homem, de um cavalo ou de uma família (ARISTÓTELES, 1997, I, Cap. I, 1253a, p. 15).

De fato, Aristóteles define a cidade como a forma última do processo natural concernente à associação humana, pois é aquela que pode permitir aos homens uma “vida melhor”, isto é, uma “vida com qualidade”¹⁶⁰. Disto resultam duas consequências quase imediatas sobre esta questão: a cidade existe naturalmente e o homem vive por natureza em cidades. Tais considerações ficam patentes na seguinte passagem da *Política*:

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

Com efeito, em Aristóteles o conceito de *pólis* está associado aos fins que a totalidade do gênero humano deve ter em vista e aos meios que a

160. Pois para Aristóteles, o objetivo maior das associações que resultam na cidade é, portanto, a promoção da vida, ou seja, seu fim é o de permitir aos homens uma “boa vida”. Se for assim, a maior de todos os bens a que este deve visar, a maior de todas as associações humanas é a vida dos homens que a constituem. Não apenas uma mera vida, mas uma vida com “qualidade”, ou seja, uma “boa vida”. Contudo, o fim de cada homem na cidade que é a manutenção da “qualidade” de sua própria vida depende, portanto, que os homens atinjam seu próprio fim, que é o seu bem principal, a saber, a sua auto-suficiência, ou seja, ao contrário do homem, a cidade tem que ser um fim em si mesmo (Cf. ARISTÓTELES, 1997).

razão indica para a consecução de tais fins¹⁶¹. São os dois primeiros capítulos da *Política* que estabelecem os fundamentos de toda a teoria política aristotélica. Nestes, Aristóteles esboça seu raciocínio cujo suporte e consequências são desenvolvidas no conjunto dos outros capítulos do seu tratado político e, além disto, estes capítulos anunciam a sua conclusão geral que é a tese dominante que norteia toda a *Política*.

Citemos Aristóteles:

Vemos que toda cidade é uma espécie de associação, e toda associação se forma com vistas a algum bem, pois todas as ações de todos os homens são praticadas com vistas ao que lhes parece um bem; se todas as comunidades visam a algum bem, é evidente que a mais importante de todas elas e que inclui todas as outras tem mais que todas este objetivo e visa ao mais importante de todos os bens; ela se chama cidade e é a associação política. (ARISTÓTELES, 1997, I, Cap. I, 1252 a, p.13).

Tal conclusão que caracteriza a cidade (*pólis*) como uma associação que possui por finalidade o soberano bem, fundamenta-se, como se pode observar, em três premissas: a) que a cidade é um certo tipo de associação; b) que toda associação é constituída em vista de um certo bem; c) que de todas as associações, a cidade é a mais “importante” (a “soberana comunidade”) é aquela que inclui todas as outras¹⁶². Disto se depreende

161. Vale ressaltar que segundo Backer (*op. cit.*, p. 219), “(..) a maneira que de conceber a cidade (*pólis*), assim como todas as outras coisas, deriva de sua maneira de ver o mundo, pois a sua visão de mundo é teleológica: todas as coisas são vistas como [se dirigindo] na direção a um determinado fim”.

162. Cf. Disto deriva o elemento fundamental da ontologia aristotélica que Francis Wolff caracteriza da seguinte forma: “um homem, uma comunidade, um ser qualquer serão felizes somente se puderem se bastar a si mesmos, isto é, se encontrarem em si mesmo aquilo com que sejam eles mesmos, serem sem ter necessidade de nada. Ninguém é plenamente, se lhe faltar alguma coisa, se não for plenamente. Um homem sozinho é “carente”. Não pode ser. Carece dos outros, porque carece de tudo. Os homens, seres “de carência”, podem juntos se completar com aquilo que lhes falta. O homem não pode ser, e, portanto não pode ser homem, se não for pela e na comunidade. A comunidade política sendo aquela que não carece de nada, é a única a plenamente ser. Portanto, é somente por ela que o homem é plenamente: é na cidade e pela cidade que o homem é homem” (WOLFF, 1999, pp. 70-71).

facilmente que o bem próprio visado por esta associação soberana é o “bem soberano”¹⁶³. Segundo Francis Wolff, esta tese é fundamental.

Para este, ela distingue Aristóteles de todos seus predecessores, visto que em vez de justificar a cidade por razões gerais comuns a qualquer associação, atribui a cada tipo de associação uma razão de ser própria e confere assim à política uma esfera singular. Em vez de atribuir à cidade a mais baixa das finalidades, ou, ao menos, a justificação mínima (a associação política é necessária porque é necessário afinal viver, no sentido de sobreviver, isto é, ajudar-se mutuamente), Aristóteles confere-lhe desde logo a finalidade mais elevada: se os homens vivem em cidades, não o fazem somente por não poderem evitá-lo, mas para atingir o mais alto, “o maior dos bens” (WOLFF, 1999, p. 36).

Ainda que a cidade seja constituída naturalmente, isto não significa que a natureza a produza espontaneamente. As associações humanas possuem como fim um determinado bem, pois, segundo Aristóteles, todas as ações humanas são realizadas em vistas a algo “que lhes parece ser bom”. Logo, aquele que se associa a um outro possui em vista um bem para si com essa associação. No entanto, esta associação é, segundo Aristóteles, consequência de um impulso natural, um instinto, que naturalmente conduz os homens a este fim tendo em vista a uma “boa vida”. Em outras palavras, enquanto natural, as associações humanas em Aristóteles possuem um fim, como tudo na natureza, tendem a um fim considerado “bom”, é nesse sentido que a cidade é considerada para o Estagirita como resultante de um processo último das associações humanas no qual os homens atingiriam a realização do fim maior que perseguem: a “boa vida”.

Sobre isto, citamos Aristóteles:

Essas considerações tornam evidente que a cidade é uma realidade natural e que o homem é, por natureza, um animal político (*politi-*

163. Cf. “Porque a autarquia, à qual a cidade permite que se alce, supõe satisfeitas todas as necessidades da vida, é sinônimo de vida perfeita e de felicidade: Uma cidade é uma comunidade de clãs e povoados para uma vida perfeita e independente, e esta em nossa opinião é a maneira feliz e nobiliante de viver” (ARISTÓTELES, 1997, III, Cap. V, 1281a, p.94).

kón zôon). E aquele que, por natureza e não por mero acidente, não faz parte de uma cidade é ou um ser degradado ou um ser superior ao homem; ele é como aquele a quem Homero censura por ser sem clã, sem lei e sem lar”; um tal homem é, por natureza, ávido de combates, e é como uma peça isolada no jogo de damas. É evidente, assim, a razão pela qual o homem é um animal político em grau maior que as abelhas ou todos os outros animais que vivem reunidos (*op. cit.*, I, Cap. I, 1252a, p. 13):.

Contudo, o naturalismo desse processo assenta, antes de tudo, na espontaneidade da gênese da cidade a partir dos agrupamentos que a integram, movidos pelo objetivo de obter o que se lhes apresenta como bem¹⁶⁴. Dessa forma, o naturalismo subjacente à formação da *pólis* explica-se, ainda, pela realidade desta enquanto “comunidade de cidadãos”, de modo que a respectiva natureza se confunde com a dos seus membros. Com efeito, neste sentido os homens não se definem como meros “animais gregários”, mas são por natureza “animais políticos”. Isto significa que para realizar as suas potencialidades específicas, os homens necessitam viver com os seus semelhantes numa comunidade ordenada ou submetida às leis e à justiça (ARISTÓTELES, *op. cit.*, I, Cap. I, 1253a, p.15)¹⁶⁵.

164. Convém ressaltar que a discussão sobre a naturalidade ou espontaneidade da gênese da cidade (*pólis*) enseja uma explanação sucinta entre o caráter natural e o caráter necessário inseridos na argumentação de Aristóteles. No entanto, por motivos de delimitação e, em conformidade com a questão norteadora abordada nesta seção, preferimos não adentrarmos no cerne desta problemática.

165. Segundo Castro Henriques (1998 pp.17-38), “É necessário ter presente esta perspectiva global de Aristóteles; a natureza de qualquer realidade seja criatura viva, instrumento ou comunidade, deve ser procurada num fundamento, apresentado como causa, princípio ou finalidade. A natureza do indivíduo humano só é realizável através da comunidade social e política. O indivíduo isolado torna-se insociável e apolítico, comportando-se “como um deus ou uma besta” (I,2,1253a29). A *pólis* é, em parte, um processo biológico, em parte um processo da liberdade humana. O homem não é um animal gregário (*age-laion zoon*) mas um *politikon zoon* porque a comunidade assenta no discernimento do bem e do mal. E ao afirmar que “quem primeiro a estabeleceu foi causa (*aitia*) de grandes benefícios” (1253a30-31), Aristóteles situa a evolução da cidade no quadro da história. O impulso inicial do fundador e o processo político do legislador são tão decisivos quanto o processo orgânico de crescimento da cidade. A metafísica das causas, dos princípios e das finalidades não impede a livre intervenção do sujeito humano”.

Munidos desses referenciais conceituais sobre a “teoria política aristotélica”, podemos, conseqüentemente, explorar a crítica hobbesiana ao modelo de homem, tal como é compreendido por Aristóteles. Entretanto, a nossa explicação deve ser entendida no contexto de uma discussão que nos remeta diretamente à argumentação de Hobbes acerca da necessidade do contrato social. Sendo assim, primeiramente, é preciso ressaltar que, segundo Hobbes, Aristóteles parte de um axioma falso para deduzir a necessidade do Estado, pois este se sustenta teoricamente na medida em que não está de acordo com a realidade: “A maioria dos homens que escreveram sobre o Estado (*Commonwealth*)”, observa o filósofo, “supõe ou exige ou nos pede que acreditemos que o homem seja uma criatura por natureza apta à vida em sociedade” (HOBBS, 2002a, pp. 25-26). Para Hobbes, o erro de Aristóteles consiste numa contemplação superficial da natureza humana. Esta contemplação superficial impede, de certa forma, afirma Ribeiro (1989, pp. 57-58), “de identificar onde está o conflito, e de contê-lo”.

Sobre isto, vejamos a seguinte passagem:

Apesar de muito difundida, é ainda assim falso; trata-se de um erro resultante de uma análise muito superficial da natureza humana, pois, ao analisarmos mais apuradamente as razões que levam os homens a se agregarem em sociedade e a se deleitarem na companhia uns dos outros, descobriremos que isso não ocorre necessariamente, mas sim por causalidade (HOBBS, 2002a, p. 26).

Adverso a esta pressuposição, Hobbes fornece uma prova contrária quando argumenta: “se os homens se amassem reciprocamente graças à sua natureza, isto é, devido ao fato de serem homens, seria inexplicável por que não amam cada semelhante de forma igual, já que todos são igualmente homens” (Idem., Ibidem.). Assim para este, “as razões pelas quais os homens se associam uns com os outros só se tornam claras ao observar o que fazem depois de se haverem congregado em sociedade” (Idem., Ibidem.). Hobbes, após explicitar que há seres vivos como as abelhas e as formigas que, vivendo socialmente umas com as outras, possuem seus juízos e desejos particulares e dispõem de outro meio afora

sua linguagem, por meio da qual indicam umas as outras o que consideram o mais adequado para o “bem comum”, no *Leviathan*, Hobbes, fornece “seis razões” pelas quais esses animais não servem como modelo para o convívio humano¹⁶⁶.

Nas palavras de Hobbes:

Primeiro, os homens estão sempre envolvidos numa competição pela honra e pela dignidade¹⁶⁷.

Segundo, entre essas criaturas não há diferença entre bem comum e bem individual¹⁶⁸.

Terceiro, à diferença do homem, essas criaturas não possuem o uso da razão e não vêem nem julgam ver qualquer erro na administração de sua existência comum¹⁶⁹.

Quarto, essas criaturas, embora sejam capazes de um certo uso da voz, para dar a conhecer umas às outras seus desejos e outras afecções, carecem daquela arte das palavras que alguns homens são capazes de apresentar aos outros o que é bom sob aparência do mal, e o que é mau sob aparência de bem.

Quinto, as criaturas irracionais são incapazes de distinguir entre ‘injúria’ e ‘dano’. Conseqüentemente, basta que estejam satisfeitas para nunca se ofenderem com seus semelhantes¹⁷⁰.

Por último, o acordo vigente entre essas criaturas é natural, ao

166. No *De Cive*, Hobbes expõe esta questão da seguinte forma: “Aristóteles conclui, entre os animais a quem chama políticos, não apenas o homem, mas diversos outros – como a formiga, a abelha etc. – que, embora careçam da razão, pela qual poderiam contratar e submeter-se ao governo (...)” (2002a, p. 94).

167. “Isso não acontece com essas criaturas. Devido a isso surgem entre os homens a inveja e o ódio, e finalmente a guerra, ao passo que entre aquelas criaturas tal não acontece” (*Leviathan*, 1968, Cap. XVII, p. 225-226).

168. “Como por natureza tendem ao bem individual, acabam por promover o bem comum. Mas o homem só encontra a felicidade na comparação com outros homens, e só consegue tirar prazer do que é eminente”. (Idem., *Ibidem.*).

169. “Ao contrário, entre os homens são em grande número os que julgam mais sábios e mais capacitados que os outros para o poder público” (Idem., *Ibidem.*).

170. “O homem é, pelo contrário, tanto mais implicativo quanto mais satisfeito se sente, pois nesse caso que tende mais a exibir sua sabedoria e a controlar as ações dos que governam o Estado (*Commonwealth*)” (Idem., *Ibidem.*).

passo que o dos homens surge apenas por algum pacto, ou seja, artificialmente¹⁷¹. (1968, Cap. XVII, p. 225-226. O grifo é nosso).

Diante desta lista, na qual Hobbes contrasta a sociabilidade humana com a sociabilidade animal, podemos inferir, através da sua demonstração, que a sociabilidade humana é bastante diferente da “sociabilidade natural”, uma vez que mesmo com os desvios do comportamento animal, estes não deixam de perseguir um fim comum, enquanto que a conduta humana tende naturalmente para a desagregação.

Além disso, os desvios dos homens, ao contrário dos animais, adquirem rapidamente o caráter de lutas e querelas que acabam por terminar em uma “guerra de todos contra todos”, colocando, portanto, em questão a “própria sociabilidade humana” (ROSENFELD, *op. cit.*, p. 26). Tendo em vista os argumentos aludidos anteriormente, bem como aqueles expostos ao longo desta seção, torna-se possível afirmar que para Hobbes a sociabilidade humana não é natural, mas sim política, na medida em que a associação entre os homens ocorre por acidente (*by accident*), e não por uma disposição necessária da natureza¹⁷². Logo, se deduz a exigência de uma instância de poder que seja capaz de assegurar aos homens uma sociabilidade tal, mesmo que não seja natural, a fim de que os uma pela força ou pelo poder (Cf. GLOVER, 1966).

Desse modo, cabe-nos neste momento destacar os argumentos fundamentais da “teoria política aristotélica” em relação à teoria política de Hobbes. Trata-se, portanto, de evidenciar as diferenças argumentativas entre os dois filósofos em questão, comparando os princípios gerais da teoria política de um em contraposição à do outro.

171. “Portanto, não é de se admirar que seja necessária alguma coisa mais, além de um pacto, para tomar constante e duradouro seu acordo, ou seja, um poder comum que os mantenha em respeito, e que dirija suas ações no sentido do benefício comum” (Idem., *Ibidem.*).

172. Para Lebrun (1984, p. 38) “é nesse ponto remoto que principia a nossa modernidade: quando a comunidade não mais é entendida como congregação de homens que são diretamente encarregados de zelar pelo funcionamento do Todo, mas como uma congregação de homens (*societas*), a quem seus próprios afazeres ocupam do Todo, e que, por isso, devem ser protegidos pela instância política, em vez de participarem dela”.

- 1) Enquanto Aristóteles parte de uma associação natural originária, isto é, a família como uma forma específica e histórica da sociedade humana, Hobbes pressupõe como fundamento do *Commonwealth* o estado de natureza, ou seja, uma forma de estado anterior à sociedade civil, mas que, de certa forma, não possui correspondência com nenhuma forma específica e histórica de sociedade humana;
- 2) Se para Aristóteles entre a associação originária, ou seja, a família, e a maior de todas as associações, a cidade, há uma relação de continuidade ou progressão, no sentido de que a passagem de uma para outra seja compreendida como fases intermediárias, não há sentido em dizer que a cidade seja uma antítese do estado “pré-político”, mas como um resultado natural e último das associações anteriores. Em Hobbes, ao contrário, entre o estado de natureza e a sociedade civil, há, portanto, uma relação de contraposição, à medida que sociedade civil se origina em oposição ao estado de natureza;
- 3) Enquanto que para Aristóteles a associação originária é do tipo que os homens que a compõem não vivem isolados, mas, sobretudo, reunidos em grupos organizados, como por exemplo, uma reunião de famílias, para Hobbes, os homens no contexto do estado de natureza são essencialmente não associados e, por isso, há hostilidade e medo entre estes;
- 4) Em Aristóteles os homens vivem desde o seu nascimento no interior da família, de modo que esta não é compreendida através de relações de liberdade e igualdade originária, mas como relações que existem tal como nas sociedades hierárquicas, isto é, superior e inferior, como por exemplo: o pai e filho. Ao contrário, Hobbes, concebe os homens no estado de natureza livres e iguais uns em relação aos outros, isto explica porque o estado de natureza é compreendido como um estado onde impera a liberdade absoluta e do mesmo modo uma igualdade sem limites¹⁷³;
- 5) Enquanto que para Aristóteles a passagem de uma associação para outra é reconhecidamente natural, à medida que ocorre como

173. Vale lembrar que identificamos o estado de natureza como um estado ideal onde a liberdade é absoluta, ou seja, um estado onde não há quaisquer impedimentos e obstáculos a utilização do “poder natural” dos homens.

efeito de causas naturais. Em Hobbes, a passagem do estado de natureza para a sociedade civil não ocorre naturalmente, mas por mera convenção entre os homens.

6) Em Aristóteles, o que fundamenta a associação política não é o consenso entre os homens, mas devido à própria naturalidade do processo. Enquanto que para Hobbes, o que legitima a sociedade civil será o consenso, ou melhor, o contrato social¹⁷⁴.

A comparação entre as duas teorias políticas, isto é, a de Aristóteles e Hobbes, evidencia claramente a refutação de Hobbes à concepção Aristotélica de natureza humana. Embora ambos os filósofos considerem os homens em relações uns com os outros, a perspectiva hobbesiana avalia a natureza do homem natural de forma absolutamente negativa, ao passo que atribui a sua natureza atributos que os caracterizam em um formato de ferocidade e egoísmo, evidenciando o que há de mais universal nestes, advém, sobretudo, da cobiça natural de cada um proveniente de suas paixões naturais.

Desta perspectiva da natureza humana, conclui-se, portanto, segundo Hobbes, que os homens na ausência de um poder comum que os mantenha em respeito mútuo, estes se encontram em uma situação de “guerra de todos contra todos”. Nestes termos, é necessário qualificarmos o contexto deste “estado de guerra” na visão de Hobbes a fim de evitar falsas interpretações que nos induziriam à obtenção de uma conclusão inadequada sobre o seu argumento.

Direito natural e liberdade natural: o postulado da igualdade e o “estado de guerra de todos contra todos”

Afirmamos anteriormente que o estado de natureza para Hobbes é um estado de “guerra de todos contra todos”, no sentido de que para este as relações entre os homens caracterizam-se pela hostilidade e pelo medo constante. No entanto, o termo “guerra” aí evidenciado, indica mais ausência de paz do que um “estado de conflito empiricamente dado”. Sendo

174. É preciso ressaltar que devo a formulação deste contraste de pensamento (ou teorias) entre os dois filósofos em questão, à leitura de Bobbio (1991).

assim, a natureza da guerra não consiste em uma luta real, nem se trata de uma descrição de uma série de batalhas, mas sim um “estado de conflito possível”, ou seja, a evidência de uma potencial disposição agressiva que cada homem representa para o seu semelhante¹⁷⁵. Na verdade, o “estado de guerra” é, para Hobbes, o espaço e o tempo em que os homens se encontram em um “estado de hostilidade potencial”, no qual o reconhecimento de uma disposição para tal guerra é latente enquanto não há garantia do contrário, ou seja, da paz entre os homens.

Sobre isso, Hobbes, em *The Elements of Law*, comenta da seguinte forma:

Considerando então a ofensividade da natureza dos homens com os outros, deve-se acrescentar um direito de todos os homens a todas as coisas, segundo o qual um homem invade com direito, e outro homem com direito resiste, e os homens vivem assim em perpétua difidência, e estudam como devem se preocupar uns com os outros. 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 (2002b, I, Cap. XIV, p. 96).

175. Cf. “Hereby it is manifest that during the time men live without a common power to keep them all in awe, they are in that condition which is called war; and such a war as is of every man against every man. For war consisteth not in battle only, or the act of fighting, but in a tract of time, wherein the will to contend by battle is sufficiently known: and therefore the notion of time is to be considered in the nature of war, as it is in the nature of weather. For as the nature of foul weather lieth not in a shower or two of rain, but in an inclination thereto of many days together: so the nature of war consisteth not in actual fighting, but in the known disposition thereto during all the time there is no assurance to the contrary. All other time is peace. Whatsoever therefore is consequent to a time of war, where every man is enemy to every man, the same consequent to the time wherein men live without other security than what their own strength and their own invention shall furnish them withal. In such condition there is no place for industry, because the fruit thereof is uncertain: and consequently no culture of the earth; no navigation, nor use of the commodities that may be imported by sea; no commodious building; no instruments of moving and removing such things as require much force; no knowledge of the face of the earth; no account of time; no arts; no letters; no society; and which is worst of all, continual fear, and danger of violent death; and the life of man, solitary, poor, nasty, brutish, and short (HOBBS, 1968, Cap. XIII, p. 186).

E no *De Cive*, faz a seguinte observação:

É fácil julgar como uma guerra perpétua é inadequada à conservação, quer da espécie humana, quer de cada homem individualmente considerado. É ela é perpétua por sua própria natureza, porque, dada a igualdade dos que se batem, a ela não pode se pôr como através da vitória; pois nesse estado o vencedor está sujeito a tanto que deveria considerar-se um milagre se alguém, fosse o mesmo mais forte de todos, conseguisse cerrar os olhos entrado nos anos e em idade proevcta (2002a, p. 34).

Tal observação reforça a tese de que tal estado apresenta-se para Hobbes não somente como um inconveniente, mas ainda como absolutamente inviável. Inviabilidade esta, decorrente das próprias contradições nela implicadas de maneira que o “estado de guerra”, em última instância, impossibilita a própria preservação da vida e a segurança entre os homens. No entanto, é oportuno compreendermos as razões que conduzem os homens a um “estado de guerra”, trata-se, portanto, de examinarmos as causas que determinam a configuração desta situação em que o comportamento dos homens é caracterizado por um “conflito potencial”.

O postulado da igualdade e as causas do “estado de guerra”: a inviabilidade da liberdade natural e a autoconservação humana

Segundo Hobbes, o “conflito potencial” que circunscreve o estado de natureza se nutre de três ingredientes principais provenientes da natureza humana: “a competição, a desconfiança e a glória” (1968, Cap. XIII, p. 185)¹⁷⁶. A primeira causa do conflito evidenciada na natureza do homem

176. De acordo com Macpherson (*op. cit.*, p. 36), “Semelhantemente, no *Leviatã*, ele [Hobbes] usa “a condição natural da humanidade” para intitular seu capítulo; começa por uma discussão da condição natural dos homens em todas as circunstâncias (suas igualdade, competição, desconfiança e vaidade naturais), pelas quais encontra “na natureza do homem” as três causas do conflito, sem usar nenhuma expressão especial para esta condição: mostra então que os homens não tiveram acima deles nenhum poder público, devem estar na condição bruta, que chama de “tempo de condição de guerra”.

natural é a competição que conduz os homens a atacarem uns aos outros em vista do lucro. A competição faz os homens, segundo Hobbes, usarem a violência para dominarem o maior número possível de pessoas, subjugando-as até que não haja nenhum outro poder para ameaçá-lo.

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, esta desconfiança faz com que os homens desenvolvam “mecanismos antecipatórios” de ataque e defesa, mecanismos estes que servirão 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 (Cf. KAVKA, 1983a). 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 poder¹⁷⁷.

Embora Hobbes assinale e enfatize a competição, a desconfiança e a glória como os fatores condicionantes do “conflito potencial” entre os homens, ou seja, “a guerra de todos contra todos”, no âmbito dessa situação é conveniente enfatizar que estas paixões estão entrelaçadas pelo fator da igualdade entre os homens. Certamente, a igualdade natural entre os homens (“propriedade comum entre os homens”) é a característica mais contundente utilizada por Hobbes para explicar a hostilidade potencial entre os homens¹⁷⁸. O argumento sobre a igualdade natural é por Hobbes

177. Curiosamente para Limongi (*op. cit.*, p. 24), “a importância dessa terceira causa da guerra é que, por meio dela, Hobbes está fazendo um diagnóstico do modo da sociabilidade e das relações políticas de seu tempo, isto é, uma crítica da sociedade cortesã, estruturada em torno dos valores de honra e da reputação, os quais definem a hierarquia social desde o seu topo, o príncipe ou o rei, que detém o valor máximo de nobreza e supostamente de virtude, até as camadas mais baixas da população, passando por todos os níveis intermediários da nobreza. O que Hobbes quer indicar é que uma sociedade cuja ordem é montada em torno dos valores da honra e da reputação é uma sociedade em estado de guerra iminente, isto é, uma sociedade sem estabilidade política”.

178. Cf “So that in the nature of man, we find three principal causes of quarrel. First, competition; secondly, diffidence; thirdly, glory. The first maketh men invade for gain; the

formulado através de um “recurso analítico” que parte da demonstração de que ao contrário do que as aparências e os sentidos sugerem o que se constata entre os homens são a igualdade de faculdades (força, inteligência, sagacidade, etc.). Disso resulta o axioma de que os homens são naturalmente iguais, tão iguais entre si que nenhum pode triunfar de maneira total sobre o outro.

De acordo com Hobbes (1968, Cap. XIII, p. 183),

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.

second, for safety; and the third, for reputation. The first use violence, to make themselves masters of other men's persons, wives, children, and cattle; the second, to defend them; the third, for trifles, as a word, a smile, a different opinion, and any other sign of undervalue, either direct in their persons or by reflection in their kindred, their friends, their nation, their profession, or their name. Hereby it is manifest that during the time men live without a common power to keep them all in awe, they are in that condition which is called war; and such a war as is of every man against every man. For war consisteth not in battle only, or the act of fighting, but in a tract of time, wherein the will to contend by battle is sufficiently known: and therefore the notion of time is to be considered in the nature of war, as it is in the nature of weather. (...) Let him therefore consider with himself: when taking a journey, he arms himself and seeks to go well accompanied; when going to sleep, he locks his doors; when even in his house he locks his chests; and this when he knows there be laws and public officers, armed, to revenge all injuries shall be done him; what opinion he has of his fellow subjects, when he rides armed; of his fellow citizens, when he locks his doors; and of his children, and servants, when he locks his chests. Does he not there as much accuse mankind by his actions as I do by my words? But neither of us accuse man's nature in it. The desires, and other passions of man, are in themselves no sin. No more are the actions that proceed from those passions till they know a law that forbids them; which till laws be made they cannot know, nor can any law be made till they have agreed upon the person that shall make it. It may peradventure be thought there was never such a time nor condition of war as this; and I believe it was never generally so, over all the world: but there are many places where they live so now. (...) But because they uphold thereby the industry of their subjects, there does not follow from it that misery which accompanies the liberty of particular men. To this war of every man against every man, this also is consequent; that nothing can be unjust” (HOBBS, 1968, Cap. XIII, p. 186).

E mais adiante no *Leviathan*, afirma:

Quanto às faculdades do espírito (quando de lado as artes que dependem das palavras e, especificamente, aquela capacidade para proceder de acordo com regras gerais e infalíveis a que se chama ciência; a qual muitos têm, e apenas numas poucas coisas, pois não é uma faculdade nativa, nascida conosco e não pode ser conseguida – como a prudência – ao mesmo tempo em que se está procurando alguma coisa), encontro entre os homens uma igualdade ainda maior do que a igualdade de força. Porque a prudência nada mais é do que a experiência, que um tempo igual, igualmente oferece a todos os homens, naquelas coisas que igualmente se dedicam (Idem., Ibidem.).

Ao inferir que todos os homens são naturalmente livres e iguais, Hobbes conduz o postulado da igualdade natural entre os homens às últimas consequências, ao determinar que existam duas espécies de igualdades que implicariam uma “igualdade de direitos” (Cf. HOBBS, 1968, Cap. XIII, pp. 183-184). O primeiro postulado da igualdade, a igualdade quanto à capacidade, é evidenciado pela própria experiência¹⁷⁹. Embora, de uma forma geral, os homens sejam iguais quanto às faculdades do corpo e do espírito quando examinados de forma individual, o que se constata, segundo Hobbes, é que estes não são absolutamente iguais em capacidade. Na verdade, segundo Hobbes, o que se percebe é que alguns homens possuem o espírito ou a mente superior aos outros, ou seja, alguns possuem força maior do que alguns considerados mais fracos (Cf. HEBERT, 1976).

No entanto, estas desigualdades individuais nada dizem em relação à igualdade quando analisada em conjunto. Disso decorre que o homem

179. Segundo Hebert (1976, p. 211), “Hobbes’s equivocal use of term “great” – shifting from an evaluative use to a purely logical use, as if the relationship between the extreme act of killing and all other power relations is that of genus to its various subordinate species, is the basis of his proof. Founded on the simple equivocation, the argument is philosophically corrupt. Logically, it reduces to an entailment of particular premises (i.e. all lesser acts) by universal premise (killing), on the misleading assumption that killing, because it is an extreme act, is universal class of actions”.

mais fraco fisicamente, segundo Hobbes, pode manejar, através da sua faculdade intelectual, estratégias e artimanhas, organizando-se com outros homens de mesmo interesse, destruindo o mais forte. Portanto, este fato justifica que no estado de natureza há de se admitir a igualdade entre os homens, se não de fato, ao menos na capacidade de poderem efetivar tal igualdade. O segundo postulado da igualdade evidenciado por Hobbes é a “igualdade de expectativas” de satisfação das vontades. Hobbes deduz esta segunda espécie da “igualdade de capacidades”, pois da “igualdade de capacidades” deriva a capacidade quanto à esperança de satisfação dos seus objetivos¹⁸⁰.

Realmente, se os homens consideram-se igualmente capazes, estes julgar-se-ão também igualmente esperançosos quanto ao alcance dos seus fins. Ora, dessas duas espécies de igualdade é impossível evitar um estado de conflito entre os homens. Pois, resultando da igual capacidade uma “igual expectativa”, os homens que, impreterivelmente, possuem o mesmo desejo estarão em choque uns com os outros, porquanto nem sempre é possível compartilhar ou repartir o consumo do que se deseja. Dessa forma, a impossibilidade do gozo em conjunto de algo desejado ao mesmo tempo por dois homens conduz um a querer a subjugação ou a destruição do outro.

Contudo, como afirma 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

180. 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 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, 2002a, p. 29).

a 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 (1983a, p. 283).

Contra a desconfiança generalizada ou o medo de ser atacado a qualquer instante, a melhor forma dos homens garantirem a sua própria conservação é a “antecipação das conseqüências”. Assim, os homens, segundo Hobbes, procuram subjugar aos outros com o intuito de evitar que estes sejam uma ameaça futura, pois a antecipação nada mais é do que uma exigência da conservação da vida. Dadas estas condições, ou seja, da ausência de um poder comum, os homens se encontram dependentes exclusivamente de suas forças físicas para conservarem a sua vida, pois em decorrência da ausência de tal poder os homens existem um desprazer da companhia dos outros, que está relacionado com a sua falta de aptidão natural para manter uma convivência pacífica¹⁸¹.

Contudo, este 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, ataques estes que são motivados, como assinalamos anteriormente, pela competição, pela desconfiança e pela glória. Dessa forma, fica patente que a condição na qual os homens se encontram, desprovidos de um poder comum ou absoluto que possa regular as suas relações é compreendida por Hobbes como um “estado de guerra”, ou melhor, um “estado de guerra de todos contra todos”.

181. Observa Ribeiro (2004, p.55) que, de acordo com Hobbes, “geralmente o mais razoável para cada um é atacar o outro, ou para vencê-lo, ou simplesmente para evitar um ataque possível: assim a guerra se generaliza entre os homens”.

O âmbito do direito natural e a liberdade natural: o “poder natural” e a autoconservação humana

Como assinalamos no início deste capítulo, a aplicação do princípio de inércia aos “seres humanos” obedece a uma “via dedutiva”, segundo a qual todo ser vivo se esforça para perseverar em seu estado de movimento a menos que algum impedimento externo o impeça disso. Dessa forma, a capacidade que todo ser vivo possui de se conservar em seu estado de movimento se constitui em um ato de preservação de si próprio, ou melhor, constitui-se em um ato de autoconservação e, portanto, um ato de liberdade. Com efeito, a capacidade de autopreservação humana está estritamente relacionada em Hobbes com o acúmulo de poder (*power after power*) entre os homens. Neste momento, poderíamos nos indagar sobre de que forma isto pode proceder. A resposta a tal indagação pode ser formulada pelo que Hobbes entende por “poder” no *Leviathan* e no *The Elements of Law*.

Por conseguinte, no capítulo X do *Leviathan* (*op. cit.*, p. 150) Hobbes define o poder “como os meios (bens) atuais que dispõe para obter qualquer aparente bem futuro” ou a soma dos objetos (meios) que cada homem representa como necessário para a manutenção da vida (“bem futuro”), ou seja, a sua autoconservação. Ora, os meios, isto é, os “bens atuais” de que todo homem dispõe são aqueles que Hobbes descreve como a “eminência das faculdades do corpo e da mente”, tais como: “faculdade de nutrição, movimento, geração etc.” (HOBBS, 2002b, I, Cap. I, p. 20). Portanto, o poder é definido por Hobbes como o conjunto dos meios necessários à autoconservação. Sendo assim, o poder e a autoconservação são considerados por Hobbes como termos correlatos, pois na sua teoria política um não pode ser pensado sem o outro (Cf. WILSON, *op. cit.*)¹⁸².

Com efeito, em condições em que o poder é estritamente finito (o estado de natureza) é razoável supor que nenhum grau finito de poder pode garantir a atualização do movimento de um corpo, pois este fato somente

182. Na visão de Wilson (1979, p. 360), “Generallly, the power of any body is that which allows it to be in motion. Whether power is defined as “the absence of internal impediments to motion” or as “the positive condition of motion”, the consequence of unimpeded power is motion”.

é garantido pelo desejo ininterrupto de possuir cada vez mais poder. Em outros termos, o acúmulo incessante de poder é visto como uma condição necessária para a preservação da vida e, além disso, é para Hobbes uma condição racional e não irracional, uma vez que a manutenção de força apenas para a defesa não constitui uma garantia senão temporariamente. Dessa forma, se o poder ou a “potência natural” é o que assegura a manutenção do movimento, e como a vida nada mais é para Hobbes do que movimento, todo corpo necessita racionalmente aumentar tanto mais quanto for possível a extensão do seu poder a fim de preservar a sua vida (Cf. VAN MILL, 1995).

Desse modo, 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 visto como resultado de um “cálculo racional”. A suposição de que os homens agem segundo o “cálculo racional” pressupõe a esfera das ações humanas no âmbito de um “raciocínio prático”. (Cf. BERNARDES, *op. cit.*). Este entendimento remonta a peculiaridade das ações humanas para Hobbes, segundo o qual todas as ações humanas são determinadas segundo aquilo que julga ser necessário para a preservação da sua vida. Neste ponto, evidencia-se a caracterização do homem hobbesiano como aquele que é capaz de representar fins para a sua ação, de modo que este calcula os meios que são considerados mais adequados para alcançar um objeto que julga ser o “bem”.

Com efeito, este objeto cuja representação é um “bem” é aquilo que cada homem julga através de um “cálculo racional” ser o objeto adequado para a manutenção do seu almejado “bem último”: a sua vida. A relação entre autopreservação e “cálculo racional” é explicitada por Hobbes através do que este concebe por direito natural e por razão (ou reta razão).

No *Leviathan*, Hobbes define o direito natural da seguinte forma:

O direito natural, a que os autores geralmente denominam *Jus naturale*, é a liberdade que cada um possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou

seja, de sua vida; e conseqüentemente de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados a este fim (HOBBS, 1968, Cap. XIV, p. 189).

No *De Cive*, Hobbes conceitua o direito natural por intermédio do que concebe por razão (*ratio*),

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 significa do que aquela liberdade que todo homem possui de 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 a sua vida e membros (HOBBS, 2002a, p. 31).

Em *The Elements of Laws*, o direito natural é definido de igual forma:

Não é sem razão que o homem faça tudo o que puder para preservar o seu próprio corpo e seus membros tanto da morte quanto da dor. E que o que não é contra à razão os homens denominam de direito, ou jus, ou liberdade inocente (*right, or jus, or blameless liberty*) para utilizar a sua própria potência natural e habilidade. É, entretanto, um direito de natureza que todo homem possa preservar a sua própria vida e membros, com toda potência que possui (HOBBS, 2002b, Cap. XIV, p. 95).

As três definições de direito natural contêm em si a proposição geral a que o direito natural se destina para Hobbes, ou seja, o seu fundamento legítimo consiste na preservação da vida e, conseqüentemente, em todas as ações humanas que visam a este fim. Dessa forma, se todo homem se encontra na posse do direito absoluto de poder fazer tudo aquilo que estiver ao seu alcance com o objetivo de preservar a sua vida, cada homem está autorizado, legitimamente, a agir conforme o seu julgamento e razão

lhe indicarem como a melhor forma de preservar-se¹⁸³. Diante disso, vale ressaltar a observação conferida por Kavka no que concerne à distinção estabelecida por Hobbes entre direito natural (*jus naturale*) e o “direito a todas as coisas” (*jus in omnia*).

De acordo com Kavka,

A primeira expressão, isto é, o *jus naturale*, é o direito natural em sua essência definitiva, ou seja, a liberdade que cada homem possui de usar o seu próprio poder para a preservação de sua vida. Já a segunda expressão, isto é, o *jus in omnia*, corresponde à extensão do direito natural, ou seja, o “direito a todas as coisas e aos corpos dos outros homens. Os homens portadores do *jus in omnia* tem, pois uma esfera de ação ilimitada para exercer o seu direito, promovendo assim a sua preservação (*op. cit.*, p. 321. Grifo do autor).

Dessa forma, o direito natural em conformidade com a “reta razão”, isto é, como uma “proposição disposicional de propagação da autoconservação da vida”, devido a sua fórmula mais extensa, aquela que se refere ao “*jus in omnia*”, vai de encontro aos princípios da legitimação do “estado de guerra”, o qual será empreendido pelos homens como absolutamente contraditório à própria conservação da vida. Disso resulta uma nítida contradição, uma vez que se todos os homens são autorizados pelo direito natural a preservarem a sua vida e a utilizar todos os meios necessários a consecução deste fim, é racional que os homens desenvolvam “mecanismos antecipatórios” para projetar situações futuras a fim de conservar a sua vida através da aquisição de poderes e “bens futuros”. Assim, da mesma forma, cada homem é levado a supor que há 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

183. Vale ressaltar o comentário de Van Mill (1995, p. 452), “In the state of nature, the exercise of the right of nature can actually place external impediments upon because everyone tends to hinder everyone else. The result is that more freedom is unlimited, the more we are hindered in our pursuit of power, i.e. in our ability to attain future goods. In the state of nature, therefore, the right limits both our liberty and our power”.

bens asseguram 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 almejado, isto é, a preservação de sua vida¹⁸⁴.

Sobre isto, observa de forma bastante esclarecedora Bernardes,

Quanto mais bens um agente (homem) obtém, o mesmo número de bens é subtraído dos demais. Portanto, necessariamente, o acréscimo de vantagens de um agente, ou agentes (homens), implica, simetricamente, o acréscimo de desvantagens dos demais, o que corresponde a uma diminuição de igual proporção da capacidade desses de se manterem vivos. Logo, esses agentes racionais que se encontram em desvantagens buscarão conquistar uma diferença de poder que os posicione em uma situação vantajosa em relação à disposição de bens presentes para conquistar bens futuros. Desse modo, Hobbes demonstra a priori que a busca pelo acúmulo de bens não tem limites quanto à quantidade deles necessária para permitir o posicionamento privilegiado dos agentes para a manutenção de suas vidas. Ou ainda, os agentes estão autorizados pela faculdade da razão – supondo a finitude dos bens e a igualdade natural – a se esforçarem para acumular a maior quantidade possível de bens, tornando-se, assim, ainda mais poderosos (*op. cit.*, p. 34).

Essa situação de acúmulo de bens e de poderes em conjunto com a igualdade natural é, portanto, em termos gerais, a principal causa da “guerra de todos contra todos”. Portanto, ao agirem de forma racional diante da tentativa de preservarem a sua vida, encontrando os meios necessários, segundo o “cálculo da razão” e o seu desejo de obter cada

184. Para Rosenfield (1993, p. 34), “A palavra direito torna acepções aparentemente diferentes. Ela tanto pode significar o direito natural, do qual o homem é portador no estado de natureza, como o direito do Estado, direito sobre o império no Estado político. O direito de todos sobre todas as coisas é assimilado a uma liberdade do tipo natural que atua irrestritamente, visto que todos se voltam sobre si as mesmas coisas a partir de um inclinação recíproca a se prejudicarem mutuamente. Assim, o primeiro fundamento do direito de natureza é o direito de fugir dos males: a morte. Ou seja, cada um conserva o direito de conservar a sua vida, o seu próprio corpo, aqueles que estima, na proporção de sua própria força, e tendo apenas esta como medida. O direito significa aqui a capacidade de todo homem dispor dos meios necessários à manutenção da vida”

vez mais poder, os homens engendram, por sua vez, uma situação de guerra iminente.

Nestes termos, pode-se afirmar que em um primeiro momento o “estado de guerra” é, portanto, racionalmente necessário para a conservação da vida.

No entanto, em um segundo momento esta situação apresenta-se como absolutamente contraditória, visto que ainda que seja legítimo que todos os homens sejam autorizados pelo direito natural a preservarem a sua vida e a utilizar todos os meios necessários a consecução deste fim, por outro lado, a consequência direta de tal direito natural configura-se como irracional ou o inverso daquilo ao qual se destina, ao passo que ao legitimar a conservação da vida acaba por revelar-se completamente avessa a esta, ou seja, constitui-se propriamente uma ameaça à própria vida.

Segundo Gauthier,

No início todo homem tem um direito ilimitado de fazer o que ele quiser desde que seja para sua preservação. Mas o exercício de seu direito ilimitado é o que causa a guerra de todos contra todos, que é inimiga da preservação. Então o direito de natureza revela-se contraditório em seu uso; o homem exercita seu direito a fim de preservar a si mesmo contribui, todavia, para a guerra de todos contra todos, que tende à sua própria destruição (1979a, pp. 51-52).

Se for assim, a racionalidade do “estado de guerra” explícita, sobretudo, a contradição que envolve o direito natural e a liberdade natural no que concerne à conservação da vida. Este paradoxo engendrado pela situação de insegurança e belicosidade inerente ao estado de natureza, no qual considerando a igualdade dos homens e a busca incessante de poder e mais poder implica assim uma diminuição das condições necessárias para a preservação da vida. Assim em função de preservar a vida da melhor forma possível, os homens acabam por gerar um estado tal que a possibilidade de se autopreservarem torna-se inviável, constituindo assim o “estado de guerra” (Cf. BERNADES, *op. cit.*).

Dessa forma, longe de representar o verdadeiro auxílio à vida, a liberdade natural conferida pelo direito natural, retrata e explicita um estado

de total insegurança e belicosidade. Trata-se, portanto, da própria racionalidade de um estado no qual é patente a evidência da ausência efetiva de impedimentos físicos ou legais à ação ou ao movimento de qualquer homem. Sob este 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 sua sobrevivência. Isto caracteriza a liberdade natural no estado de natureza, que sem um poder comum que determine o que seja bom ou mau, justo ou injusto, não há observância alguma da lei, e não havendo lei, não há como haver justiça. É através da satisfação dos desejos individuais e na conservação da vida que tudo é considerado justo, pois em um estado no qual o homem é guiado por sua própria razão e necessidades particulares e, sendo assim, “cada homem é considerado juiz de suas próprias ações” (1968, Cap. XIII, p. 188).

Neste sentido, Hobbes se expressa da seguinte forma:

Não há nada que ele não possa usar que não possa ser um auxílio para ele na preservação de sua própria vida contra seus inimigos; segue-se que em tal condição todo homem tem um direito a todas as coisas, como ao corpo do outro. E, portanto, enquanto este direito de natureza todo homem a todas as coisas durar, não pode haver segurança a nenhum homem, quão forte ou sábio ele seja, de viver o tempo que a natureza ordinariamente permite aos homens viverem (HOBBS, Cap. XIV, pp. 189-190).

A passagem acima nos permite compreender a expressão máxima da contradição que envolve a liberdade natural e a autoconservação na teoria política de Hobbes, na medida em que se evidencia que a liberdade natural é um elemento incompatível com a finalidade última de todo ser humano, ou seja, a preservação do seu movimento ou da sua vida. Em outras palavras, uma vez que o direito natural ao justificar como legítima a utilização irrestrita de todos os meios necessários para a obtenção deste fim primordial que os homens perseguem (a vida), ao mesmo tempo constitui-se como fator preponderante para a realização do efeito contrário ao que almeja este fim, isto é, a diminuição das condições de manutenção do movimento vital pelo conflito iminente entre os homens.

De acordo com Hobbes,

Mas foi pequeno benefício para os homens assim terem um comum direito a todas as coisas; pois os efeitos desse direito são os mesmos, quase, que se não houvesse direito algum. Pois, embora qualquer homem possa dizer, de qualquer coisa, “isto é meu”, não poderá porém desfrutar dela, porque seu vizinho, tendo igual direito e igual poder, irá pretender que é dele essa mesma coisa (HOBBS, 2002a, p. 33).

Dado o exposto, pode-se afirmar que liberdade natural compreendida sob o prisma do emprego irrestrito do poder ou “potência natural”, por parte dos homens, no que diz respeito à sua autopreservação, constitui-se na teoria de política de Hobbes como um fator estritamente negativo no que concerne à própria manutenção da vida e à preservação da paz entre os homens o que, por sua vez, corrobora para a justificação de Hobbes da necessidade de sua restrição ou limitação.

Dessa constatação resulta a seguinte premissa e conclusão: (1) se todos os homens são para Hobbes “finitos e racionais” constituídos por movimento vital e voluntário e, por conta disso, tendem necessariamente (e racionalmente) a procurar todos os meios adequados para manter-se em movimento, ou seja, manter-se vivo, preservando assim a sua identidade como um “ser finito e racional”, e ainda, que para se manterem vivos estes necessitem aumentar cada vez mais o seu poder a ponto de deflagrar uma situação insustentável e incoerente com a manutenção da sua própria vida, como é o caso do “estado de guerra”; (2) então temos que concluir que é racional que os homens restrinjam ou limitem a sua liberdade natural e o seu direito de fazer tudo aquilo que lhes convém para preservar a sua vida procedendo conforme a sua razão, transferindo a sua liberdade natural e o seu direito natural a um poder suficientemente capaz de garantir a segurança almejada por todos e, conseqüentemente, a preservação da vida.

A argumentação exposta no presente tópico confere um lugar estratégico à compreensão dos fatores que conduzem à restrição ou limitação da liberdade natural, na medida em que se evidencia que a mais completa

liberdade e o “direito a todas as coisas” (*jus in omnia*), no contexto do estado de natureza, é completamente estéril à preservação da vida. Fica patente, portanto, a necessidade de suprimir tal “estado limite”, em vista a uma situação que garanta a segurança para o desfrute de uma vida confortável e digna. Ainda que para isto os homens tenham que abrir mão de sua liberdade natural.

A impossibilidade da segurança e a necessidade da paz: as leis da natureza e a razão natural

A compreensão da inviabilidade da conservação da vida e da segurança entre os homens no estado de natureza caracterizado, sobretudo, pela “guerra de todos contra todos” configura a possibilidade da sua insolvência em favor da paz e da segurança entre os homens¹⁸⁵. No entanto, é possível deduzir que tal possibilidade é resultante não somente em função da inviabilidade aparentemente óbvia deste estado de iminente guerra, mas reside, por mais contraditório que possa ser na própria natureza humana, ou nas palavras de Hobbes, reside “em parte nas paixões e em parte na razão” (HOBBS, 1968, Cap. XIII, p. 186). Dentre as paixões que predispõem os homens a “abandonarem” o estado de natureza em busca da paz estão o “medo da morte” e o desejo de preservar a vida, como também a garantia de uma vida confortável e digna, pois, segundo Hobbes, “todo homem é desejoso do que é bom para ele, e foge do que é mau, mas acima de tudo do maior entre todos os males, que é a morte”. No que pertence à razão, cabe-lhe sugerir as normas ou preceitos que possibilitam garantir a paz possível.

Neste sentido, é a própria natureza humana que impele os homens a abdicarem do estado de “guerra de todos contra todos” que caracteriza o estado de natureza. Em outras palavras, é a partir da consideração racional das próprias paixões humanas que se conclui pela impossibilidade da realização de suas qualidades e pelo necessário abandono do “estado de

185. Angoulvent (*op. cit.*, p.11-2), observa que duas opções podem advir da convicção de todo o horror da guerra: ou legitimá-la, ou interrompê-la pelo direito. A autora identifica em Hobbes, como realista que foi, uma visão lúcida e diabólica da guerra: para ela, enxergar o mal não significa necessariamente criá-lo.

guerra”, estado este que, como assinalamos, nada mais é senão consequência da vigência do direito de natureza e a liberdade natural.

Dessa maneira, é a partir do “cálculo da razão” que se conclui a necessidade de restrição ou limitação da liberdade natural, necessidade esta proveniente daquela atitude inerente aos homens que é a preservação da sua vida. Disso resulta um mandamento da razão segundo o qual o homem, para preservar a sua vida, necessita renunciar (restringir ou limitar) o seu direito natural e sua liberdade natural, pois, para Hobbes, “é fácil julgar como uma guerra perpétua é inadequada à conservação, quer da espécie humana, quer de cada homem individualmente considerado” (HOBBS, 2002a, p. 34). Como bem assinala Hobbes, a razão ou “reta razão” faz parte da natureza humana como qualquer outra faculdade ou sentimento, pois sendo os homens iguais, a razão não é menos natural do que a paixão. Este entende a razão ou “reta razão” como a faculdade de racionar, entendendo raciocínio como um cálculo¹⁸⁶.

Assim a razão nada mais é do que cálculo é “adição e subtração das consequências de normas gerais estabelecidas para marcar e significar os pensamentos dos homens”¹⁸⁷. Sendo assim, dizer que o homem é dotado de razão significa dizer que este é segundo Hobbes capaz de “cálculos racionais”¹⁸⁸. No entanto, ele afirma que tais “cálculos racionais” somente são possíveis porque existem palavras, é, pois, através desse “cálculo

186. Cf. “By ‘reasoning’ I mean calculation. But to calculate is to unite a number of things added together into a single total, or to know the remainder when one thing is taken away from another. So reasoning is the same as adding and subtracting. I do not mind if you add multiplying and dividing, since multiplication is the same as the addition of equals, and division is the same as the subtraction of equals as many times as is possible. Consequently, all reasoning is reduced to two operations of the mind, namely addition and subtraction” (HOBBS, 1966, I, Cap. I, art. 2).

187. Cf. “Out of all which we may define (that is to say determine) what that is which is meant by this word reason when we reckon it amongst the faculties of the mind. For reason, in this sense, is nothing but reckoning (that is, adding and subtracting) of the consequences of general names agreed upon for the marking and signifying of our thoughts; I say marking them, when we reckon by ourselves; and signifying, when we demonstrate or approve our reckonings to other men” (HOBBS, 1968, Cap. V, p. 111).

188. Segundo Polin (1953, p. 31), “Le calcul rationnel prend as signification authentique, c’est-à-dire as véritable utilité, au niveau de l’universel. Il faut d’ailleurs Donner à cette thèse une signification purement nominaliste, car un nom est dit universel, non pas quand il désigne la généralité d’une extension, mais n’importe lequel des individus compris dans cette extension”.

racional”, possível nas palavras, que os homens são capazes de descobrir quais são os meios adequados para alcançar os fins desejados e, por conseguinte, de agir não apenas obedecendo às suas “paixões naturais”, mas de seguir o seu próprio interesse.

Na visão de Bobbio,

A razão de que fala Hobbes nada tem haver com a faculdade de conhecer a essência das coisas: é a faculdade de raciocinar, entendido o raciocínio como um cálculo (“ratio est computatio”, De Corpore, I, 2), mediante o qual, dadas certas premissas, extraem-se necessariamente certas conclusões. Para Hobbes, dizer que o homem é dotado de razão equivale a dizer que é capaz de cálculos racionais, que é o modo de dizer que é capaz de descobrir quais são os meios mais adequados para alcançar os fins desejados e, por conseguinte, de agir não só obedecendo a essa ou àquela paixão, mas também seguindo o próprio interesse. Quando Hobbes diz que a reta razão faz parte da natureza humana, pretende dizer que o homem é capaz não só de conhecer per causas, mas também de agir per fines, ou seja, de seguir regras que lhe indicam os meios mais adequados para atingir os fins almejados (como o são, precisamente, as regras técnicas) (*op. cit.*, p. 38).

Ao afirmar que a “reta razão” faz parte da natureza humana, Hobbes assinala que a razão não apenas conhece as causas, mas também visa “agir por fins”, isto é, sugere regras que indicam aos homens os meios mais adequados para atingir o seu objetivo maior, a saber, a preservação da vida. De acordo com isso, segundo Hobbes, do “cálculo racional” conclui-se, necessariamente, uma regra geral da razão que sugere que “todo homem deve esforçar-se pela paz, na medida em que tenha esperança de consegui-la, e caso não a consiga pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra” (HOBBS, 2002a, p. 36).

Estas regras racionais são denominadas por Hobbes de leis da natureza (*lex naturalis*). Disso reside aquela propriedade fundamental no que se refere às leis da natureza para Hobbes, a saber, enquanto as concepções tradicionais de lei da natureza a posicionam em vistas a um fim

supremo como aquilo que é considerado como um bem em si mesmo, em Hobbes, ao contrário, esta é posicionada na direção de que tal fim seja concebido como a paz¹⁸⁹. Ora, a instauração da paz é consequência direta da necessidade dos homens de preservarem a sua vida, sendo assim, as leis da natureza prescrevem a paz à proporção que esta se configura como a melhor solução de garantia do fim maior o qual todos os homens perseguem¹⁹⁰.

De acordo com Bobbio,

Desse significado diferente de razão, deriva uma diferença fundamental entre a concepção hobbesiana de lei natural e as concepções tradicionais. Para estas últimas, as *naturalis ratio* ou *recta ratio* prescrevem o que é bom ou mau em si mesmo; para Hobbes, ao contrário, indica o que é bom ou mau em relação a um determinado fim: “O que chamamos de leis da natureza não é mais do que uma espécie de conclusão, extraída pela razão, tendo em vista o que deve fazer ou deixar de fazer”. E com maior clareza: “(...) não são mais do que conclusão, ou teoremas, relativos ao que conduz à conservação e à defesa de si próprio ((Idem., p. 105).

Desse modo, é sob a forma de leis da natureza que a reta razão (*recta ratio*) sugere aos homens um conjunto de preceitos ou teoremas que objetivam tornar possível a coexistência pacífica (POLIN, *op. cit.* p. 189)¹⁹¹.

189. Segundo Baptista (1995, p. 89), “A paz, no contexto da obra política de Hobbes, não seria somente a garantia da sobrevivência humana, mas também a condição essencial para o progresso e desenvolvimento. A ausência da paz seria igualmente responsável pela ausência de toda possibilidade de conhecimento. O inverso da constatação também é válido, ou seja, o conhecimento é condição necessária e imprescindível à paz. A ordem no interior do Estado é pré-requisito para que a humanidade atinja seu grau máximo de realização”.

190. Cf. “Não pode haver, portanto, outra lei de natureza além da razão, nem outros preceitos da lei natural (natural Law) do que aqueles que declaram para nós os caminhos para a paz onde esta pode ser obtida, e os caminhos para a defesa onde não se puder obtê-la” (HOBBS, 2002b, Cap. XV, p. 100).

191. Cf. “L’obligation qui suivra des lois de la nature, considérées comme des théorèmes rationnelles, diffère grandement du pouvoir d’obliger que la tradition attribuait aux lois naturelles (POLIN, 1953, p. 189).

Segundo Hobbes,

A lei natural (*lex naturalis*) é um preceito ou regra geral estabelecido pela razão, mediante o qual se proíbe de um homem fazer tudo o que possa destruir sua vida ou privá-la dos meios necessários para preservá-la, ou omitir aquilo que pense poder contribuir para melhor preservá-la (HOBBS, Cap. XIV, p. 189).

Por conseguinte, assim defino a lei da natureza: é o ditame da reta razão no tocante àquelas coisas que, na medida de nossas capacidades, devemos fazer, ou omitir, a fim de assegurar a conservação da vida e das partes de nosso corpo (HOBBS, 2002a, p. 38).

Embora Hobbes insista em denotar que as leis da natureza são um conjunto de preceitos ou teoremas que objetivam a conservação da vida, este adverte que as leis naturais não podem ser consideradas propriamente leis, mas qualidades naturais que predispõem os homens à paz e à obediência, ou seja, conclusões ou teoremas sobre o que conduz à própria conservação da vida, ao passo que a lei em seu sentido próprio é “o discurso de quem tem o direito de mandar que façam ou deixem de fazer determinadas coisas” (HOBBS, 2002a, p. 74)¹⁹².

192. Segundo Hobbes, uma lei somente é considerada válida quando preenche certos requisitos básicos de fornecer a esta um significado de ordenamento ou obrigação. No *De Cive*, Hobbes distingue duas espécies de obrigações que designam a extensão da obrigatoriedade das leis da natureza, são elas: as obrigações “*in foro interno*” e as “*in foro externo*”. No que diz respeito às leis da natureza, Hobbes afirma que estas obrigam sempre “*in foro interno*” e nem sempre em “*in foro externo*”. A distinção entre a obrigatoriedade das leis naturais “*in foro interno*” e “*in foro externo*” pode ser explicada através do modo como Hobbes concebe o paralelo entre a conduta humana a partir das considerações entre as “ações externas” e as “intenções de realização da ação”. Hobbes afirma que toda lei que obriga apenas no âmbito do “*foro interno*”, isto é, na consciência de cada homem, pode ser violada, quer seja na inconformidade da ação à lei da natureza (ou lei moral), quer seja na conformidade da ação moral ou natural. Assim para Hobbes: “Todas as leis que obrigam *in foro interno* podem ser violadas, não apenas por um fato contrário à lei, mas também por um fato conforme a ela, no caso de seu autor considerá-la contrária. Pois, embora neste caso sua ação seja conforme à lei, o que constitui uma violação quando a obrigação é *in foro interno*”. Na passagem em questão, Hobbes assinala que as leis da natureza, ou como também concebe de leis morais, dizem sempre respeito às intenções e por isso podem ser violadas mes-

Isto pressupõe que as leis da natureza não obrigam em sentido estrito do termo, visto que a lei ordena e a razão apenas sugere aquelas coisas que devem ser feitas ou omitidas a fim da preservação da vida¹⁹³. Dessa forma, podemos dizer que para Hobbes as leis da natureza não são “preceitos positivos”, como observa Gert (2001, p. 249), “mas constituem simples normas racionais, ou seja, não são válidas para determinar certas

mo em situações em que a ação seja segundo à lei propriamente dita, pois não há como exercer um controle externo sobre a consciência ou as intenções. Sendo assim, as leis da natureza sugerem aos homens a julgarem a suas ações apenas no âmbito da intenção e não do efeito que delas possam advir. Com efeito, podemos afirmar que Hobbes entende a conduta humana em duas vias, a saber, a interna, precisamente o da consciência e a externa, por meio da qual a ação projeta-se com a intenção de torna-se passível de julgamento por outros homens (Cf. BOBBIO, 1991). Dessa forma, enquanto a ação ocorre no âmbito da consciência, ou seja, “*in foro interno*”, esta refere-se apenas às intenções a medida que cada homem é juiz de sua própria conduta e tal julgamento decorre na esfera privada de cada um. Por outro lado, no instante em que a conduta não se limita à esfera privada (moral) e, por conseguinte, exterioriza-se, o foro de competência para o julgamento diz respeito àquilo que a lei civil prescreve. Disso resulta que para Hobbes somente é possível julgar a conduta humana a partir das ações externas, pois estas são visíveis e “podem ser objeto das leis civis cuja existência é dependente da constituição da vontade soberana dotada de poder coercitivo”. Sobre isto, Warrender diz, “(...) as leis naturais obrigam “*in foro externo*” somente quando a condição de suficiente segurança é estabelecida no estado de natureza”, pois, segundo este, as leis da natureza são leis destinadas especificamente a indicarem os meios mais convenientes para os homens assegurem as condições necessárias para uma vida mais confortavelmente possível” (1957, p. 58. Grifo do autor).

193. Cf. “The laws of nature oblige in foro interno; that is to say, they bind to a desire they should take place: but in foro externo; that is, to the putting them in act, not always. For he that should be modest and tractable, and perform all he promises in such time and place where no man else should do so, should but make himself a prey to others, and procure his own certain ruin, contrary to the ground of all laws of nature which tend to nature’s preservation. And again, he that having sufficient security that others shall observe the same laws towards him, observes them not himself, seeketh not peace, but war, and consequently the destruction of his nature by violence. And whatsoever laws bind in foro interno may be broken, not only by a fact contrary to the law, but also by a fact according to it, in case a man think it contrary. For though his action in this case be according to the law, yet his purpose was against the law; which, where the obligation is in foro interno, is a breach. The laws of nature are immutable and eternal; for injustice, ingratitude, arrogance, pride, iniquity, acception of persons, and the rest can never be made lawful. For it can never be that war shall preserve life, and peace destroy it. The same laws, because they oblige only to a desire and endeavour, mean an unfeigned and constant endeavour, are easy to be observed. For in that they require nothing but endeavour, he that endeavoureth their performance fulfillleth them; and he that fulfillleth the law is just” (HOBBS, 1968, Cap. XV, p. 215).

condutas, mas demonstram pelo raciocínio as razões pelas quais os homens devem agir de um modo e não do outro”¹⁹⁴.

Seguindo esta mesma linha interpretativa, Gauthier diz:

Parece que as leis da natureza são preceitos que nos instruem no exercício do direito natural. Isto é, nós podemos fazer tudo o que estiver de acordo com a razão, as leis da natureza nos aconselham não somente o que está de acordo com a razão, mas o que é requerido por ela. Portanto, agir segundo as leis da natureza é agir exercitando o direito de natureza, mas naquelas circunstâncias especiais em que agir de outro modo seria agir erroneamente. (*op. cit.*, p. 39).

A primeira indicação desta regra racional é que os homens busquem a paz, esta é a lei primeira e fundamental da natureza, da qual seguem todas as dezenove leis que Hobbes apresenta nas suas principais obras de filosofia política. A maioria dessas leis diz respeito à questão dos contratos e pactos, no entanto, por uma questão de objetivo não será necessário prolongarmos no exame das demais leis da natureza, notemos apenas para nossos propósitos apenas a duas primeiras leis¹⁹⁵. Daquela lei fundamental da natureza, que prescreve aos homens que “procurem a paz e a sigam” Hobbes deriva a segunda lei da natureza, a saber:

Que um homem esteja de acordo, quando outros estão assim também, tanto quanto a sua paz e defesa ele pense ser necessário, re-

194. A seguinte indagação parece agora procedente: como as leis da natureza obrigam os homens a agirem em conformidade com os seus preceitos se estas não são consideradas propriamente leis? Se as leis da natureza são ou não são propriamente leis é uma questão bastante discutida pelos intérpretes da teoria política de Hobbes. Com efeito, há duas maneiras essenciais de responder à questão anunciada acima. A primeira é a de que os homens têm de obedecer às leis da natureza porque Deus lhes ordena que obedçam. Essa interpretação é de modo geral conhecida como tese de “Taylor-Warrender-Hood”. A outra interpretação diz que os homens devam obedecer às leis da natureza porque essas leis são racionais, no sentido em que são dedutíveis pela razão, esta tese é denominada de “tese secular”. No último capítulo deste trabalho acadêmico voltarei a discutir esta questão de forma mais elaborada.

195. As duas primeiras leis da natureza são consideradas as mais importantes, pois, articuladas e em conjunto de uma mesma série, estabelecem o que os homens devem ou não fazer para abandonarem o estado de natureza e constituírem a sociedade civil.

nunciar este direito a todas as coisas; e contentar-se com a mesma liberdade em comparação com os outros homens do mesmo modo que ele permita [aos] outros homens em comparação a si mesmos. Porque enquanto todo homem conservar seu direito, de fazer qualquer coisa que ele queira; todos os homens se encontrarão na condição de guerra. Mas se os outros homens não renunciarem a seu direito, assim como ele próprio, nesse caso não há razão para que alguém se prive do seu, pois isso equivaleria a oferecer-se como presa (coisa a que ninguém é obrigado), e não dispor-se (sic) para a paz. É a lei do evangelho: faz aos outros o que não queres que te façam a ti. E esta é a lei de todos os homens: *Quod tibi fieri non vis, alteri ne faceris* (HOBBS, 1968, Cap. XIV, p. 190).

No conteúdo da segunda lei da natureza já se encontra subentendida a consequência direta acerca da inviabilidade da liberdade natural, na medida em que desta se deduzem as indicações de que caso seja possível o estabelecimento da paz, cada homem deve renunciar ao seu direito e à sua liberdade natural¹⁹⁶.

196. Cf. "From that law of nature by which we are obliged to transfer to another such rights as, being retained, hinder the peace of mankind, there followeth a third; which is this: that men perform their covenants made; without which covenants are in vain, and but empty words; and the right of all men to all things remaining, we are still in the condition of war. And in this law of nature consisteth the fountain and original of justice. For where no covenant hath preceded, there hath no right been transferred, and every man has right to everything and consequently, no action can be unjust. But when a covenant is made, then to break it is unjust and the definition of injustice is no other than the not performance of covenant. And whatsoever is not unjust is just. But because covenants of mutual trust, where there is a fear of not performance on either part (as hath been said in the former chapter), are invalid, though the original of justice be the making of covenants, yet injustice actually there can be none till the cause of such fear be taken away; which, while men are in the natural condition of war, cannot be done. Therefore before the names of just and unjust can have place, there must be some coercive power to compel men equally to the performance of their covenants, by the terror of some punishment greater than the benefit they expect by the breach of their covenant, and to make good that propriety which by mutual contract men acquire in recompense of the universal right they abandon: and such power there is none before the erection of a Commonwealth. And this is also to be gathered out of the ordinary definition of justice in the Schools, for they say that justice is the constant will of giving to every man his own. And therefore where there is no own, that is, no propriety, there is no injustice; and where there is no coercive power erected, that is, where there is no Commonwealth, there is no

Dessa forma, a segunda lei da natureza introduz um elemento fundamental que merece ser destacado, uma vez que nesta se encontra em linhas gerais a lógica do que vem a ser o contrato social¹⁹⁷. Tal elemento fundamental diz respeito à “renúncia do direito original”, ou daquilo que denominamos de restrição ou limitação da liberdade natural. Para Hobbes, renunciar a um direito a alguma coisa, significa nada mais do que “privar-se da liberdade de impedir um outro do benefício de seu próprio direito à mesma coisa” (HOBBS, 1968, Cap. XIV, p 190).

Ainda nas palavras de Hobbes:

(...) Pois quem abandona ou renuncia ao direito que este já não tivesse antes, porque não há nada a que um homem não tenha direito por natureza; mas apenas se afasta do caminho do outro, para que ele possa gozar de seu direito original, sem que haja obstáculos da sua parte, mas não sem que haja obstáculos da parte dos outros. De modo que a consequência que redundava para um homem da desistência de outro a seu direito é simplesmente uma diminuição equivalente dos impedimentos do uso do seu próprio direito original (Idem., Ibidem.).

Ora, ao renunciar o seu direito e a sua liberdade natural os homens restringem ou limitam o seu “poder natural” ou a sua “potência natural” em favor da sua segurança e a preservação da vida, longe da situação insustentável do “estado de guerra” que caracteriza o estado de natureza. Disso resulta o conteúdo do contrato social concebido por Hobbes como uma transferência ou “renúncia mútua” de cada homem ao seu direito legítimo de utilizar irrestritamente o poder ou “potência natural” (*potentia naturale*) como meio de preservação do movimento natural, isto é, como meio de preservação da vida em nome de uma “entidade artificial”

propriety, all men having right to all things: therefore where there is no Commonwealth, there nothing is unjust.” (HOBBS, 1968, Cap. XIII, pp. 184-185).

197. Cf. “O contrato civil em que se baseia o Leviatã contém uma obrigação que é o comprometimento pelo qual cada um renuncia a usar seu direito e sua liberdade natural” (ANGOULVENT, *op. cit.*, p.58).

(*Commonwealth*) personificada no soberano. Tais direitos auferidos da transferência conferem a este um poder absoluto capaz de decidir sobre quais os meios mais adequados para a preservação da vida de todos os contratantes (Cf. DALGARNO, 1975/6).

Dessa forma, ao contrário da “teoria política aristotélica”, para quem o homem é um animal político, e a constituição da *pólis* se deve a um processo natural, para Hobbes, a passagem dos homens da sua condição natural para a condição de cidadão (ou súdito), ou melhor, a passagem do estado de natureza para a sociedade civil não se constitui em um processo natural, ou seja, obedecendo à natureza das coisas, mas sim artificialmente através do contrato social pelo qual se institui o *Commonwealth*.

O contrato social e o paradoxo da liberdade: a delegação de poderes e a transferência de direitos – fim ou possibilidade efetiva da liberdade?

A concepção hobbesiana de contrato social constitui-se não somente como umas das questões fundamentais da teoria política de Hobbes, mas também o ponto central para discutirmos o estatuto reservado à liberdade humana no contexto da sua reflexão filosófica que este trabalho acadêmico se propõe a investigar. Diante disso, pretendemos evidenciar em primeiro momento a lógica interna na qual se configura o contrato social, destacando, sobretudo, a questão da transferência ou renúncia da liberdade e do direito natural a um poder comum e as implicações decorrentes deste fato no que concerne à restrição ou limitação da liberdade natural. No segundo momento, discutiremos a questão de como o contrato social deva ser compreendido como a condição de possibilidade da liberdade civil, isto é, trata-se de demonstrar que a confecção do contrato social, ainda que seja entendido como a efetivação da restrição ou limitação da liberdade natural, permite entrever que a teoria política de Hobbes possibilita a compreensão de outra forma de liberdade no contexto da sociedade civil, denominada de liberdade civil.

A lógica do contrato social: a transferência mútua de direitos e a restrição ou limitação da liberdade natural

O elemento central do contrato social hobbesiano consiste na seguinte fórmula:

Cedo transiro o meu direito (*jus*) de governar-me a mim mesmo a este homem, ou esta assembléia de homens, com a condição de transferires a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações. Feito isso, a multidão assim unida em uma só pessoa se chama Estado (*Commonwealth*), em latim civitas (HOBBS, 1968, Cap. XVII, p. 227).

Entretanto, para compreender exatamente o conteúdo de tal fórmula é necessário recuperarmos toda uma discussão de níveis e distinções que a constitui. Dessa forma, nos cabe impreterivelmente explicitar que o conteúdo da fórmula do contrato social hobbesiano caracteriza-se, sobretudo, pela noção de “renúncia” ou “transferência” da liberdade e do direito natural, pois, como bem assinalamos anteriormente, estes são os fatores determinantes para o quadro de hostilidade generalizado que configura o estado de natureza¹⁹⁸. Mas o que significa propriamente a noção de “renúncia” e “transferência”? Quais são os níveis e distinções que constituem o contrato social? No *Leviathan*, capítulo XVII, Hobbes fornece as primeiras indicações sobre a possível resposta a estas indagações.

Sendo assim, Hobbes se expressa do seguinte modo:

A única maneira de instituir um poder comum, capaz de defendê-los das invasões dos estrangeiros (*Forraigners*) e das injúrias uns dos outros, garantindo-lhes assim uma segurança suficiente para que, mediante seu próprio labor graças aos frutos da terra, possam alimentar-se e viver satisfeitos, é conferir toda a força e poder a um homem, ou uma assembléia de homens, a uma só vontade (HOBBS, Cap. XVII, pp. 227-228).

198. Cabe assinalar que a motivação da instituição do contrato está, sobretudo, na percepção dos homens que o “estado de guerra” é inviável à preservação da sua vida.

Nesta passagem do *Leviathan*, que está intimamente relacionada à fórmula geral do conteúdo do contrato social que evidenciamos, pressupõe o primeiro estágio da consecução do pacto que cada homem estabelece consigo mesmo e pelo qual se obriga a obedecer às ordens de “um certo homem ou conselho”, dispondo a sua própria força e todos os seus meios a este em vista a sua proteção e segurança¹⁹⁹.

Este argumento é deduzido a partir da percepção da inviabilidade e hostilidade presente no estado de natureza, resultando assim, uma necessidade de “auxílio mútuo” como a primeira medida viável para o medo da morte violenta vigente no “estado de guerra”. No entanto, o ponto de partida da efetivação de tal “auxílio mútuo” deve pressupor a vontade ou o consentimento de cada um dos homens, conforme se dão conta de

199. Cf. “A multitude of men are made one person when they are by one man, or one person, represented; so that it be done with the consent of every one of that multitude in particular. For it is the unity of the representer, not the unity of the represented, that maketh the person one. And it is the representer that beareth the person, and but one person: and unity cannot otherwise be understood in multitude. And because the multitude naturally is not one, but many, they cannot be understood for one, but in any authors, of everything their representative saith or doth in their name; every man giving their common representer authority from himself in particular, and owning all the actions the representer doth, in case they give him authority without stint: otherwise, when they limit him in what and how far he shall represent them, none of them owneth more than they gave him commission to act. And if the representative consist of many men, the voice of the greater number must be considered as the voice of them all. For if the lesser number pronounce, for example, in the affirmative, and the greater in the negative, there will be negatives more than enough to destroy the affirmatives, and thereby the excess of negatives, standing uncontradicted, are the only voice the representative hath. And a representative of even number, especially when the number is not great, whereby the contradictory voices are oftentimes equal, is therefore oftentimes mute and incapable of action. Yet in some cases contradictory voices equal in number may determine a question; as in condemning, or absolving, equality of votes, even in that they condemn not, do absolve; but not on the contrary condemn, in that they absolve not. For when a cause is heard, not to condemn is to absolve; but on the contrary to say that not absolving is condemning is not true. The like it is in deliberation of executing presently, or deferring till another time: for when the voices are equal, the not decreeing execution is a decree of dilation. Or if the number be odd, as three, or more, men or assemblies, whereof every one has, by a negative voice, authority to take away the effect of all the affirmative voices of the rest, this number is no representative; by the diversity of opinions and interests of men, it becomes oftentimes, and in cases of the greatest consequence, a mute person and unapt, as for many things else, so for the government of a multitude, especially in time of war” (HOBBS, 1968, Cap. XVI, pp. 220-221).

que a eficácia dessa união será tanto mais possível quanto maior for o número dos que se unirem e dirigirem as suas ações para um mesmo fim.

A partir dessa consideração, é possível entrever que a possibilidade do contrato social reside, em um primeiro estágio, no consentimento ou na vontade de cada homem se unir que resulta, como requisito final para a segurança daqueles que estabelecem tal união, na necessidade de um poder comum ou absoluto, por meio do qual “cada homem possa conservar a paz entre si mesmos e a unirem suas forças quando necessário contra um inimigo comum” (HOBBS, 1968, Cap. XVII, p. 224)²⁰⁰.

Pois, segundo Hobbes,

O fim último [isto é] a causa final e desígnio dos homens (que amam naturalmente a liberdade e o domínio sobre os outros), ao **introduzir aquela restrição sobre si mesmos sob a qual os vemos viver nos Estados**, é o cuidado com a própria conservação e com uma vida mais satisfeita (**O grifo é nosso**) (Idem., Cap. XVII, p. 223).

Com efeito, a forma pela qual Hobbes expressa o consentimento é aquela que diz respeito à possibilidade de que as “vontades de muitos” concorram para uma e a mesma ação ou efeito, ou seja, que por vontade todas as ações humanas sejam dirigidas a um mesmo fim²⁰¹. Uma vez que

200. Ao recusar o *pactum societatis* como incapaz de fundamentar uma “sociedade estável”, Hobbes afirma que é necessário estipular um acordo preliminar que vise à instauração das condições necessárias para remover as causas da insegurança que constituem o estado de natureza. Portanto, ao contrário do *pactum societatis*, Hobbes engendra a necessidade do *pactum unions* (pacto de união), que é um “pacto de submissão”, cujos contratantes são os homens associados entre si que estabelecem o compromisso recíproco de se submeterem a um terceiro não contratante em que resulta um poder comum através do qual ocorre a passagem do estado de natureza para a sociedade civil. Aqui já é possível vislumbrar o desenho, com a ajuda dos diversos elementos lógicos requeridos, da figura teórica de uma “sociedade política”, na medida em que a união estabelecida resulta naquilo que se convencionou denominar de “corpo político” (*Body politic*), e que podemos defini-la como uma “multidão de homens unida como uma pessoa para a sua paz, defesa e bem comum” (Cf. BOBBIO, *op. cit.*).

201. Cf. “Quando a vontade de muitos concorre para uma e a mesma ação e efeito, esse concurso é denominado consenso, pelo qual nós não devemos entender uma vontade de muitos homens, pois todo homem tem várias vontades, mas muitas vontades para a produção de um efeito. Mas quando as vontades de dois homens diferentes produzem certas ações que reciprocamente se anulam uma a outra, a isto se dá o nome de conten-

a “vontade de muitos” seja dirigida a um mesmo fim, diz Hobbes (Cf. Idem., Ibidem.), “(...) isto é mais do que consentimento ou concórdia, é uma verdadeira unidade de todos eles, numa só e mesma pessoa, realizada por um pacto de cada homem como todos os homens (...)”. Sendo assim, a unidade expressa como uma “vontade de muitos” possibilita que a vontade de um certo número de homens seja compreendida como a vontade de um “único homem”, e por sua vez, como a expressão da vontade de cada homem, conforme a vontade desse “único homem” subentende-se como a expressão da vontade de cada homem que a consentiu. Esta determinação, portanto, configura o segundo estágio da realização efetiva do contrato social, pois expressa a exigência lógica de “totalidade contida na unanimidade”, ou seja, trata-se de obter de todos o que cada homem obteve de si próprio e estender para aos demais a consequência disso (Cf. Idem., Ibidem.).

De acordo com Hobbes,

A realização da união consiste nisso, que todo homem, pela convenção, obrigue a si mesmo a um mesmo homem, e a um e o mesmo conselho, por meio de quem todos são nomeados e determinados a fazer aquelas ações que o dito homem ou conselho deverá ordená-lo a fazer e a não fazer, que ele ou eles deverão proibir, ou ordená-los a não fazer. (...) É por isso que aquele que comanda pode, pelo uso de todos os seus meios e força, habilitar-se pelo terror a moldar a vontade de todos aqueles pela unidade e a concórdia, entre eles mesmos. (2002b, I, Cap. XIX, p. 131).

O segundo estágio do contrato social é, portanto, o primeiro na ordem de constituição propriamente do “corpo político” (*body politic*). Neste momento, é possível vislumbrar a caracterização, levando em conta os diversos elementos já evidenciados, da figura teórica do que Hobbes ca-

da. Estando as pessoas umas contra as outras, batalha. Ao passo que as ações que procedem constituem auxílio mútuo. Quando muitas vontades estão envolvidas ou inseridas na vontade de uma ou mais pessoas em consenso (o que, quando puder acontecer, será daqui por diante declarado), então esse envolvimento de muitas vontades numa só ou maior é chamada união” (HOBBS, 2002b, I, Cap. XII, p. 85).

racterizará de sociedade civil, aquilo que para os gregos consiste a *pólis*, ou seja, a cidade, e que em Hobbes pode ser definida como uma “multidão de homens” unidos como uma pessoa mediante um poder comum ou absoluto para assegurar a paz e a defesa do “bem comum” (HOBBS, 2002b, I, Cap. XIX, p. 131).

Diante disso, podemos concluir que, por um lado, no que diz respeito à união evidencia-se um pacto que Hobbes concebe como prévio ao pacto maior (“pacto de submissão”) que constituirá a sociedade civil, pacto este que se efetiva em cada homem para consigo mesmo e consiste na disposição de renunciar a liberdade e o direito natural, por outro lado, e, conseqüentemente, todos os membros dessa união estão obrigados logicamente a fazer este pacto, ou a cumprir a condição para que se estabeleça tal poder comum ou absoluto (Idem., Ibidem., I, Cap. XV, p. 101).

Segundo Hobbes,

Uma das leis naturais inferidas desta primeira e fundamental é a seguinte: que os homens não devam conservar o direito que têm, todos, a todas as coisas, e que alguns desses direitos devem ser transferidos, ou renunciados. Pois, se cada um conservasse seu direito a todas as coisas, necessariamente se seguiria que alguns teriam direito de invadir, e outros, pelo mesmo direito, se defenderiam daqueles (pois todo homem por necessidade natural, empenha-se por defender o seu corpo e as coisas que julga necessárias para protegê-lo). Disso se seguiria a guerra. Age, pois contra a razão da paz, isto é, contra a lei da natureza, todo aquele que não abre a mão de seu direito a todas as coisas (HOBBS, 2002a, p. 39).

Neste momento poderíamos fazer a seguinte indagação: como se efetiva a transferência da liberdade e do direito natural segundo a argumentação hobbesiana do contrato social? A resposta a tal indagação pode ser explicitada pelas próprias palavras de Hobbes no *De Cive*:

Diz-se que abre mão de seu direito quem a ele renuncia de forma absoluta, ou a transfere a outrem. Renuncia absolutamente a seu direito quem, por sinal suficiente ou símbolos adequados, manifes-

ta a vontade de que deixe ser lícito (*lawful*) ele fazer aquilo a que antes tinha direito. Esse transfere seu direito àquele que, por sinal suficiente ou símbolos adequados, declara a outro que é a sua vontade que se torne ilícito ele resistir-lhe, naquilo em que antes poderia resistir. A transferência de direito consiste na não-resistência – isso porque, já antes de ocorrer a transferência, seu beneficiário detinha, também ele, direito a tudo, de modo que ele não poderia conferir nenhum direito novo. Apenas o direito de resistência, que aquele que transferiu o direito antes possuía, e que impedia o outro de livremente desfrutar de seus próprios direitos, agora completamente abolido (HOBBS, 2002a, pp. 39-40).

Por sua vez, no *Leviathan*, Hobbes explica o significado de “transferência” e “renúncia” da seguinte forma:

Abandona-se o direito simplesmente renunciando a ele, ou transferindo-o a outrem. *Simplesmente renunciando*, quando não importa em favor de quem irá redundar o respectivo benefício. *Transferindo-o*, quando com isso se pretende beneficiar uma determinada pessoa ou pessoas. Quando de qualquer destas maneiras alguém abandonou ou adjudicou seu direito, diz-se que fica *obrigado* ou *forçado* a não impedir àqueles a quem esse direito foi abandonado ou adjudicado o respectivo benefício, e que *deve*, e é seu *dever*, não tomar nulo esse seu próprio ato voluntário; e que tal impedimento é *injustiça* e *injúria*, dado que é *sine jure*, pois se transferiu ou se renunciou ao direito (HOBBS, Cap. XIV, pp. 190-191. Grifo do autor).

A transferência mútua da liberdade e do direito natural é aquilo que Hobbes denomina propriamente de contrato (*covenant*) (Cf. HOBBS, Cap. XIV, p. 192). Com efeito, antes de discutirmos mais incisivamente sobre esta questão é preciso deixar claro que a consecução do contrato social é um ato da vontade humana, ou seja, embora o conteúdo da fórmula do contrato não explicita de forma clara e distinta, a confecção do contrato social é produto da deliberação humana constituindo-se no ato

último do “processo deliberativo”. Como vimos anteriormente, o processo de deliberação pressupõe um estado de indeterminação do sujeito em relação ao fim que determinará a ação, que pode ser praticada ou omitida. Até que este processo culmine com a efetivação da ação, isto é, a consecução do contrato social, este estado anterior à ação que o institui é caracterizado como a liberdade propriamente dita. Sendo assim, o contrato social é realizado, portanto, pelos homens em sua condição de livres e iguais, logo a liberdade natural é necessariamente requerida por Hobbes como condição para a realização de tal contrato ou pacto.

Sobre isto, citemos as palavras de Hobbes no *De Cive*,

Somente pode firmar convenções sobre aquelas coisas que estão sujeitas a nossa deliberação – pois não se pode contratar se não for pela vontade de quem contrata; ora, a vontade é o último ato na deliberação; portanto, ela só pode se referir a coisas possíveis e futuras (HOBBS, 2002a, p. 45).

Disso surge o seguinte paradoxo: o contrato social é a efetivação da restrição ou limitação da liberdade natural, ao passo que a lógica do “estado de guerra” demonstra e justifica esta necessidade, no entanto, tal necessidade somente se efetiva se os contratantes forem portadores da liberdade que constitui o “processo deliberativo”, pois se o “contrato social” é um ato da vontade e toda ação proveniente do processo de deliberação é uma ação livre, disso segue que a liberdade é tão necessariamente fundamental para a consecução da sua própria restrição ou limitação quanto é necessária a justificação da necessidade da sua própria inconsistência.

Para Angoulvent,

(...) a convenção entre estipulante e prometedor consiste no adormecimento, na neutralização do direito natural de cada indivíduo em benefício de outro. Já aqui, a igualdade sacrificando a identidade, dá-se o intercâmbio absoluto de sujeitos que se tornam objetos no estado civil. Entra então em cena o representante, depositário dos direitos naturais neutralizados e com base nessa neutralização autorizados a agir pelo bem dos indivíduos. É o beneficiário da

estipulação (da determinação) para outrem da qual ele não é parte tomadora. O soberano torna-se então ator, e os súditos ou indivíduos tornam-se atores, constituindo assim os dois pólos da relação de autorização que legitima a representação política: “aquele que reconhece por suas as palavras e ações é o autor (*Author*) e, neste caso, o ator age em virtude da autorização que ele recebeu” (*op. cit.*, p. 60).

No entanto, é preciso entender que na verdade é impossível a qualquer homem transferir realmente a sua própria força (*potentia*) para um outro, ou mesmo para este outro recebê-la, sendo assim, deve-se entender que o significado de “transferência” ou “renúncia” da liberdade e do direito natural (como também a força e o “poder natural”) não é mais, para quem os transfere ou renuncia do que se abdicar ou renunciar a seu próprio direito de resistir²⁰². Desse modo, não se pode dizer que realmente se transferiu a liberdade e o direito natural a um poder comum ou absoluto, pois este é somente a figura que resulta daquela suposta renúncia de cada homem ao direito natural de usar indiscriminadamente a sua própria força ou “poder natural” para resistir aquele a quem ele pode transferir esse direito natural. Assim, metaforicamente dizendo, o poder comum ou absoluto (soberano) é apenas a soma cujas parcelas são a liberdade e o direito a que cada homem renunciou.

Através dessa metáfora, somos conduzidos a supor que tal como a soma se constitui por suas parcelas, o poder comum ou absoluto se constitui pela renúncia da liberdade e do direito natural de cada homem, então, podemos supor também que cada homem que renunciou à sua liberdade e ao seu direito natural constitui tal poder comum ou absoluto, ou da mesma forma, cada homem que renunciou tanto à sua liberdade e ao seu direito natural constituem a si próprio como possuindo um poder absoluto e soberano²⁰³.

202. Cf. “Para a transferência do direito, portanto, duas coisas são necessárias: uma da parte daquele que transfere, que é a suficiente significação da sua vontade em transferi-lo; outra, da parte daquele a quem o direito é transferido, que é a suficiente significação de que o aceita” (HOBBS, 2002b, Cap. XV, p. 101).

203. Cf. “Aquele que outorga, promete ou pactua com alguém e, posteriormente, outorga, promete ou pactua o mesmo a outra pessoa, torna nulo o último ato. Pois é impossível

Sobre isto, Hobbes se expressa da seguinte forma em *The Elements of Law*,

O fim pelo qual um homem outorga ou transfere para outro, ou outros, o direito de proteger e defender a si mesmo por intermédio de sua própria capacidade, é a proteção que ele, através dessa transferência, espera para ser protegido e defendido daqueles a quem ele transferiu o direito. E um homem pode, então, considerar a si mesmo no estado de proteção, quando puder antever que nenhuma violência lhe será feita, em vez de seu agressor não ter como ser detido pelo poder daquele soberano, a quem cada um deles se sujeitou. (...) portanto, na construção de uma república (Commonwealth), quanto mais os homens se sujeitarem sua vontade ao poder de outrem, deve ser manifesto o seu fim, a saber, a proteção. Pois, qualquer coisa que seja necessário transferir por meio da convenção para que se atinja aquela, deve ser transferida ou, ainda, cada homem estará na sua liberdade natural de proteger a si mesmo (HOBBS, 1968, II, Cap. XIX, p. 136).

Portanto, como assinala Hobbes em *The Elements of Law*, “afinal, já que temos a liberdade de fazer ou não fazer, a deliberação significa a tomada de nossa liberdade” (2002b, Cap. XII, p. 84). A “tomada da liberdade”, evidenciada por Hobbes nesta passagem, significa nada mais do que o conteúdo fundamental expresso na fórmula do contrato social, que implica o ato da vontade humana de transferir ou renunciar (ou limitar e restringir) aquilo que Hobbes constata ser o elemento conflitante para a constituição da paz entre os homens. O que significa dizer que o fim da liberdade pressupõe o início da obrigação (Cf. HOBBS, 2002a, p. 43).

Sobre isto, citemos Hobbes, também em *The Elements of Law*:

Em todos os contratos onde existe confiança, a promessa daquele em quem se confia recebe o nome de convenção (*covenant*). E esta, embora seja uma promessa para o tempo futuro, quando chegar

vel para um homem transferir aquele direito que ele próprio não possui. E aquele direito que ele não possui, ele próprio já transferiu antes” (Idem., Ibidem., I, Cap. XV, p. 104).

aquele tempo causará a transferência de direito tanto quanto numa doação presente. Pois é um sinal claro que aquele que cumpre compreende qual era a vontade daquele que lhe deu confiança a cumprir algo. As promessas, portanto, que consideram o benefício recíproco, são convenções e sinais da vontade ou o último ato da deliberação, por onde a liberdade de cumprimento, ou não cumprimento, são desaparecidos, e conseqüentemente são obrigatórios. Pois onde a liberdade cessa, começa a obrigação (HOBBS, 2002b, Cap. XV, p. 102).

Assim, o desejo da obtenção da paz supõe-se ser o desejo de todos os homens no estado de natureza que uma vez tenham constatado sobre a inviabilidade do “estado de guerra”: é o que fundamenta um “suposto” contrato (ou acordo) entre os homens (nota-se: um “contrato suposto”). Ao afirmar que o contrato social é “suposto”, estamos nos referindo a que Hobbes de forma alguma pretende afirmar que em um dado momento específico da história (independente de um dado empírico) os homens tenham realmente efetivado um contrato social nestes termos. O que Hobbes pretende é fazer-se entender que os homens devam obedecer a um poder comum ou absoluto “como se” o tivesse instituído a partir de um “suposto contrato social”, na tentativa de convencer e persuadir que inevitavelmente os homens no estado de natureza possuem razões suficientes ou “suficientes motivações” para abandonarem tal estado e constituírem um poder comum onde possam estar completamente seguros e em paz (Cf. LIMONGI, 2002).

Com efeito, a expressão “como se”, observa Zarka (1987, p. 332), “é o componente lógico que Hobbes utiliza para estabelecer de uma só vez uma *common-will* que imediatamente se transforma num *common-wealth*” (Grifo do autor). Ou seja, a Hobbes utiliza o “como se” para “operar em um plano substancialmente lógico”, diferente de um plano empiricamente dado, no qual demonstraria como as coisas deveriam necessariamente ser. Por sua vez, a expressão “como se” denotaria “como as coisas deveriam necessariamente ser” pela ideia de que os acontecimentos não necessitam seguir uma série extensa no tempo, mas que no “plano puramente lógico” devemos aceitar a premissa de que não se tratando do que realmente é poderíamos pensar “como se” fosse assim.

Dessa forma, Macpherson endossa este argumento da seguinte maneira:

O estado de natureza, de Hobbes, tal como é geralmente reconhecido, é uma hipótese lógica, não histórica (...). Também não argumentava que um estado perfeito ou completamente soberano pudesse ser estabelecido apenas por acordo entre seres que se achassem em verdadeiro estado de natureza. Dificilmente ele poderia argumentar desse modo, porque todo o seu propósito, ao escrever, era persuadir os indivíduos que viviam em Estados imperfeitamente soberanos (ou seja, por definição, não em estado de natureza) de que eles poderiam e deveriam aceitar a submissão completa a um soberano e, com isso, se transformarem em um estado perfeitamente soberano. O que ele podia argumentar, e realmente o fez, foi que, para ter um estado perfeitamente soberano, os indivíduos precisam agir como se tivessem saído de um estado de natureza mediante um acordo. (*op. cit.*, p, 31)

Por fim, a extensão da obrigação se estabelece no âmbito segundo o qual todos os atos dos homens (agora reconhecidos como súditos/cidadãos) são considerados compatíveis com a autorização do soberano, à medida que em todos os atos dele encontra-se o súdito obrigado. Por sua vez, o soberano (poder comum ou absoluto) torna-se com isso “portador legal” do poder e dos direitos de cada homem. De uma forma geral, esse é o propósito final do contrato ou pacto que institui o *Commonwealth*. Neste momento, podemos proceder à seguinte inquirição: quais são as vantagens para os homens em transferirem ou renunciarem (restringirem ou limitarem) a sua liberdade e o seu direito natural? É procedente afirmar que tais homens ao abandonarem o estado de natureza ficam impossibilitados de exercer algum tipo de liberdade no interior do *Commonwealth*? Trataremos dessas questões mais adiante, mas a princípio utilizamos as palavras de Angoulvent, como se fossem as nossas como uma iniciação à questão que trataremos adiante.

Citemos a autora:

Para obter a qualidade de cidadão, o homem natural abandona ao Estado racional sua liberdade natural em favor de uma liberdade

sob a forma de segurança; abandona sua liberdade natural em favor da permanência e da distinção sob a forma de propriedade; abandona sua liberdade natural em favor da autonomia sob a forma de responsabilidade (*op. cit.*, p. 65).

Na citação da autora, podemos perceber que a confecção do contrato social não só transforma o homem natural em cidadão (súdito), como também deixa margem para se conceber a liberdade de outra forma. Desse modo, tem-se então a prova mais contundente de que os homens ao restringirem ou limitarem a sua liberdade natural em favor de um poder comum ou absoluto, estes, portanto, favorecem a possibilidade de que exerçam com segurança uma “liberdade mediada” (liberdade civil) por certas obrigações referentes ao respeito à lei civil. Por conta disso podemos afirmar que a liberdade humana se efetivará da forma mais plena em Hobbes, quando esta estiver sob os auspícios do *Commonwealth*.

Diante de tudo que evidenciamos torna-se necessário mostrar as indicações sobre a possibilidade da liberdade em relação à obrigação. Trata-se, portanto, do início das discussões que iremos empreender no capítulo seguinte. Desse modo, o nosso objetivo a seguir será de deixar claro que embora a obrigação seja contrária à liberdade, ainda sim, há a possibilidade de que seja garantida pelo *Commonwealth*, ao passo que a liberdade civil se constitui como um fator favorável à própria manutenção do poder absoluto ou soberano do *Commonwealth*.

Da liberdade natural à “liberdade possível”: a condição de possibilidade da liberdade civil

No capítulo XIV do *Leviathan*, o conceito de obrigação é definido em oposição ao direito natural, ou seja, como um fator de restrição ou limitação da liberdade de desejar fazer o que se quer fazer, segundo a própria vontade e juízo ou a capacidade irrestrita de utilizar todos os meios possíveis para a conservação do movimento ou da vida. Contudo, é através da distinção entre lei (*lex*) e direito (*jus*) que é possível compreender como a obrigação tem como consequência a restrição ou limitação do direito natural, pois, para Hobbes, o conceito de lei se opõe ao direito, à proporção

que o direito é a liberdade e a lei é a obrigação. Com efeito, não podemos considerar qualquer obrigação com a suficiente capacidade ou poder de restringir ou limitar a liberdade e o direito natural.

Assim, no capítulo XXVI do *Leviathan*, Hobbes afirmará que “o direito natural, isto é, a liberdade natural do homem, pode ser limitada e restringida pela lei civil”, pois, “a finalidade das leis não é outra coisa senão essa restrição, sem a qual não haveria paz” (HOBBS, 1968, Cap. XXVI, pp. 314-315). Sendo assim, a lei civil (“cadeias artificiais”), segundo Hobbes, caracterizam-se como uma obrigação (“obrigação legal”) que nos priva da liberdade que o direito natural fornece como preceito fundamental de autoconservação, visto que esta contradiz o próprio fim ao qual se destina.

Diante disso, obtemos a seguinte conclusão parcial:

- 1) O direito se opõe à lei, pois o direito consiste na liberdade de fazer ou omitir ao passo que a lei determina e obriga uma dessas duas coisas;
- 2) Se a lei obriga, diminuem as condições para o exercício do direito natural, logo cabe à lei (lei civil) o poder de restringir ou limitar a liberdade natural.

Dessa forma, uma vez instituído o *Commonwealth* todas as ações humanas encontram-se constringidas pela lei civil, que é, portanto, a condição necessária para a coexistência pacífica entre os homens (Cf. HOBBS, 1968, Cap. XXVI, pp. 314-315). Esta pressuposição depõe em favor daqueles intérpretes da reflexão filosófica e política de Hobbes que estabelecem uma desconexão teórica entre a “teoria da soberania” deste e a possibilidade da garantia da liberdade diante da confecção do *Commonwealth*. Diante disso, torna-se necessário evidenciarmos e analisarmos a seguinte passagem do *Leviathan*, na qual Hobbes deixa subtendido que embora existam “impedimentos externos”, impedimentos estes entendidos aqui como as “obrigações legais”, isto é, a lei civil, não se pode omitir que ainda sim, exista a possibilidade do exercício parcial do “poder natural” (liberdade natural) que são inerentes ao homem.

Por liberdade entende-se, conforme a significação própria da palavra, a ausência de impedimentos externos, impedimentos que muitas vezes **tiram parte do poder que cada um possui de fazer aquilo que quer fazer, mas não podem obstar a que use o poder que lhe resta**, conforme o que seu juízo e razão lhe ditarem (Idem, Ibidem, p. 189. O grifo é nosso).

Essa passagem nos fornece uma indicação reveladora e fundamental aos propósitos deste trabalho que, de certa forma, demonstra e desmitifica a pressuposição de que a teoria política de Hobbes não fornece indicações reais para a possibilidade da liberdade frente à obrigação (ou aos “impedimentos e obstáculos externos”). Se analisarmos em detalhe tal passagem na qual Hobbes conceitua a liberdade, podemos notar que esta expressa a possibilidade de que as ações humanas devem ser restringidas ou limitadas enquanto outras tantas devem ser consentidas em vistas à produção do “bem comum”.

Assim, embora a obrigação (a lei) possua a pretensão de constranger as ações humanas como requisito para a coexistência pacífica entre os homens, certas ações se desenvolvem, necessariamente, na ausência de leis, ou nas palavras de Hobbes, “no silêncio das leis” (*silentium legis*) (1968, Cap. XXI, p. 271)²⁰⁴.

Segundo Skinner,

Um dos deveres básicos do Estado (*Commonwealth*) é impedir que você [os homens] invada os direitos de ação de seus concidadãos, um dever que ele cumpre pela imposição da forma coercitiva da lei sobre todos igualmente. Mas, onde a lei termina, a liberdade principia. Desde que você não esteja física nem coercitivamente constrangido de agir ou em abstinência de agir pelos requisitos da lei, você permanece capaz de exercer seus poderes à vontade e nesta medida permanece de posse de sua liberdade civil (1999b, p. 18).

204. Embora Hobbes insista em dizer que a liberdade natural é a única que propriamente pode ser denominada de liberdade (HOBBS, 1968, Cap. XXI, p. 264).

Hobbes, no *De Cive* chega a firmar 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, 2002a, p. 210).

De acordo com Hobbes, no ato de submissão ao soberano constitui-se propriamente a essência da liberdade, à medida que do poder soberano decorre a “paz dos súditos entre si, e a sua defesa contra um inimigo comum (...). Portanto, quando a nossa recusa de obedecer prejudica o próprio fim em vista do qual foi criada a soberania, não há liberdade de recusar, mas caso contrário há essa liberdade” (HOBBS, 1968, Cap. XXI, p. 268).

Desse modo, a liberdade restrita ou limitada (“liberdade possível”) que somente é efetiva na ausência ou no “silêncio da lei” é adotada de igual modo por todos os súditos a partir do contrato social e, como afirma Rangeon (1982, p. 211): “na realidade este tipo de liberdade fornece uma igualdade mais abrangente do que aquela que prevalecia no estado de natureza, porque, enquanto neste a liberdade de uns implicava a destruição de outros, na sociedade civil ela assegura igualmente a preservação de todos (...)”, ao passo que abdicam a igualdade na certeza da morte violenta proveniente da situação de “guerra de todos contra todos” para se tornarem iguais na segurança da sua vida, e no seu desfrute confortável e digno os quais a submissão ao soberano é capaz de garantir e proporcionar.

Para finalizar este capítulo, citemos o comentário de Hobbes no *De Cive*:

É fato que todo homem, fora do governo civil, possui uma liberdade a mais completa, porém estéril; porque, se devido a essa liberdade alguém pode fazer de tudo a seu arbítrio, deve - porém - pela mesma liberdade, sofrer de tudo, devido a igual arbítrio dos outros.

Já numa cidade constituída, todo súdito conserva tanta liberdade quanto lhe baste para viver bem e tranqüilamente, e dos outros se tira o que é preciso para perdermos o medo deles. Fora desse estado (*Commonwealth*), todo homem tem direito a tudo, sem que possa desfrutar, porém de nada; neste estado, cada um pode desfrutar, em segurança, do seu direito limitado. Fora dele, qualquer homem tem direito de espoliar ou matar outro; nele, ninguém o tem, exceto um único (HOBBS, 2002a, p. 155).

No próximo capítulo, investigaremos com mais propriedade a possibilidade e a efetivação da liberdade humana em relação ao *Commonwealth*. Procuremos, portanto, discutir e examinar o que Hobbes denomina de liberdade dos súditos ou civis. Para tanto, será necessário percorremos uma via teórica e lógica, na qual explicitaremos os vários problemas e questões acerca da gênese e finalidade do *Commonwealth*, como também a relação entre a concepção de soberania e sociedade civil na reflexão filosófica e política de Hobbes e, conseqüentemente, as discussões que envolvem o problema da lei e a sua relação com a liberdade civil. Trata-se, portanto, do capítulo que contém as discussões mais fundamentais e relevantes para o acabamento teórico desse trabalho acadêmico.

TERCEIRO CAPÍTULO

Soberania ilimitada e liberdade civil: o cidadão entre a lei e a liberdade - o advento da sociedade civil e o exercício possível da liberdade na teoria política hobbesiana

Pode-se considerar que a teoria política hobbesiana possui como finalidade fundamental a justificação do *Commonwealth* ou de um “poder comum capaz de manter todos em respeito” (HOBBS, 1968, Cap. XVII, p. 223)²⁰⁵. Todavia, os argumentos nos quais Hobbes se baseia para tal justificativa são provenientes da análise das condições naturais dos homens e da influência das paixões naturais na conduta destes no contexto do estado de natureza²⁰⁶. Como foi evidenciado no capítulo anterior, Hobbes concebe a interação entre os homens neste estado condicionada por uma precariedade básica no que concerne a sua segurança, à proporção que este é caracterizado por quadro em que todo homem está em disposição constante de “guerra contra todos os outros homens” (*bellum omnium in*

205. Cf. “The final cause, end, or design of men (who naturally love liberty, and dominion over others) in the introduction of that restraint upon themselves, in which we see them live in Commonwealths, is the foresight of their own preservation, and of a more contented life thereby; that is to say, of getting themselves out from that miserable condition of war which is necessarily consequent, as hath been shown, to the natural passions of men when there is no visible power to keep them in awe, and tie them by fear of punishment to the performance of their covenants, and observation of those laws of nature set down in the fourteenth and fifteenth chapters. For the laws of nature, as justice, equity, modesty, mercy, and, in sum, doing to others as we would be done to, of themselves, without the terror of some power to cause them to be observed, are contrary to our natural passions, that carry us to partiality, pride, revenge, and the like. And covenants, without the sword, are but words and of no strength to secure a man at all. Therefore, notwithstanding the laws of nature (which every one hath then kept, when he has the will to keep them, when he can do it safely), if there be no power erected, or not great enough for our security, every man will and may lawfully rely on his own strength and art for caution against all other men” ((HOBBS, 1968, Cap. XVII, p. 223).

206. Discuto mais detalhadamente esta questão no segundo capítulo deste trabalho.

contra omnes), ou seja, em uma luta incessante por cada vez mais poder decorrente da sua liberdade natural, como consequência inevitável do movimento humano de autopreservação (Idem, *Ibidem.*, Cap. XI, p. 161).

Nestas condições onde impera uma perpétua disposição para o combate, a conservação da vida e o estabelecimento da paz tornam-se inviáveis, uma vez que a competição pelo poder como estratégia de sobrevivência resulta em uma situação de “insegurança generalizada” através do medo constante que cada homem tem da morte violenta. Diante dessa situação paradoxal, Hobbes fornece uma única possibilidade para os homens evitarem o medo da morte e garantirem a preservação da vida - com o seu desfrute digno e confortável - é procederem conforme recomenda o medo da morte e os “ditames da reta razão”, renunciando cada um à sua liberdade natural e transferindo parte dos seus direitos e “poderes naturais” através de acordo mútuo (contrato social), produto da vontade humana, com vistas a instituir para toda a multidão (*multitudo*) de homens dispersos e iguais quanto às faculdades do corpo e do espírito as condições suficientes para a segurança e o estabelecimento da paz (Cf. HOBBS, 2002b).

Contudo, Hobbes é enfático ao afirmar que, apenas o medo da morte e os “ditames da reta razão” sob a forma de leis da natureza não são realmente eficazes para garantir que cada homem cumpra de maneira satisfatória o acordo mútuo (contrato social) estabelecido por cada um, nem ao menos para propiciar as condições satisfatórias para garantir o estabelecimento da paz entre os homens. Disso resulta a compreensão de que no contexto do estado de natureza, embora as leis de natureza sejam válidas, estas, por conseguinte, não são realmente cumpridas, uma vez que não são observadas por todos os homens de maneira absoluta. Desse modo, enquanto a razão prescreve aos homens que busquem a paz conforme sugere a lei fundamental da natureza, o alcance incondicional desta somente pode ser obtido se as ações humanas forem orientadas de tal forma que todos a observem e a cumpram de igual modo (HOBBS, 2002a, p. 44).

De acordo com Hobbes, no contexto do estado de natureza esta possibilidade se torna praticamente impossível, à medida que não há nada realmente capaz de obrigar cada homem a observar, cumprir ou

a orientar-se em conformidade com as leis da natureza. Em outros termos, no estado de natureza, no qual o fim que todos perseguem não é primordialmente a paz, mas uma luta incessante por cada vez mais poder como consequência necessária à conservação da vida, devemos nos indagar: que garantias cada homem pode ter se ao agir de forma racional, ou seja, conforme os “ditames da reta razão”, também os outros farão o mesmo? Ou, qual dos homens primeiro se atreveria a respeitar o acordo mútuo se não tivesse a par de que todos os outros homens também o respeitariam?²⁰⁷

Em decorrência disso, toda a argumentação de Hobbes converge para a defesa de que a única forma suficientemente segura para tornar eficaz a observância ou o cumprimento de todos os homens no que diz respeito às leis da natureza e os acordos estabelecidos entre si. Ou dito de outra forma, a única forma de fazer com que os homens orientem-se em conformidade com os “ditames da reta razão” e, portanto, forçando-os a agir em sentido contrário à suas paixões naturais está no engendramento de um “elemento artificial” que não pertença àquela esfera de relação naturalmente concebida, de forma a inibir com o seu “imenso poder” qualquer ação humana que contrarie os preceitos fundamentais da razão. Este “elemento artificial” é o que Hobbes denomina de “grande Leviatã”.²⁰⁸

Diante disso, somos conduzidos a aceitar o argumento de que somente um poder comum, no sentido de uma “autoridade irresistível” pelos quais todos os homens estejam vinculados pela “obediência incondicional” pode promover, segundo Hobbes, de maneira eficiente, a segurança e a paz necessárias à satisfação do “desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida confortável, e a segurança de consegui-las através do trabalho” (HOBBS, 1968, Cap. XVII, p. 227). Desse argu-

207. Cf. “Assim, digo eu, são as coisas no estado de natureza. Mas, num estado civil, no qual existe um poder que pode compelir ambas as partes, aquele que combinou ser o primeiro a cumprir assim deve fazer – porque, como o outro pode ser forçado pelo poder de desempenhar a sua parte, desaparece a causa que ele teria para temer o não-cumprimento por seu parceiro” (HOBBS, 2002a, p. 44).

208. Segundo Polin (1981, p. 80), “Hobbes ne reprendra ni le mot <artificiel>, ni lê mot <création> quand il décrira la formation du Commonwealth, cette multitude so united into one person, cette multitude ainsi unie em une personne unique, mais il se servira à plusieurs reprises du mot <génération> qui est plus ambigu” (Grifo do autor).

mento, conclui-se que a instituição do *Commonwealth* torna possível aos homens substituírem aquele iminente “estado de guerra”, por um estado em que é possível o desenvolvimento seguro de todas aquelas atividades privadas constituídas sobre a iniciativa das faculdades naturais de cada homem. Este é, portanto, o primeiro passo em direção à demonstração da possibilidade do exercício possível da liberdade no contexto da reflexão filosófica e política de Hobbes.

Para nos guiarmos em vista deste propósito fundamental, acreditamos ser imprescindível, em um primeiro momento, procedermos a um exame detalhado sobre as especificidades concernentes à gênese e à instituição artificial do *Commonwealth*. O exame acerca da sua artificialidade é essencial para evidenciarmos dois aspectos fundamentais que caracteriza o modelo de Estado, tal como Hobbes o concebe, a saber: (1) o primeiro refere-se à sua forma e à sua finalidade, ao passo que estes aspectos nos permitem determinar as razões que explicam a aquisição e a necessidade do poder absoluto do *Commonwealth*, (2) o segundo diz respeito à dependência expressa entre o artifício (Estado) e os seus construtores, ou seja, os homens (súditos ou cidadãos).

Através do argumento de “dependência e necessidade” concebido mediante a concepção hobbesiana de “representação política”, é possível determinarmos as razões pelas quais se justificam o sentido e as ações praticadas pelo poder soberano. Por fim, em um último momento, levando em consideração as discussões estabelecidas anteriormente, objetivamos empreender um exame dos princípios do absolutismo atribuído à teoria política de Hobbes, a fim de desfazer os equívocos de interpretação que tendem a qualificar o seu modelo de Estado como supressor absoluto da liberdade humana.

O artificialismo do *Commonwealth*: a geração do “homem artificial” e a justificação racional do poder soberano

No *Leviathan*, no *De Cive* e no *The Elements of Law*, Hobbes distingue duas espécies de Estado (*Commonwealth*), o primeiro diz respeito ao Estado político (*Political Commonwealth*) ou Estado por instituição

e o segundo refere-se ao Estado por aquisição. O Estado por aquisição (*Commonwealth by acquisition*) distingue-se do Estado por instituição ou político pela forma como o poder soberano pode ser adquirido. 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 a se submeter a “um homem ou uma assembléia com a finalidade de serem protegidos por este contra todos os outros homens” (HOBBS, 1968, Cap. XVII, p. 228)²⁰⁹.

Por uma questão de objetivo, não trataremos do Estado por aquisição, pelo menos neste momento, mas sim do Estado por instituição ou político, de maneira que este fornece claramente a posição hobbesiana acerca da artificialidade dos *Commonwealth*. Sendo assim, o primeiro aspecto que podemos constatar do caráter artificial do *Commonwealth* parte essencialmente da leitura da introdução ao *Leviathan*, em que deparamos com a comparação estabelecida por Hobbes entre a geração e instituição do *Commonwealth* e a construção de um “homem artificial”, nos mesmos princípios que a natureza criou o “homem natural” (*homo naturae*).

De acordo com Hobbes:

Do mesmo modo que tantas outras coisas, a natureza (a arte mediante a qual Deus fez e governa o mundo) é imitada pela *arte* dos homens também nisto; que lhe é possível fazer um animal artificial. Pois vendo que a vida não é mais do que um movimento dos membros, cujo início ocorre em alguma parte principal interna, porque não poderíamos dizer que todos os *autômatos* (máquinas que se movem a si mesmas por meio de molas, tal como um relógio) possuam uma vida artificial? Pois o que 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, tal como foi projetado pelo Artífice? (HOBBS, 1968, Introduction, p. 81. Grifo do autor)²¹⁰.

209. No *De Cive*, Hobbes refere-se sobre isto da seguinte forma: “Disso decorre que aqui tenhamos dois tipos de cidades, uma *natural*, tal como o poder paterno e despótico, e outro *instituído*, que também pode chamar-se político” (HOBBS, 2002a, p. 98. Grifo do autor).

210. Na tradução empreendida por Macpherson (1968), nota-se que ao invés de “homem

Após afirmar que a “arte humana” é capaz de imitar o produto mais racional da natureza, ou seja, o homem, Hobbes procede, também, na introdução ao *Leviathan* com uma detalhada comparação entre o “homem natural” e o “homem artificial” (*Commonwealth*), comparamos, sobretudo, as partes que compõem o “mecanismo natural do homem” com as que compõem o “mecanismo do homem artificial”. Por fim, conclui equiparando a criação do *Commonwealth* com aquele *Fiat* pronunciado por Deus, no momento da criação do “homem natural”:

E no qual a *soberania* é uma *alma* artificial, pois dá vida e movimento ao corpo inteiro; os *magistrados* e outros *funcionários* judiciais ou executivos são as juntas artificiais; a *recompensa* e o *castigo* (pelos quais ligados ao trono da soberania, todas as juntas e membros são levados a cumprir o seu dever) são os *nervos*, que fazem o mesmo no corpo natural; a *riqueza* e *prosperidade* de todos os membros individuais são a força; (...) os *conselheiros*, através dos quais todas as coisas que necessita saber lhe são sugeridas, são a *memória*; a *justiça* e as *leis*, uma *razão* e uma *vontade* artificiais; a *concordia* é a *saúde*; a *sedição* é *doença*; e a *guerra civil* é a *morte*. Por último, os *pactos* e *convenções* mediante os quais as partes deste Corpo Político foram criadas, reunidas e unificadas assemelham-se àquele *Fiat*, ao *Façamos o Homem* proferido por Deus na Criação (Idem., Ibidem. Grifo do autor).

Na verdade, o “homem natural” como imitador da natureza, isto é, daquele “mecanismo natural instaurado por Deus” é concebido como um arquiteto capaz não somente de imitar, mas também de recriar e “aperfeiçoar a natureza com a intenção de corrigi-la através de um produto do seu próprio engenho e destreza” (Cf. BOBBIO, 1991)²¹¹. Neste senti-

artificial” lê-se “animal artificial” (*artificial animal*).

211. Segundo Bobbio (1991, p. 31), “umas das características do pensamento renascentista, pela qual é profundamente marcada a filosofia de Bacon – primeiro mestre de Hobbes –, é a transformação da relação entre natureza e arte em comparação com a concepção dos antigos: a arte não mais aparece como imitação da natureza, mas como igual à natureza, o que é índice de uma nova e mais alta avaliação das coisas feitas pelo homem,

do, o caráter artificial do *Commonwealth* deve ser compreendido como um resultado ou um produto da arte cuja existência é absolutamente dependente da “obra humana” em oposição ao que é entendido como natural, isto é, o que toma forma independente da intervenção humana (ANGOULVENT, 1996, p. 68)²¹².

Com efeito, devemos considerar que a “analogia artificialista” empreendida por Hobbes não se constitui em uma mera referência alegórica ou metafórica, mas principalmente, como um “recurso demonstrativo” para definir o *Commonwealth* como uma construção artificial em oposição aquilo que é concebido naturalmente²¹³. Não obstante, a expressão mais esclarecedora da concepção do Estado concebido como artifício, isto é, um produto artificial da vontade humana provém, sobretudo, de um suposto acordo estabelecido por cada homem no contexto do estado de natureza²¹⁴. Como deixamos claro no capítulo anterior, o elemento central

em geral, da industriabilidade humana. Concebida a natureza como uma grande máquina, penetrar em seu segredo quer dizer atingir a compreensão das leis que regulam seu mecanismo. Mas, uma vez descoberto esse segredo, o homem é capaz não apenas de imitar a natureza, mas também de recriá-la, de aperfeiçoá-la, de acrescentar-lhe potência, construindo outras máquinas”.

212. De acordo com Angoulvent, (1996, p. 68), “O artificialismo caracteriza-se como a arte de imitar, sendo apenas a expressão de um complexo demiurgo, que impõe a realidade da superioridade de Deus, que cria, sobre o homem, que imita. É significativo constatar que o artificialismo é uma produção por criação. A técnica destrona a gênese. (...) Ele também pode aparecer como o supra-sumo da arte de imitar (chamada de artificialismo) pela imitação da melhor obra racional da natureza: o homem. O fruto da imitação que tem o homem natural como modelo é o homem artificial Leviatã, por ser de natureza e de força maiores do que o homem natural”.

213. É, portanto, neste sentido que o caráter artificial do *Commonwealth* deve ser concebido como um resultado ou um produto da arte humana que, na tentativa de imitar a sua própria criação por Deus (natureza) engendra na visão de Bobbio (*op. cit.*, p. 33), “o mais complicado, talvez mesmo o mais delicado, certamente o mais útil dos engenhos, o que lhe permite sobreviver na natureza nem sempre amiga”.

214. Vale ressaltar que o caráter artificial do *Commonwealth* parte de um programa mais amplo da reflexão filosófica e política hobbesiana, observa Bobbio (*Idem.*, p. 32), pois, “precisamente com base na consideração do Estado (*Commonwealth*) como *automa*”, Hobbes estabelece a divisão precisa entre o âmbito da filosofia civil e a filosofia natural. No *De Corpore*, esta divisão é apresentada da seguinte forma: “São duas as partes da filosofia; pois há dois tipos principais de corpos, muitos diferentes entre si, que se oferecem enquanto tais à investigação de sua geração e propriedades. Um deles, por ser obra da natureza, é chamado de *corpo natural*, o outro é denominado de República (*Commonwealth*), é produto das vontades e do acordo dos homens. E desses brotam as duas

desse suposto acordo, o qual se designa de contrato social é expresso, de uma forma geral, na seguinte fórmula:

Cedo transiro o meu direito (*jus*) de governar-me a mim mesmo a este homem, ou esta assembléia de homens, com a condição de transferires a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações. Feito isso, a multidão assim unidade numa só pessoa se chama Estado (*Commonwealth*), em latim *civitas* (HOBBS, 1968, Cap. XVII, p. 227. Grifo do autor).

Se lermos com atenção a passagem, constataremos que esta fórmula enfatiza dois aspectos fundamentais que qualifica o conteúdo e a forma do contrato firmado por cada homem tendo em vista a instituição de um poder comum, a saber, (1) o primeiro diz respeito à “transferência de direitos” e o (2) segundo refere-se à “autorização” ou ao “consentimento” das ações de cada homem em particular a “um único homem ou uma assembléia de homens”. Por intermédio da explicitação desta fórmula, podemos conceber que tais aspectos em conjunto delineiam o processo pelo qual a multidão constitui-se, de forma não natural, em um “corpo político”, ou o *Commonwealth* em sentido estrito (Cf. HOBBS, 1968, Cap. XIX, p. 131).

Em conformidade com o que foi dito anteriormente, é oportuno assinalar que Hobbes menciona que a efetivação de tal acordo pressupõe a vontade ou o consentimento de cada um dos homens, à medida que se dão conta de que a eficácia dessa união será tanto mais possível quanto maior for o número dos que se unirem e dirigirem as suas ações para um mesmo fim. Dessa forma, a unidade expressa como uma “vontade de muitos” é compreendida como sendo a vontade de um “único homem”, isto é, considerada como a expressão da vontade de cada homem em particular, pois a vontade desse “único homem” subentende-se como a expressão da vontade de cada homem que a consentiu. Ora, uma vez que a “vontade de muitos” seja dirigida a um mesmo fim, diz Hobbes, “(...) isto é mais do que consentimento ou concórdia é uma verdadeira

partes da filosofia, chamada natural e civil” (HOBBS, 1966, I, Cap. I, art. 9).

unidade de todos eles, numa só e mesma pessoa, realizada por um pacto de cada homem como todos os homens (...)” (Idem., *Ibidem.*, Cap. XVII, p. 223)²¹⁵.

Esta determinação, por sua vez, configura a peculiaridade do acordo proposto por Hobbes ao enfatizar que se trata de um contrato firmado entre os homens em sua condição natural em favor de um terceiro elemento não contratante, isto é, que não faz parte do acordo firmado²¹⁶. Disso resulta a constatação de que, o conteúdo do contrato social é concebido por Hobbes como uma transferência ou “renúncia mútua” de cada homem ao seu direito legítimo de utilizar irrestritamente seu poder ou “potência natural” (*potentia naturale*), como meio de preservação do movimento natural, isto é, como meio de preservação da vida em nome de um “homem artificial” (*Commonwealth*) personificado na figura do poder soberano²¹⁷.

Desse modo, tais direitos auferidos da transferência conferem ao soberano um poder absoluto e ilimitado capaz de decidir sobre quais os meios mais adequados ao propósito que os homens perseguem (Cf. DALGARNO, 1975/6). Em vista disso, é possível afirmar que tal poder comum ou absoluto (soberano) constitui-se pela soma cujas parcelas são a liberdade e o direito a que cada homem renunciou. Neste caso,

215. Cf. “Portanto, a convergência de muitas vontades rumo ao mesmo fim não basta para conservar a paz e promover uma defesa duradoura, é preciso que, naqueles tópicos necessários que dizem respeito à paz e a autodefesa, haja tão somente uma vontade de todos os homens. Mas isso não se pode fazer, a menos que cada um de tal modo submeta sua vontade a algum outro (seja este um só ou um conselho) que tudo o que for vontade deste, naquelas coisas que são necessárias à paz comum, seja havido como sendo vontade de todos em geral, e de cada um em particular”. (Idem. *Ibidem.*, 2002a, pp. 95-96).

216. Nota-se assim, que o soberano não participa do pacto ou do suposto acordo, pois antes do pacto ou do acordo não existe tal soberano. Sendo assim, o poder soberano é caudatário do acordo ou do pacto efetivado pelos homens.

217. Ao recusar o *pactum societatis* como incapaz de fundamentar uma “sociedade estável”, Hobbes afirma que é necessário estipular um acordo preliminar que vise a instauração das condições necessárias para remover as causas da insegurança que constitui o estado de natureza. Portanto, ao contrário do *pactum societatis*, Este, por sua vez, engendra a necessidade do *pactum unions* (pacto de união) que é um “pacto de submissão” cujos contratantes são os homens associados entre si que estabelecem o compromisso recíproco de se submeterem a um terceiro não contratante pelo qual resulta um poder comum através do qual ocorre a passagem do estado de natureza para a sociedade civil. (Cf. BOBBIO, *op. cit.*).

então, temos que aceitar como premissa que cada homem que renunciou à sua liberdade e ao direito natural compõe tal poder comum ou absoluto, ou melhor, cada homem que renunciou tanto a sua liberdade e ao seu direito natural constitui-se a si próprio como possuindo um poder absoluto e soberano²¹⁸.

Diante disso, podemos, enfim, assegurar que o Estado (*Commonwealth*) nada mais é do que um “homem artificial” produzido pela soma dos “poderes naturais” de todos os homens juntos, cujas vontades se expressam por intermédio de uma única vontade que os representa (“um homem ou uma assembleia”), devendo reconhecer o seu direito de atuar em nome de cada um que delegou os seus “poderes naturais”, a sua liberdade e o seu direito natural. Com isso, Hobbes deixa claro que o *Commonwealth* pressupõe uma “unidade da multidão” tal que suas ações são praticadas em nome dessa multidão, isto é, que os atos do “homem artificial” não sejam praticados em benefício próprio, mas única e somente em favor da multidão que o constituiu por um consentimento inevitável (POLIN, 1981, p. 80)²¹⁹. Esta consideração torna possível entendermos o motivo pela qual Hobbes justifica a necessidade de que este produto da “arte humana” possua uma estrutura e poder infinitamente superior ao próprio “homem natural”, de modo que não possa haver “nada na terra que se lhe possa comparar”.

Esta é, portanto, a configuração fundamental do que Hobbes denomina de *Leviathan* (*Commonwealth*), o “Deus mortal” (Cf. HOBBS, 1968). Em virtude dessa configuração, a imagem descrita por Hobbes do *Leviathan* remete-nos diretamente a algo que possui um “poder incomensurável” e, em certo sentido ameaçador, tal como o “monstro bíblico” do

218. Cf. “The greatest of human powers is that which is compounded of the powers of most men, united by consent, in one person, natural or civil, that has the use of all their powers depending on his will; such as is the power of a Commonwealth: or depending on the wills of each particular; such as is the power of a faction, or of diverse. factions leagued. Therefore to have servants is power; to have friends is power” (HOBBS, 1968, Cap. X, p. 150).

219. Para Lebrun (1984, p. 33), “(...) este grande Leviatã que é chamado de República ou Estado” (Hobbes). O que ele é? “Um homem artificial”, um genial e gigantesco autômato, criado para defesa e proteção dos homens naturais”.

livro de Jó ²²⁰. Ao recorrermos aos versículos 40 e 41 do livro de Jó, na Bíblia Sagrada, é possível constatar que em todas as passagens nas quais esta figura é citada na Bíblia, seja em qualquer uma das suas formas, esta possui o poder de ameaçar “a todos os que o cercam”, observa, Batista (1995, p. 91)²²¹. De fato, no diálogo travado entre Deus e Jó nos referidos versículos da Bíblia, são reveladas as principais características do que este denomina de o “maior dos monstros marinhos”, isto é, o “Leviatã”, tal como Hobbes, em princípio, conceberá a configuração ou a imagem representativa do *Commonwealth* ²²².

Vejamos a passagem da Bíblia aludida,

(...) Em roda de seus dentes está o terror. Da sua boca saem tochas. Dos seus narizes procede a fumaça como de uma panela que ferve, e de juncos que ardem. O seu hálito faz ascender carvões. O seu coração é firme como uma pedra. Quando ele se levanta, os valentes são atemorizados. Se alguém o atacar com a espada, essa não poderá penetrar, nem tampouco a lança, nem dardo, nem o arpão. Ele considera o ferro como palha, e o bronze como pau podre. Os bastões são reputados como juncos, e ele se ri do brandir da laça (1993, Livro de Jó, Vs. 41 e 42, v. 15-24).

No Capítulo XXVIII do *Leviathan*, Hobbes declara:

220. Na verdade o *Leviathan* hobbesiano não tem nada de aterrorizador. Ver RIBEIRO (1984).

221. Segundo Batista (1995, p. 91), “E essa imagem foi escolhida pelo autor justamente pela analogia entre o poder desse monstro mitológico e aquele que deve deter o Estado. Leviatã é também o próprio soberano se for ele concentrado em uma só pessoa, no caso de uma monarquia, ou a própria soberania, no caso de uma aristocracia ou de uma democracia, onde respectivamente poucos ou todos deteriam o poder”.

222. Ainda para Batista (Idem., Ibidem., p. 90), a figura do Leviatã é uma imagem extraída “do livro de Jó, Antigo Testamento, onde aparece como um animal da figura mitologia fenícia”. Em nota ao Prefácio ao *Behemoth*, Ribeiro afirma que “enquanto o Leviatã é um dragão ou serpente, o Behemoth é na Bíblia um hipopótamo. (Ver Jó, cap. 40, v. 15-24). É importante notar que o texto bíblico não fornece elementos suficientes para valorar positivamente um dos monstros (no caso, o Leviatã hobbesiano, que é o poder de Estado, pacificador) e negativamente o outro (o Behemoth de Hobbes, que é a guerra civil)” (Ribeiro, Prefácio ao *Behemoth*, 2001, p. 10, nota 2).

Expus até aqui a natureza do homem (cujo orgulho e outras paixões o obrigaram a submeter-se ao governo), juntamente com o grande poder governante, ao qual comparei (o poder do governante) com o Leviatã, tirando essa comparação dos dois últimos versículos do capítulo 41 de Jó, onde Deus, após ter estabelecido o grande poder do Leviatã, lhe chamou Rei dos Soberbos. Não há nada na Terra, disse ele, que se lhe possa comparar. Ele é feito de maneira a nunca ter medo. Ele vê todas as coisas abaixo dele, e é o Rei de todos os filhos da Soberba (HOBBS, 1968, Cap. XXVIII, p. 362).

Diante desta passagem, ainda que, a comparação entre o monstro bíblico descrito por Jó e o *Leviathan* hobbesiano possa evidenciar características comuns, o intérprete alemão Carl Schmitt adverte que esta imagem, possivelmente, não é representada em sua totalidade na introdução da obra *Leviathan*. (SCHMITT, 1996, p. 19). De fato, na introdução a esta obra, Hobbes menciona que o Estado ou *Civitas* (em latim) é um “homem artificial” “de maior estatura e força do que o natural”, algo semelhante a uma “máquina artificial”, sem mencionar, no entanto, qualquer analogia entre este e a figura representativa do “monstro marinho” descrito por Jó, na Bíblia (HOBBS, 1968, Introduction, p. 81)²²³.

Além disso, a imagem original gravada na capa de cobre da primeira edição inglesa do *Leviathan*, o *Commonwealth* não é representado como o “monstro bíblico” de Jó, mas sob a forma de uma majestade ou de um “grande homem” (*magnus homus*). A explicação desta incoerência, de acordo com Schmitt, resume-se na constatação de que Hobbes, ora utiliza “*magnus homus*”, ora “*magnus Leviathan*” o que torna o “monstro” descrito por Jó e o “homem artificial” possuindo a mesma forma, isto é, uma majestade (ou monarca) ou um “grande homem “*magnus ille Leviathan*” (Idem., Ibidem.).

Contudo, para Schmitt, ainda é possível entrever na introdução ao *Leviathan* três representações possíveis do “homem artificial”: “um gran-

223. Na Introdução ao *Leviathan*, Hobbes explica: “For by art is created that great LEVIATHAN called a COMMONWEALTH, or STATE (in Latin, CIVITAS), which is but an artificial man, though of greater stature and strength than the natural, for whose protection and defence it was intended (...) (1968, Introduction, p. 81. Grifo do autor).

de homem, um grande animal e uma grande máquina forjado pela arte ou pelo engenho humano”. Por outro lado, adverte Schmitt que, ao lado da representação do *Leviathan* “como grande homem, do grande animal e da grande máquina”, surge uma quarta representação, a saber, a do “Deus mortal”, na qual a ideia do que é o Estado hobbesiano, atinge-se uma “totalidade mítica” composta por “Deus, homem, animal e máquina” (SCHMITT, Idem., Ibidem.)²²⁴.

Não obstante, com base no capítulo XXVIII do *Leviathan*, constata-se que não é exatamente o *Commonwealth* que Hobbes compara com a representação do “maior dos monstros marinhos” descrito por Jó, mas sim a figura da “pessoa do soberano”, o portador do poder absoluto, seja ele um “homem ou uma assembleia de homens”. Com efeito, ainda que, de um modo geral, a representação com que Hobbes caracteriza o “Leviatã” de remeter-nos diretamente a pressupor que a figura da “pessoa do soberano” seja relacionada como portador de uma “autoridade incomensurável”. Devemos entender que tal configuração é extremante racional e quando muito necessária à própria finalidade para a qual fora instituída, uma vez que o exercício da sua autoridade é o que garantirá o cumprimento do acordo firmado entre os homens, como também, é o fator primordial de que permite compreender a artificialidade que resulta a “unidade da multidão”.²²⁵

Em outros termos, o poder que emana da figura do soberano constitui-se, sobretudo, de um “poder unificador” exercido pela “força da espada” ou um “poder visível”, o que possibilita edificar em cada homem

224. Cf. “O que significa a afirmação de caráter metafórico que define o Leviatã como um deus mortal? Significa, em primeiro, lugar, que ele se equipara a Deus em seus poderes, que não há na terra nada que supere esse poder, mas que ele, ao contrário de Deus, carrega consigo a imperfeição da imortalidade. Se Deus é imortal, o leviatã, seu equivalente no mundo humano, é passível de enfraquecimento e de morte, isto porque o leviatã é uma criação humana, um artefato, e nada do que é criado pelo homem, como ser mortal, pode ser imortal” (BATISTA, *op. cit.*, p. 91).

225. No *De Cive*, Hobbes define a “união” da seguinte forma: “Essa submissão das vontades de todos à de um homem ou conselho se produz quando cada um deles se obriga, por contrato, ante cada um dos demais, a não resistir à vontade do indivíduo (ou conselho) a quem se submeteu; isto é, a não lhe recusar o uso de sua riqueza e força contra quaisquer outros (pois se supõe que ainda conserve um direito a defender-se contra a violência); e isso se chama união. E entendemos que a vontade do conselho é a vontade da maior parte dos membros do conselho” (2002a., p. 96).

medo ou o temor (*awe*) de desrespeitar o acordo firmado e a “observância das leis da natureza”. Isto porque, explica Hobbes, não é a unidade de um “pequeno número de homens” que é capaz de oferecer segurança suficiente para proteger ou conservar suas vidas, pois se fosse lícito supor que tal multidão na ausência de um poder comum fosse capaz de garantir a observância do acordo firmado, como também da lei da natureza, seria do mesmo modo evidente não haver necessidade alguma de confeccionar ou instituir o *Commonwealth*, a fim de obter o estabelecimento da paz (HOBBS, 1968, Cap. XVII, pp. 227-228).

Porque as leis de natureza (como a justiça, a eqüidade, a modéstia, a piedade, ou mesmo em resumo, fazer aos outros o que queremos que nos façam) por si mesmas, na ausência do temor de algum poder capaz de levá-las a ser respeitadas, são contrárias a nossas paixões naturais, as quais nos fazem tender para a parcialidade, o orgulho, a vingança e coisas semelhantes. E os pactos sem espada não passam de palavras, sem força para dar a menor segurança a ninguém. Portanto, apesar das leis de natureza (que cada um respeita quando tem vontade de respeitá-las quando pode fazê-lo com segurança), se não for instituído um poder suficientemente grande para nossa segurança, cada um confiará, e poderá legitimamente confiar apenas em sua própria capacidade, como proteção contra todos os outros (1968, Cap. XVII, pp. 223-224).

Desse modo, o vínculo estabelecido entre a potência do Estado e o medo da punição que dele provém, possibilita entender que nenhuma união ou acordo firmado entre cada homem e cada um dos demais seria possível se não fosse a intervenção de um “poder coercitivo” suficientemente capaz de conter por meio da lei ou do “medo da espada” aquelas propriedades inerentes da natureza humana, sobretudo, a influência das “paixões naturais” na conduta destes (LIMONGI, 2002, p. 8).²²⁶

226. Na visão de Bobbio (*op. cit.*, p. 58), “na mesma direção da concepção-agostiniana-luterana do Estado, também Hobbes concebeu o Estado como remédio para a natureza corrompida do homem; mas, na versão laica que ele deu a essa concepção, o estado de corrupção do qual se deveria sair não era o estado do pecado (no qual Hobbes não

De acordo com Hobbes,

Imediatamente sua parte, e uns confiam nos outros, na condição de simples natureza (que é uma condição de guerra de todos os homens contra todos os homens), a menor suspeita razoável torna nulo esse pacto. Mas se houver um poder comum situado acima dos contratantes, com direito e força suficiente para impor seu cumprimento, ele não é nulo. Pois aquele que cumpre primeiro não possui nenhuma garantia de que outro também cumprirá depois, porque os vínculos das palavras são demasiado fracos para refrear a ambição, a avareza, a cólera e outras paixões dos homens, se não houver o medo de algum poder coercitivo (1968, Cap. XIV, p. 196).

Entretanto, o medo exposto na passagem em questão não deve ser apreendido como aquele que cada homem possui da morte violenta imposta pelos demais no contexto do estado de natureza, visto que esse tipo de medo observado por Hobbes, “não surge na natureza do homem antes da sociedade civil (...) ou pelo menos não em um grau suficiente para conduzir os homens a cumprirem as suas promessas” (1968, Cap. XIV, p. 200)²²⁷. Portanto, esse “medo específico” que Hobbes menciona é decorrente de um poder também diferenciado, ou seja, do poder que emana da pessoa do soberano composto pela soma dos poderes transferidos de cada homem. Isto explica o motivo pelo qual o filósofo se refere

acreditava), mas o estado das paixões naturais, que era tarefa da filosofia descrever e classificar tal como se descrevem e classificam as partes do corpo. O Estado, portanto, não é como *remedium peccati*, mas como disciplina das paixões” (Grifo do autor).

227. Cf. “Não é suficiente, para alcançar essa segurança, que cada um dos que agora erigem uma cidade convencie com os demais, oralmente ou por escrito, não roubar, não matar e observar outras leis semelhantes, pois a depravação da natureza humana é manifesta a todos, e pela experiência se sabe muito bem, bem demais até, em que pequena medida os homens se atêm a seus deveres com base na só consciência de suas promessas, isto é, naquilo que resta se for removida a punição. Devemos, portanto, providenciar nossa segurança, não mediante pactos, mas através de castigos; e teremos tomado providências suficientes quando houver castigos tão grandes, previstos para cada injúria que se evidencie que sofrerá maiores males quem a cometer do que quem se abster de praticá-la. Pois todos, por necessidade natural, escolhem o que a eles pareça constituir o mal menor” (HOBBS, 2002a, pp. 103-104).

a este tipo de poder como o maior de todos os poderes humanos “composto pelos poderes de vários homens, unidos por consentimento numa só pessoa, natural ou civil que detém o uso de todos os seus poderes na dependência de uma só vontade” (Idem., *Ibidem.*, Cap. XVIII, p. 237).

Sobre isto, Hobbes é enfático:

A única maneira de instituir um poder comum, capaz de defendê-los das invasões dos estrangeiros (*Forraigners*) e das injúrias uns dos outros, garantido-lhes assim uma segurança suficiente para que, mediante seu próprio labor graças aos frutos da terra, possam alimentar-se e viver satisfeitos, é conferir toda a força e poder a um homem, ou uma assembléia de homens, a uma só vontade (HOBBS, Cap. XVII, pp. 227-228).

Entende-se, com isso que, o poder do Estado é soberano à medida que se posiciona acima de qualquer outro poder que possa haver entre os homens, e somente nesta condição, este atinge de forma absoluta o propósito fundamental com vistas ao qual é instituído²²⁸. Sendo assim, é possível concluir que, no sentido expresso por Hobbes, somente um poder comum, ou de uma “autoridade irresistível”, o qual todos os homens estejam vinculados e ao qual devam prestar “obediência incondicional”, pode promover em benefício destes mesmos as condições de segurança e o estabelecimento da paz – “*Salus Populi*” (“a segurança do povo”) - é o seu objetivo fundamental, afirma Hobbes no *Leviathan* (1968, Introduction, p. 81. Grifo autor)²²⁹.

228. Em princípio, a noção de soberania em Hobbes pode ser definida através daquela imagem representada na introdução da obra *Leviathan* que nos remete a algo que possui um poder colossal de modo que não se possa haver “nada na terra que se lhe possa comparar”, essa é a configuração essencial daquilo que Hobbes denomina de (*Commonwealth*), o “Deus mortal”. Diante disso, é possível determinar, em termos gerais, que a concepção de soberania está diretamente relacionada à idéia de algo que possui ou detém um “grande poder” ou um “poder supremo” e, ainda, um “poder soberano”. Segundo Bobbio (1978, p. 95), “Na escalada dos poderes de qualquer sociedade organizada, verifica-se que todo o poder inferior é subordinado a um poder superior, o qual, por sua vez, se subordina a outro poder superior. No ápice, deve haver um poder que não tem sobre si nenhum outro – esse poder supremo – *summa potestas*, é o poder soberano”.

229. Contudo, o sentido ao qual Hobbes refere-se aqui por segurança, deve ser enten-

Em outras palavras, levando em conta que, segundo Hobbes, os homens não agem contra a sua vontade, a “força coercitiva” que emana do poder soberano possui única e exclusivamente a finalidade de influir na deliberação de cada homem com o intuito de apresentá-lo às razões suficientes do quanto é vantajoso cumprir as suas determinações e a agir de modo a obedecer de forma incondicional, sobretudo, às suas leis (Cf. RAPHAEL, 1962). Desse modo, por mais que seja paradoxal a forma sob a qual o Estado hobbesiano se constitua, ou seja, imbuído de um poder absoluto e de uma “força coercitiva” tamanha é de se supor que, em larga medida, sua confecção e instituição sejam absolutamente necessárias como condição suficiente da possibilidade de suprimir as controvérsias surgidas da aquisição de poder e mais poder (*power after power*), cujo resultado é o “estado de guerra”²³⁰.

Neste sentido, observa Limongi,

Hobbes não julga que o poder do Estado é apenas uma forma de coibir as nossas paixões egoístas e nossa irremediável imoralidade, O Estado não tem apenas uma função negativa. Ele é também a condição sem a qual os homens não chegam a poder estabelecer entre si relações racionais (*op. cit.*, p. 11).

Diante dos argumentos explicitados de Hobbes sobre a artificialidade do *Commonwealth*, evidenciamos as indicações fundamentais acerca da forma, poder e finalidade sobre o qual o seu modelo teórico de Es-

dido, de uma forma geral, não apenas a preservação da vida em qualquer condição que seja, mas a segurança com vistas à felicidade na medida em que esta deva pressupor uma vida “minimamente digna” (Cf. HAMPTON, 1986). Sobre isto, em outras palavras, observa Hobbes, “mas por segurança não entendemos aqui uma simples preservação, mas também, uma indústria legítima (*lawfull industry*), sem perigo ou inconveniente do Estado, adquire para si próprio” (1968, Cap. XXX, p. 376).

230. De acordo com Limongi, (2002, p. 57), “o poder não é, como podemos observar, uma simples força coercitiva de nossas paixões desregradadas. Ele é, sem dúvida, um poder coercitivo, mas um poder fundado juridicamente e cujo emprego tem por finalidade nos retirar do plano das relações de puro poder e força, introduzindo-nos num campo de relações jurídicas e racionais. Ele visa, sem dúvida, regradar nossas paixões, mas não simplesmente de maneira a limitá-las e coibi-las pela força, como se ao Estado não coubesse nenhuma função moral, como se a coerção não tivesse nenhuma finalidade moral a cumprir”.

tado se constitui, assim como a justificação e a necessidade do poder absoluto. Trataremos, em seguida, de analisar o processo de constituição da “pessoa artificial” que representa o *Commonwealth*, através dos conceitos de “autorização” e “representação política” decorrentes do contrato firmado entre cada homem no contexto do estado de natureza. Esta análise é decisiva aos objetivos aqui perseguidos, uma vez que nos fornece argumentos suficientes para demonstrarmos a estrita relação de “dependência e necessidade” entre o artifício e seus construtores pelos quais é possível determinarmos o sentido ou a finalidade das ações praticadas pelo poder soberano.

Autorização e “representação política”: a noção de “pessoa artificial” como expressão do poder soberano e o princípio regente das suas ações

De posse das considerações apresentadas anteriormente, é possível conceber que o Estado (*Commonwealth*) é gerado e constituído quando uma multidão de homens institui um representante e aceita todos os seus atos e decisões como se fossem os seus próprios. Em decorrência disso, surgem todos os direitos e faculdades do poder soberano ou daqueles a quem tal poder é confiado, isto é, “um homem ou uma assembléia de homens” (HOBBS, 1968, Cap. XVII, pp. 228-229). Contudo, o representante que por vontade cada homem decide acatar seus atos e decisões como se fossem os seus próprios constitui uma “pessoa” ou “pessoa artificial”, em que Hobbes enfatiza ser o representante legítimo do que denomina de *Commonwealth*. Isto explica o motivo pelo qual as três definições atribuídas nas três obras principais do projeto filosófico de Hobbes *Leviathan*, no *De Cive* e nos *The Elements of Law*, encontramos sempre subtendido a relação conceitual entre o que este define por *Commonwealth* com a concepção de “pessoa artificial”. Assim, no *The Elements of Law*, constata-se a seguinte definição do *Commonwealth*:

Uma multidão de homens unidos como uma pessoa por um poder comum, para a paz, defesa e vantagem comuns dos mesmos (2002b, Cap. XIX, p. 131).

Por sua vez, no *De Cive*, esta definição toma a seguinte forma:

Uma única pessoa, cuja vontade, em virtude dos pactos contratados reciprocamente por muitos indivíduos, deve ser considerada a vontade de todos os indivíduos, de modo que ela pode se servir das forças e dos bens dos indivíduos para a paz e a defesa comum (2002a, p. 97).

E por fim, no *Leviathan*, tal caracterização é apresentada da seguinte maneira:

Uma pessoa, de cujos atos cada indivíduo de uma grande multidão, com pactos recíprocos, faz-se autor, a fim de que ela possa usar a força e os meios de todos, conforme creia oportuno, para a paz e a defesa comum (1968, Cap. XVII, p. 228).

A analogia estabelecida entre o que Hobbes concebe por “pessoa artificial” e o representante legítimo do *Commonwealth* remete-nos diretamente ao núcleo central daquilo que se denomina de “representação política”. Mediante a concepção hobbesiana de “representação política” é possível, portanto, evidenciarmos a estrita relação de dependência entre o artifício e os seus construtores através dos quais se explicam o sentido e a finalidade das ações do poder soberano²³¹. O primeiro passo na demonstração desse argumento consiste em identificar como Hobbes define e o que entende por “pessoa” ou “pessoa artificial”. No *Leviathan*, Hobbes se expressa sobre isto da seguinte forma:

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, Cap. XVI, p. 217).

231. De acordo com Bobbio (1991, p. 164), “o tema da representação é um tema central na filosofia política de Hobbes, já que a pessoa moral por excelência é o Estado. Ora, esta definição, por assim dizer, é prenunciada pelo que se lê no capítulo XVI do *Leviatã* (...)”.

Após definir o que concebe por “pessoa” ou “pessoa artificial”, Hobbes recorre à distinção presente entre “pessoa artificial” e “pessoa natural” para demonstrar, enfim, o que concebe por “representação política”. Conforme este menciona, uma “pessoa natural” é aquela cujas palavras e ações são consideradas como sendo próprias dela, em contrapartida, uma ‘pessoa artificial’ consiste naquela cujas palavras e, sobretudo, as suas ações são consideradas como uma representação das palavras e ações de outro²³².

Uma vez explicitadas as distinções entre “pessoa artificial” e “pessoa natural”, Hobbes procura ressaltar a especificidade concernente à concepção de “pessoa artificial” utilizando como recurso demonstrativo o cenário teatral²³³. Assim, como em um palco de teatro em que o ator representa um personagem, no âmbito político, também, uma pessoa pode ser representada por outra. Contudo, diferentemente do teatro, é necessário, no âmbito política, “que aquele a quem se atribui as palavras e ações tenha antes consentido que estas sejam consideradas como sendo suas” (1968, Cap. XVI, p. 217).

Desse modo, o que parece caracterizar a especificidade de uma “pessoa artificial” ou o *Commonwealth* 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 autori-

232. Cf. “When they are considered as his own, then is he called a natural person: and when they are considered as representing the words and actions of another, then is he a feigned or artificial person..The word person is Latin, instead whereof the Greeks have *prosopon*, which signifies the face, as *persona* in Latin signifies the disguise, or outward appearance of a man, counterfeited on the stage; and sometimes more particularly that part of it which disguiseth the face, as a mask or vizard: and from the stage hath been translated to any representer of speech and action, as well in tribunals as theatres. .So that a person is the same that an actor is, both on the stage and in common conversation; and to personate is to act or represent himself or another; and he that acteth another is said to bear his person, or act in his name (in which sense Cicero useth it where he says, *Unus sustineo tres personas; mei, adversarii, et judicis*- I bear three persons; my own, my adversary’s, and the judge’s), and is called in diverse occasions, diversely; as a representer, or representative, a lieutenant, a vicar, an attorney, a deputy, a procurator, an actor, and the like” (HOBBS, 1968, Cap. XVI, pp. 227-228. Grifo do autor).

233. No *The Elements of Law*, Hobbes explica esta questão da seguinte forma: “Portanto, quando alguém disser que um grupo de homens realizou alguma ação, deve-se entender com isso que cada homem em particular naquele momento consentiu com a ação, e não, apenas, que a maioria o fez” (2002b, Cap. I, Parte II, p. 135).

dade de agir em seu nome” (ZARKA, 1995, p. 212). De acordo com esta consideração, na relação de “representação política” entende-se que o ator é aquele que, por direito e consentimento, possui autoridade de agir em nome do representado, e o autor é aquele cuja função nesta relação é de conferir ao representante a autoridade de agir em seu nome. Em vista disso, ao equiparar o direito de um de agir com o direito de possuir palavras e ações de outro, Hobbes acaba por ressaltar o que concebe por autoridade (*Authoritas*)²³⁴.

Porque aquele a quem pertencem bens e posses é chamado *proprietário*, em latim, *Dominus*, e em grego *Kyros*; quando se trata de ações é chamado autor. E tal como o direito de posse se chama domínio, assim também o direito de fazer qualquer ação se chama autoridade (HOBBS, 1968, Cap. XVI, p. 218).

Conforme relata tal passagem, por “autoridade” deve-se entender aquele que por direito pratica qualquer ação ou, em outros termos, uma ação praticada por autoridade, deve-se sempre entender que foi realizada por consentimento daquele a quem pertencia tal direito de praticá-la. Ora, se quem pratica uma ação com autoridade pratica por consentimento de outro, então, devemos pressupor que, esse outro pratica uma ação por autoridade através daquele a quem consentiu praticar a referida ação (Cf. BOBBIO, 1991)²³⁵.

Esta dedução explica as seguintes palavras de Hobbes:

234. Cf. “(...) author no less than if he had made it himself; and no less subjecteth him to all the consequences of the same. And therefore all that hath been said formerly (Chapter XIV) of the nature of covenants between man and man in their natural capacity is true also when they are made by their actors, *representers*, or procurators, that have authority from them, so far forth as is in their commission, but no further. And therefore he that aketh a covenant with the actor, or *representer*, not knowing the authority he hath, doth it at his own peril. For no man is obliged by a covenant whereof he is not author, nor consequently (...)” (HOBBS, 1968, Cap. XVI, p. 218. Grifo do autor).

235. Segundo Pitkin (1964, p. 330), “A person, then, is performer of actions or speaker of word, like the driver of a car. But the question of ownership-of the action or the vehicle-remains open. Explicitly, Hobbes defines it in both cases in terms of having a right; the “right of ownership” over the car, the right to do the action. But if we consider⁴ the kind of situation in which it becomes important who owns car, we see there is more to ownership than rights”.

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 praticas pelo representante, caso lhe haja conferido autoridade sem limites (1968, Cap. XVI, p. 220).

Dito isto, é possível afirmar que, para Hobbes, uma “multidão de homens” transforma-se numa “pessoa artificial” a partir do momento em que esta é representada por uma assembleia ou unicamente um homem, mas que esta representação seja por consentimento de todos aqueles que participam de tal “multidão” (Cf. PIKIN, 1964). Desse modo, a única forma de se conceber a “unidade daquela multidão” é mediante a sua representação, constituída em uma “pessoa artificial”, pois, segundo Hobbes, “é a unidade do representante” e “não a unidade do representado que possibilita que uma pessoa seja uma (*Person one*)” (HOBBS, 1968, Cap. XVI, p. 220).

Nestes termos, designar um “homem ou uma assembleia de homens” como representante legítimo é o mesmo que dizer que esta representação 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 ser portador de tal pessoa, seja este um “homem ou uma assembleia de homens”, é denominado por Hobbes de soberano, a quem pertence o poder soberano²³⁶. 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 praticá-las, temos que aceitar

236. Na visão de Polin (1953, p. 223), “*Personne naturelle et agent physique done coincider em fait, mais demeurent distincts em droit. Hobbes met à profit cette distinction em tenant pour personne artificielle, l’agent physique. L’acteur, don’t les paroles et les actions represent les paroles ou les actions de l’acteur. L’artilice est double ici: il évoque, d’une part, la persona, le déguisement ou le masque de l’acteur qui souligne aussi bien l’artilice que la lection de l’ideé de persona; mais il situe également la notion de personne dans la société artificielle, instituée par l’homme artiste et constructeur, l’artificer di Leviathan*”.

a premissa de que o soberano ao agir não age contra a vontade daqueles que lhe consentiram agir (Cf. SKINNER, *op. cit.*).

Ora, se o soberano não age contra a vontade de quem consentiu a agir, isto implica que suas ações só fazem sentido se forem direcionadas em benefício daqueles que consentiram à autoridade agir em seu nome. Desse modo, esta objeção contradiz em larga medida os defensores do argumento de que o poder soberano age de forma arbitrária, entendendo aqui por agir de forma arbitrária uma ação praticada sem o prévio consentimento ou uma ação praticada contra a vontade de quem consentiu que fosse praticada em seu nome. Disso reside a pressuposição de que a relação de “representação política” deixa transparecer uma nítida relação de “dependência e necessidade”, entre as ações do Estado e a vontade dos súditos ou cidadãos que o constituem (TERREL, *op. cit.*, p. 215).

Tal consideração torna-se ainda mais evidente, se recorrermos à explicação hobbesiana acerca da gênese artificial do Estado. Como mencionamos anteriormente, esta gênese é deduzida por Hobbes pelos requisitos enunciados na fórmula que deduz a concepção de contrato social.

Através daqueles requisitos, podemos inferir o ato que constitui a confecção do Estado, mediante a expressão da vontade daqueles que consentiram em delegar parte dos seus poderes e direitos em favor de uma “entidade artificial” (*Commonwealth*) personificada na “pessoa do soberano”²³⁷.

Neste processo, a transferência parcial dos seus poderes e direitos de cada homem, por meio do contrato social firmado assinala a efetiva autorização através do qual o “autorizado é gerado e as suas ações passam a representar, de maneira absoluta, a vontade dos autores da representação” (BERNARDES, *op. cit.*, p. 47)²³⁸. É, portanto, neste sentido que a “pessoa artificial” instituída através de um acordo firmado entre cada

237. Cf. “Cf. “When the actor doth anything against the law of nature by command of the author, if he be obliged by former covenant to obey him, not he, but the author breaketh the law of nature: for though the action be against the law of nature, yet it is not his; but, contrarily, to refuse to do it is against the law of nature that forbiddeth breach of covenant. And he that maketh a covenant with the author, by mediation of the actor, not knowing what authority he hath, but only takes his word; in case such authority be not made manifest unto him upon demand, is no longer obliged: for the covenant made with the author is not valid without his counter-assurance” (HOBBS, 1968, Cap. XVI, pp. 218-219).

238. Ver HOBBS (1968) e TERREL (1994).

homem é resultante da vontade humana e que, nas palavras de Bernardes, “não possui a sua existência independente” daqueles que o confeccionam, “pois a sua gênese depende incondicionalmente da existência destes desde aquele momento específico da sua confecção – o contrato social – assim como pela finalidade com a qual este foi confeccionado e que determina o sentido de suas ações: a preservação da vida de cada homem que o constitui e como súditos ou cidadãos o compõe” (Idem, *Ibidem*, p. 46). Este argumento nos remete impreterivelmente ao contexto da física hobbesiana, uma vez que envolve a questão da “identidade e unidade” de um corpo finito ao qual o filósofo deduz o “axioma da identidade” (Cf. HOBBS, 1966).

Como mostramos no primeiro capítulo deste trabalho, Hobbes, em conformidade intelectual com o advento das novas concepções da ciência da sua época, adota como princípio a sentença de que todo corpo busca manter um equilíbrio constante de suas diferentes partes mantendo a sua identidade. Derivada da concepção mecanicista em que Hobbes postula que tudo o que há no universo são corpos e movimento, o “axioma da identidade”, aplicado à sua teoria política, converte-se no modelo explicativo para a questão da “autopreservação humana”. Sabemos que o ser humano, sob o aspecto do mecanicismo hobbesiano, deve ser concebido como um sistema complexo, no qual a sua identidade depende necessariamente de “um certo nível de distribuição permanente de energia para todas as suas partes, alimentando assim o sistema como um todo” (BARBOSA FILHO, 1989, p. 63). Considerando a relação entre os “corpos vivos”, animados e finitos sob a perspectiva do “axioma da identidade”, inferimos que a manutenção da vida de um corpo animado supõe o seu esforço para obter uma quantidade de força ou de poder a fim de distribuí-los por suas partes constitutivas de modo que as conservando, preserva-se a si mesmo como uma unidade idêntica durante o período da sua existência²³⁹.

239. Cf. (...) they will have the same idea of the thing as the idea by virtue of which they would call it a ‘body’, now that we have imposed names on things. Coming nearer, they will see the same thing somehow changing its position, and they will have a new idea of it, by virtue of which they now call such a thing ‘animated’. Then, standing close up, they would see its shape, hear its voice, and perceive other things which are signs of a rational mind, and would have yet a third idea, even if it had not yet been given a name — that is,

Desse modo, o poder de autoconservação constitui-se por uma aptidão natural de obtenção e distribuição permanente de energia que os corpos finitos dispõem. Disso segue que a relação do incremento deste poder é proporcional ao incremento da “capacidade de distinção e identidade de uma coisa particular”. Com efeito, o movimento que um “corpo animado” realiza no sentido de preservar-se, enquanto uma “unidade idêntica” é o mesmo que preservar a sua identidade como um “ser finito”, pois, segundo Barbosa Filho “essa tendência faz parte da definição de que é ser uma coisa distinta e identificável” (Idem., *Ibidem.*, p. 64)²⁴⁰. A relação que o Estado concebido como um “corpo artificial” (*constructo*) mantém com a matéria que o compõe como súditos ou cidadãos é a mesma que um “corpo animado” mantém com as partes que o constituem. Neste sentido, o Estado como qualquer “corpo animado” ao necessitar manter a sua “identidade e unidade” tende a preservar da melhor forma possível o movimento interno e específico que o compõe, isto é, a vida²⁴¹. Em outros termos, o que queremos enfatizar é que a finalidade última do Estado coincide formalmente com a finalidade fundamental de cada um que o constitui, uma vez que a manutenção da sua existência depende necessariamente da vida daqueles que o compõem (Cf. BERNARDES, *op. cit.*)²⁴².

Nas palavras de Hobbes no *Leviathan*:

the same idea on account of which we say something is ‘rational’. Finally, when they conceive the whole thing as a unity, which is now seen completely and [4] distinctly, this last idea is a compound of the preceding ones. This is how the mind makes compounds of the above ideas, in the same order as the individual names body, animated, and rational are in language compounded into the single name rational-animated-body, or human-being (HOBBS, 1966, I, Cap. I, art. 3).

240. De acordo com Barbosa Filho: “(...) quanto maior for o poder de autoconservação da coisa particular face às causas exteriores, mais realidade terá a coisa e mais claramente ela poderá ser distinguida como possuindo natureza e uma individualidade definida” (1989, p. 63).

241. Lembro que para Hobbes, a vida nada mais é do movimento.

242. Hobbes considera o ser humano como um ser natural, e como tal está condicionado às mesmas leis e aos princípios que regem os fenômenos naturais porque compartilha certos aspectos e propriedades gerais com os objetos da classe dos corpos em geral: o princípio universal dos corpos, isto é, o movimento. Contudo, Hobbes divide a classe dos corpos em geral em dois subconjuntos distintos caracterizados pelo subconjunto dos corpos inanimados e animados. Considerando, portanto, os seres humanos como pertencente a um subconjunto da classe dos corpos animados, caracterizado pelos corpos finitos e racionais.

A tal ponto que este condicionamento [bens e riquezas] é como se fosse a corrente sangüínea de um Estado, pois é de maneira semelhante que o sangue natural é feito dos frutos da terra; e, circulando, vai alimentando pelo caminho todos os membros do corpo do homem (...) E também nisto o homem artificial conserva sua semelhança com o homem natural, cujas veias recebem o sangue das diversas partes do corpo e o transportam até o coração; e depois de vitalizá-lo o coração volta a expelir o sangue por meio das artérias, a fim de vivificar e tornar possível o movimento a todos os membros do corpo (1968, Cap. XXIV, p. 300).

Diante desta passagem, há de se considerar que o esforço que o *Commonwealth* realiza para a distribuição de força ou poder entre as suas partes constitutivas (os súditos ou cidadãos) se efetiva na forma de “garantias individuais” que promovem as condições pelas quais cada um pode conservar da melhor forma possível e mais dignamente a sua vida. Desse modo, a renúncia do estado de natureza, no qual se encontravam os homens e, posteriormente a instauração do *Commonwealth* e a efetivação da sua soberania, representa um abandono daquela “condição miserável” em que nenhum destes realmente poderia ter a esperança de uma vida segura, próspera e confortável²⁴³. Por esta razão, a instância do domínio (*Dominium*) justifica-se pela própria finalidade pela qual foi constituído, que reside no poder de restringir pela sua potência aquela liberdade absoluta incompatível com a fruição de uma felicidade efetivada mediante o estabelecimento da paz e da segurança garantidas pelo Estado. Logo, o sentido que Hobbes atribui ao poder soberano, ainda que absoluto, não se refere ao “deleite do príncipe, mas ao benefício comum” (HELLER, 1968, p. 89).

À medida que evidenciamos o processo de constituição da “pessoa artificial” por intermédio dos conceitos de “autorização” e “representação política” foi possível, portanto, demonstrarmos a estreita relação de “dependência e necessidade” entre o artifício (*Commonwealth*) e seus

243. De acordo com Lebrun (*op. cit.*, pp. 36-37), “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”.

construtores (*artifex*) que justifica o sentido e as ações do poder soberano. Diante disso, ficou claro que as ações do poder soberano dirigem-se, sobretudo, a preservar a vida dos súditos ou cidadãos que o constituíram, uma vez que ao assegurar este direito necessariamente tende a preservar-se enquanto uma “unidade política” ou, enquanto “pessoa artificial” (TERREL, *op. cit.*, p 215).

Nesse momento, fica evidente a necessidade de analisar o conteúdo e os atributos da soberania (*summa potestas*). Trata-se de uma discussão sobre a impossibilidade de identificação dos princípios que fundamentam o absolutismo político de Hobbes com aquelas formas de governo denominadas de arbitrária, incluindo desde a tirania, o despotismo e o totalitarismo. Por esta razão, procuraremos ressaltar os atributos conferidos à soberania, na medida em que se propõe a desfazer os equívocos de interpretação que tendem a qualificar o modelo de Estado hobbesiano como contrário à possibilidade do exercício da liberdade através da demonstração de que o poder soberano e absoluto não é incompatível com qualquer consentimento a “garantias e direitos individuais”.

O conteúdo e os atributos da soberania ilimitada - o significado real do absolutismo político hobbesiano

É bastante comum encontrarmos algumas interpretações referindo-se a Hobbes como um filósofo ou teórico do absolutismo (político), referência esta de modo algum indevida²⁴⁴. Contudo, errôneo é vincular o absolutismo hobbesiano às concepções de despotismo e ou totalitarismo como certas interpretações, frequentemente, tendem a fazer. Em decorrência desse fato, a imagem popularmente difundida de Hobbes é a de um filósofo cujas pretensões teóricas estão muito aquém de legitimar

244. A lógica que perfaz a argumentação hobbesiana deixa evidente a sua aproximação com o que seus intérpretes concebem por ‘absolutismo’. No entanto, é preciso ressaltar que, o absolutismo proposto por Hobbes distingue-se das concepções tradicionais por não ser derivado de um pressuposto divino (o direito divino), tal como propuseram os teólogos políticos de sua época (entre eles Bossuet), mas das exigências teóricas do acordo mútuo estabelecido entre os homens (contrato social). Sobre esta questão ver: SOMMERVILLE (1996) e a discussão referente a esta questão no capítulo seguinte deste trabalho.

um “Estado de direitos e garantias individuais” (Cf. BERNARDES, *op. cit.*). Certamente, esta vinculação provém do emprego indevido que estas interpretações utilizam do termo absolutismo, ao qual se atribui uma conotação imprópria e exagerada a qualquer tipo de governo arbitrário incluindo a tirania, o despotismo e o totalitarismo.

De acordo com isto, de modo algum é possível identificarmos o absolutismo de Hobbes como fundamentalmente vinculado em sua totalidade a estas formas de governo, mas é necessário, contudo, evidenciarmos as razões pelas quais esta vinculação tornou-se possível e amplamente difundida, assim como o motivo principal que torna descabido e inconsequente tal vínculo²⁴⁵.

Como destacamos no início deste capítulo, dadas as peculiaridades constitutivas da natureza humana, Hobbes empreende uma fundamentação teórica cuja finalidade única é a justificação do *Commonwealth* ou de um “poder comum capaz de manter todos em respeito (*to over-awe them all*)” (HOBBS, 1968, Cap. XIII, p. 185). Não obstante, o resultado deste empreendimento teórico converge, impreterivelmente, para a presunção de que tal poder comum, isto é, o poder soberano, seja, como observa Bobbio, “mais privado de vínculos e limites que se possa humanamente conceber” (1991, p. 103). Com efeito, esta convergência deve ser compreendida como uma consequência lógica que subjaz ao acordo firmado por cada homem, uma vez que a multidão transfere seus poderes e parte dos seus direitos ao soberano direcionando-o para uma posição acima dos próprios homens que o constituíram à medida que por consentimento, o exercício do seu poder não pode encontrar impedimentos de nenhuma outra natureza.²⁴⁶

245. A não ser os limites impostos pela lei da natureza. Ver BERNARDES (2002) e RIBEIRO (1984).

246. Cf. “This great authority being indivisible, and inseparably annexed to the sovereignty, there is little ground for the opinion of them that say of sovereign kings, though they be *singulis majores*, of greater power than every one of their subjects, yet they be *universis minores*, of less power than them all together. For if by all together, they mean not the collective body as one person, then all together and every one signify the same; and the speech is absurd. But if by all together, they understand them as one person (which person the sovereign bears), then the power of all together is the same with the sovereign’s power; and so again the speech is absurd: which absurdity they see well enough when the sovereignty is in an assembly of the people; but in a monarch (...)” (HOBBS,

Ora, se os poderes de cada homem são transferidos a um terceiro não contratante (o soberano), devemos presumir que a soma destes poderes, seja um poder maior do que aquele que cada homem possuía no estado de natureza sobre si mesmo. Neste sentido, o resultado da soma dos poderes transferidos necessariamente deve ser maior do que qualquer outro, pois este se constitui pela totalidade dos poderes de todos os homens considerados individualmente (Cf. HOBBS, 2002a, p. 108). É, portanto, somente nestes termos que, podemos inferir o sentido ao qual Hobbes atribui a soberania como um poder que está, por definição, acima de qualquer outro poder e, por ser constituído assim, é um poder ilimitado ou absoluto (Cf. BOBBIO, *op. cit.*).

Disso segue que o princípio pelo qual Hobbes fundamenta o seu absolutismo político nos remete ao modelo de soberania que acreditava ser imprescindível à formulação de um Estado que pretendesse ser realmente eficaz para cumprir a tarefa ao qual fora instituído. Desse modo, para que a soberania alcance de maneira eficiente o seu desígnio principal, deve satisfazer certos requisitos ou não pode ser qualificada propriamente como soberania. E, para tanto, esta deve conter principalmente os seguintes atributos, a saber, a indivisibilidade e a absolutidade.

(1) O primeiro atributo evidencia mais do que uma simples ideia da “exclusividade do poder do Estado”, e sim, o postulado da “unidade do poder”. A preocupação com a “unidade política” é uma constante no pensamento hobbesiano, de acordo com Bobbio, “mesmo não tendo sido jamais político militante, Hobbes escreveu sobre política partindo do problema real e crucial do seu tempo: o problema da unidade do Estado” (Idem. *Ibidem.*, p. 26). Contra, portanto, as ameaças que poderiam dissolver ou dividir o poder soberano, especialmente o clero, situação que afirma ser contraditória, defende a “unidade do poder” como a única forma de responder as exigências impostas pelos conflitos e disputas conflagradas em seu país.

Dessa forma, um Estado dividido não pode ser considerado verdadeiramente um Estado, mas um “amontoado de facções que tendem sempre das opiniões e” a hostilidade recíproca, o que é persistir no “estado de

1968, Cap. XVIII, p. 237).

guerra”. (2) O segundo atributo confere ao desempenho das funções que são próprias ao poder soberano, uma liberdade de agir conforme entender o que é justo e devido. Neste sentido, a sua capacidade de legislar há de ser plena, de modo a fazer e revogar as leis segundo o que parece melhor ao interesse comum, isto, portanto, caracteriza o caráter ilimitado conferido à soberania²⁴⁷.

Especificamente, pode-se considerar que o caráter absolutista atribuído à soberania do *Commonwealth* reivindica ao poder soberano uma “autoridade suprema”, no sentido de um poder ilimitado em relação à exclusividade de promulgar as leis. De acordo com Hobbes, “pertence à soberania todo o poder de prescrever as regras através do qual todo homem pode saber quais os bens de que pode gozar, e quais ações pode-se praticar” (1968, Cap. XVII, p. 233), e assim, seja um “homem ou uma assembleia de homens”, o legislador é unicamente o poder soberano. Por outro lado, explica este, “mas o Estado só é uma pessoa, com capacidade para fazer seja o que for, através do representante (isto é, o soberano)”. Assim, conclui-se que, “pela mesma razão, ninguém pode revogar uma lei já feita a não ser o soberano” (Idem., Ibidem.).

Disso resulta a constatação de que a lei é o instrumento de excelência do poder do *Commonwealth* constitutivo do “soberano representante”. É, portanto, através desta que o soberano atua como “juiz tanto dos meios para a paz e a defesa quanto de tudo o que possa perturbar ou dificultar estas últimas” (HOBBS, Cap. XVIII, pp. 232-233). Não obstante, ainda que, o conteúdo da lei deva ser de “livre determinação”, por não haver limite que impeça o exercício da sua autoridade, isto não implica que tal autoridade seja exercida de forma imprudente e arbitrária²⁴⁸. Com efeito, a determinação da lei civil é um dos principais argumentos utilizado por

247. Conforme menciona Bobbio (1980, p. 97), “Como Bodin, Hobbes não aceita duas teses que caracterizaram durante séculos a teoria das formas de governo: a distinção entre as formas boas e más e o governo misto. Nos dois casos a refutação deriva, com lógica férrea, dos atributos fundamentais da soberania: seu caráter absoluto e a indivisibilidade”

248. Nas palavras de Ribeiro (1984, p. 225), “como acusar Hobbes de totalitário, se assegura direitos ao indivíduo, se lhe dirige o seu discurso? Cedemos ao soberano só uma parcela de nosso direito; o Estado não totaliza – embora nos represente, não nos esvazia. Longe de desfazer o indivíduo, o filósofo empenha-se, partindo do homem, em fazê-lo: pois o justo é o indivíduo-modelo, o que melhor conhece seus limites e poderes (...)”.

aquelas interpretações que qualifica o Estado, tal como Hobbes concebe como portador de uma “autoridade desmedida”, despótica e cruel²⁴⁹. Contudo, se recorrermos ao que Montesquieu concebe por “governo despota” torna-se possível vislumbrar a distância que separa o modelo de Estado hobbesiano do que, pelos menos classicamente, se concebe por despotismo ou “Estado despótico”²⁵⁰.

Segundo Montesquieu um “governo despótico” é aquele em que,

Um só indivíduo, sem lei e sem regra, submete tudo à sua vontade e a seus caprichos. Este indivíduo é um homem a quem os seu cinco sentidos dizem sem cessar que ele é tudo e os outros nada são, é um príncipe embriagado de prazeres, naturalmente preguiçoso, ignorante, voluptuoso. Quanto mais extenso o seu império, tanto menos ele pensa no governo, e se entrega às paixões brutais (2002, p. 45-51).

Diante do comentário de Montesquieu, em princípio, não há como se aceitar que os traços marcantes do “despotismo clássico” se enquadram, veementemente, no modelo de Estado proposto por Hobbes. Neste modelo teórico, dificilmente podemos identificar referências concernentes a “quanto mais extenso o seu império, tanto menos ele pensa no governo, e se entrega às paixões brutais”, ou ao “predomínio de caprichos grosseiros” e também, “o predomínio do bem do monarca em detrimento ao bem comum” (Cf. MONTESQUIEU, 2002)²⁵¹. Nesta perspectiva, o despo-

249. Cf. “Assim sendo, à primeira vista a teoria da soberania pode passar por mera apologia ou despotismo. É exatamente esta censura clássica que foi feita a Hobbes. Mas é preciso notar que esta crítica “de bom senso” negligencia, pelo menos, duas coisas. 1) Que o soberano tem a tarefa de zelar pela “vida boa e cômoda” dos súditos e pela sua segurança. (...) 2) Que, se a soberania pode limitar à sua discricção as minhas liberdades, nem por isso ela será o mero exercício de uma força repressiva. Não esqueçamos que, sem esta força – cujos efeitos tantas vezes podem ser-me desagradáveis – não haveria unificação nem “povo”, rigorosamente falando (LEBRUN, *op. cit.*, pp.. 34-35).

250. De acordo com Polin (*op. cit.*, p. 111), “La souveraineté absolue ou l’obéissance absolue ne sont pas des fins en elles-mêmes. Il ne s’agit pas conférer au Souverain la toute-puissance pour l alui conférer et pour lui en donner la jouissance”.

251. Também, Ribeiro assinala que, “bestializar os homens é o primeiro passo do despótico, segundo Montesquieu: o calor oriental excita os sentidos, fazendo do sultão tudo, dos homens bestas só a força impulsiona (...) O despotismo assim efetua o grande acha-

tismo em seu sentido clássico, como define Montesquieu, aquele governo “sem lei e sem regra”, contradiz o que por competência ou princípios cabe ao *Commonwealth* hobbesiano, isto é, fazer “boas leis” na medida em que são necessárias ao “bem do povo”. Pois o bem deste é a suprema lei, afirma o filósofo (HOBBS, 2002a, p. 199).

Em uma passagem bastante esclarecedora do *Leviathan*, Hobbes enfatiza o objetivo conferido às leis como “instrumento regulador das ações humanas”:

O objetivo das leis não é coibir o povo de todas as ações voluntárias, mas dirigi-lo e mantê-lo num movimento tal que não se firmem com seus próprios desejos impetuosos, com sua precipitação, ou indiscrição, do mesmo modo que as cercas (*Hedges*) não são colocadas para deter viajantes, mas sim para conservá-los no caminho (1968, Cap. XXX, p. 388).

Desse modo, a extrema autoridade conferida ao poder soberano através da “força da sua lei” não pressupõe que as suas ações sejam praticadas de forma descabida e arbitrária, visto que a sua autoridade não pode ser, por regra, contraditória com a riqueza e a prosperidade daqueles que estão sob o seu domínio, pois nestas que reside a “sua força e a sua gló-

tamento social, que reduz as relações políticas a naturais, e estas em animais: o súdito se metamorfoseia em filho, ele em escravo, e finalmente em bicho - Como, então, seguir a vulgata liberal, que ata Hobbes a este regime? se ele faz o oposto, concebendo a família e a servidão a partir da sujeição política, e distinguindo-as das relações de força, como a que temos com o animal. Porém, se quisermos a melhor prova do enraizamento da política na vontade, será ela a contrário: existe um personagem que Hobbes denomina escravo: o homem que, frente aos que tratam, não contrata (*op. cit.*, p. 151).

Cf. “A consagração da categoria do despotismo oriental dá-se na obra de Montesquieu, onde o Despotismo se ergue pela primeira vez à dignidade de tipo primário de forma de Governo ao lado da monarquia e da república. (...) Em *Esprit des lois*, Montesquieu distingue três formas de governo, a monarquia, a república e o Despotismo. Deste modo, O Despotismo torna-se uma forma autônoma, deixando de ser apenas, como tinha sido até então, uma espécie de gênero da monarquia. Distingue-as segundo a sua natureza e segundo o seu princípio. Segundo a natureza, o Governo despótico é o Governo em que “um só, sem leis nem freios, arrasta tudo e todos atrás dos seus desejos e caprichos (Livro II, c. I). Segundo o princípio, o Governo despótico se rege pelo medo, enquanto que o monárquico se guia pela honra e o republicanismo pela virtude” (BOBBIO, *et. al.*, 1991, p. 343).

ria” (RIBEIRO, 1984, p. 133)²⁵². Em conformidade com esta justificativa, do mesmo modo, no *Leviathan*, Hobbes deixa transparecer ao lado de um dos propósitos fundamentais pelo qual o *Commonwealth* é gerado e instituído, ou seja, a “segurança do povo”, também a necessidade do *Commonwealth* em ater-se no seu compromisso quanto à promoção da justiça entre os seus membros²⁵³.

Sobre isto, afirma Hobbes:

A segurança do povo requer (...) da parte daquele ou daqueles que detêm o poder soberano, que a justiça seja administrada com igualdade a todos os escalões do povo, ou seja, que tanto aos ricos e poderosos quanto às pessoas pobres e obscuras seja feita justiça das injúrias contra elas praticadas, de tal modo que os grandes não possam ter maiores esperança de impunidade quando praticam violências, desonras ou quaisquer ofensas aos de condição inferior, do que quando faz o mesmo a um deles (1968, Cap. XXX, p. 385)²⁵⁴.

Ora, se o absolutismo político de Hobbes não pode ser confundido com o exemplo clássico de despotismo, nem ao menos com caráter tota-

252. Cf. “Não é fácil o ofício do soberano hobbésiano: embora tenha direitos ilimitados, não pode usá-los ao seu capricho. A arbitrariedade nas condenações, o abuso na repressão desenvolve a liberdade aos homens, contra um Estado que já não é deles: pois deixo de me reconhecer na máscara do soberano que me fere e me prende” (RIBEIRO, *op. cit.*, p. 112).

253. No *De Cive*, Hobbes trata esta questão da seguinte forma: “Assim, como o domínio foi constituído para proporcionar a paz, e a paz foi procurada para o bem da sociedade, todo aquele que, numa posição de autoridade, agir contra as razões da paz – ou seja, contra as leis da natureza – estará usando seu poder para um fim que não é o da segurança do povo. E ainda, tal como a segurança do povo dita a lei através da qual os príncipes aprendem qual é o seu dever, também ela lhes ensina uma arte que haverá de proporcionar benefícios a eles próprios; pois o poder dos cidadãos é o poder da cidade, isto é, daquele que tem a regra suprema da cidade” (2002a, p. 198).

254. Segundo Hobbes, “The sovereignty is the soul of the Commonwealth; which, once departed from the body, the members do no more receive their motion from it. The end of obedience is protection; which, wheresoever a man seeth it, either in his own or in another’s sword, nature applieth his obedience to it, and his endeavour to maintain it. And though sovereignty, in the intention of them that make it, be immortal; yet is it in its own nature, not only subject to violent death by foreign war, but also through the ignorance and passions of men it hath in it, from the very institution, many seeds of a natural mortality, by intestine discord (1968, Cap. XXI, p. 272).

litário e tirânico, devemos examinar especificamente o significado deste atributo conferido à sua teoria política²⁵⁵. Em termos gerais, a defesa do poder absoluto do Estado é para o filósofo uma condição lógica e necessária para a teoria que pretende fundamentar. Por ter sido levado a refletir sobre a política em uma época em que seu país era ameaçado por rebeliões e, principalmente, pela guerra civil, nada mais coerente que tenha idealizado um modelo de Estado que pudesse fornecer uma resposta teórica eficaz para a crise instalada por conflitos decorrentes da ausência de “unidade política” (Cf. BOBBIO, *op. cit.*)²⁵⁶.

Por esta razão, o que certamente qualifica o absolutismo político hobbesiano é, sobretudo, a defesa intransigente da “unidade do poder político” como um instrumento de realização da ordem e da paz contra a desordem resultante de um Estado fragmentado ou a iminência de sua dissolução²⁵⁷. Em outros termos, é a defesa do “princípio da unidade do Estado” em detrimento dos ordenamentos exteriores e superiores (principalmente o clero), bem como do “princípio da unitariedade do Estado” em detrimento da divisão interna das funções que são próprias do poder soberano, o que Hobbes pretende defender contra a ameaça prevista pelo “estado de guerra” resultante da “diluição da autoridade representativa” (BOBBIO, *op. cit.*)²⁵⁸.

De acordo com, Bobbio *et al.*,

Trata-se de um absolutismo que pretende ser claramente diferente do despotismo, pois vê nas ordenações do Estado, não a expressão de uma vontade caprichosa e arbitrária, mas a consequência de

255. Por justiça, Hobbes concebe, “So that the nature of justice consisteth in keeping of valid covenants, but the validity of covenants begins not but with the constitution of a civil power sufficient to compel men to keep them: and then it is also that propriety begins” (1968, Cap. XV, pp. 202-203).

256. Alguns intérpretes apontam que o maior de todos os temores de Hobbes era a anarquia decorrente da dissolução do poder, o que inevitavelmente conduziria à guerra civil.

257. Para Lebrun (*op. cit.*, p.p. 33-34), “não há comunidade sem unificação – não há unificação sem soberania -mas também não há soberania sem poder absoluto (...)”.

258. Segundo Ribeiro (*op. cit.*, p. 71), “(...) Primeiro, o Leviatã não aterroriza. Terror existe no estado de natureza, quando vivo no pavor de que meu suposto inimigo me mate. Já o poder soberano apenas mantém temerosos os súditos, que agora conhecem as linhas gerais do que devem seguir para não incorrer na ira do governante”.

uma lógica necessária, enquanto racional, relativa aos fins, visando o bem do cidadão (...) este absolutismo apresenta uma racionalidade peculiar, a da adequação ao objetivo, no sentido de que suas ordens (...) são imperativos produzidos por uma racionalidade técnica, são instrumentos necessários para que seja alcançado o máximo objetivo político, a paz social exigida para a utilidade de cada um dos indivíduos (1991, Vol II, p. 1.183, verbete soberania).

Por fim, pode-se conceber que a evidência mais notória da não identificação do modelo de Estado hobbesiano, em sentido próprio, com a “prescrição de governo déspota” está, por conseguinte, na compreensão de que na lógica constitutiva da teoria política de Hobbes, a própria abdicação dos homens do estado de natureza evidencia, por assim dizer, a renúncia ao que algumas interpretações nos fazem entender por despotismo, pois é diante deste estado que cada homem está sujeito a ser impreterivelmente “dominado pela força bruta e desregrada de um inimigo cruel e tirânico” (HELLER, *op. cit.*, p. 76). Vale a pena lembrar a passagem do *Leviathan* em que Hobbes caracteriza este estado:

Portanto tudo aquilo que é válido para um tempo de guerra, em que todo homem é inimigo de todo homem, o mesmo é válido também para o tempo durante o qual os homens vivem sem outra segurança senão a que lhes pode ser oferecida por sua própria força e sua própria invenção. Numa tal situação não há lugar para a indústria, pois seu fruto é incerto; conseqüentemente não há cultivo de terra, nem navegação, nem uso das mercadorias confortáveis, nem instrumentos para mover e remover as coisas que precisam de grande força; não há conhecimento da Terra, nem cômputo do tempo, nem artes, nem letras, não há sociedade; e o que é pior de tudo, um constante temor e perigo de morte violenta. E a vida do homem é solitária, pobre, sórdida, embrutecida (*brutish*) e curta (1968, Cap . XIII, p. 186).

Diante desta passagem, fica evidente o quanto é inviável a remissão que certas interpretações fazem a respeito do *Commonwealth* hobbesia-

no, ao vinculá-lo indevidamente a um tipo de Estado déspota ou autoritário. Como bem assinalamos anteriormente, o absolutismo atribuído à teoria política de Hobbes não diz respeito a um modelo de Estado que seja contrário a qualquer forma de “garantias aos direitos individuais” ou à liberdade humana propriamente dita. De fato, se nos detivermos nos propósitos teóricos que o filósofo propunha fundamentar, ainda que, tenha idealizado o seu modelo de Estado sob o domínio da obrigação ou do medo, não era fundamentalmente o seu intento forjá-lo como supressor absoluto do livre gozo de certos direitos individuais, pois estes mesmos são imprescindíveis à manutenção da soberania no seu modelo de Estado²⁵⁹.

A Obrigação política e a lei civil: a racionalidade do poder e a autoridade da lei

A questão da “obrigação política” é um dos temas mais controversos presentes na teoria política hobbesiana, ocasionando um polêmico debate acadêmico entre alguns de seus principais intérpretes e, conseqüentemente, favorecendo uma expressiva variedade de interpretações e objeções sobre o seu estatuto²⁶⁰. Todavia, sem nos pronunciarmos sobre esta polêmica interpretativa, pelo menos neste momento, procuramos fornecer uma via de discussão que não privilegiasse nenhuma das interpretações difundidas e específicas do argumento em foco, mas aquela que pudesse ressaltar a função e as atribuições exercidas pela lei civil, na medida em que estas nos fornecem os elementos principais para esclarecermos os parâmetros teóricos concernentes ao seu caráter obrigacional e a sua relação com as leis da natureza²⁶¹.

259. Cf. “The difference between these three kinds of Commonwealth consisteth, not in the difference of power, but in the difference of convenience or aptitude to produce the peace and security of the people (...) (HOBBS, 1968, Cap. XIX, p. 240).

260. Como observa Progrebinschi (2002, p. 33), “os termos ‘obrigação’ e ‘obrigação política’ são utilizados indistintamente (...) Hobbes utiliza os termos “obrigação” e “obrigação política” sem qualificativos”, e cunhagem do termo “obrigação política” é posterior a ele, é necessário ressaltar que o que será tratado neste livro é propriamente aquilo que entendemos contemporaneamente como obrigação política”.

261. Mostraremos no próximo capítulo este debate de forma mais incisiva.

Em vista disso, analisaremos, primeiramente, o contexto de “obrigação política” mediante o argumento hobbesiano da “significação da vontade”. Trata-se, portanto, de uma via interpretativa sobre a questão da obrigação que contempla uma discussão dos requisitos fundamentais da relação entre a vontade e as ações humanas, uma vez que esta nos fornece elementos principais para o esclarecimento obrigacional da lei.

Em seguida, em decorrência dos argumentos apresentados anteriormente, torna-se relevante examinarmos o conteúdo e a forma geral da lei, a fim de destacarmos a função e os atributos conferidos por Hobbes à lei civil. As discussões que envolvem a obrigatoriedade da lei civil são de extrema relevância ao problema da liberdade em Hobbes, pois é através desta questão que o filósofo apresenta os argumentos iniciais do seu exercício possível em relação ao poder do Estado.

A condição de obrigação e a obediência como um dever

A natureza da obrigação perfaz a lógica imanente que constitui o contrato firmado entre cada homem e cada um dos demais no contexto do estado de natureza, pelo qual cada um transfere seus poderes e parte dos seus direitos, em vista a constituir um poder comum para a defesa e proteção. Este ato, portanto, instaura “o dever (*duty*) de cada homem para com o poder soberano” (MACPHERSON, 1979, p. 81). Logo, se a obrigação decorre fundamentalmente do contrato, todos aqueles que o firmaram estão em condição de obrigação a este²⁶².

Sabemos que, a submissão dos homens ao poder soberano decorre, sobretudo, da necessidade daqueles em adquirir proteção e segurança em vista à preservação da vida. Pois, segundo Hobbes, “o fim da obediência é a proteção, e seja onde for que um homem a veja, quer em sua própria espada quer na de outro, a natureza ordena que ele obedeça e se esforce por conservá-la (*protect them*)” (HOBBS, 1968, Cap. XXI, p. 272)²⁶³.

262. Lembro que o soberano enquanto membro não participante do contrato não está sujeito a qualquer tipo de obrigação.

263. Cf. “The sovereignty is the soul of the Commonwealth; which, once departed from the body, the members do no more receive their motion from it. The end of obedience is protection; which, wheresoever a man seeth it, either in his own or in another’s sword, nature applieth his obedience to it, and his endeavour to maintain it. And though sove-

Sobre esta questão, ressalta Limongi:

É sob a forma da representação que Hobbes pensa a partir do Levitã a obediência: se devo obediência ao Estado é porque, por meio de um contrato, estabeleci que reconheceria todas as suas ações como sendo as minhas. E se devo reconhecer todas as suas ações como minhas é porque esta é a única forma de dotar o Estado de um poder soberano, um poder que está acima de todas as controvérsias acerca de seu emprego (2002, pp. 54-55).

O que a autora pretende por em evidência sobre a natureza da obrigação, é que o motivo que conduz os homens a obedecerem ao poder do Estado está no reconhecimento de que tudo aquilo que este fizer o faz em nome de quem consentiu realizar as suas ações. Isto, portanto, nos possibilita compreender a obediência como um dever (*duty*) ou uma obrigação. Segundo Leivas (2000, p 33), “o ato do pacto [contrato social] – conectado de forma essencial com o ato da autorização ou consentimento”, os súditos ou cidadãos “obrigam-se uns aos outros a conferir o uso dos seus direitos e poderes àquele que já é seu soberano” (HOBBS, 2002a, p. 233)²⁶⁴.

Disso se segue que os súditos ou cidadãos são obrigados pelo “ato do contrato” a reconhecerem e a serem considerados os autores de todas as ações que o seu soberano praticar (Cf. PITKIN, 1964).

Pois, segundo Hobbes,

Por instituição de um Estado, cada homem é autor de tudo quanto o soberano fizer, por consequência aquele que se queixar de uma injúria feita por seu soberano estar-se-á queixando daquilo de que ele próprio é autor, portanto não deve acusar ninguém a não ser a

reignty, in the intention of them that make it, be immortal; yet is it in its own nature, not only subject to violent death by foreign war, but also through the ignorance and passions of men it hath in it, from the very institution, many seeds of a natural mortality, by intestine discord” (HOBBS, 1968, Cap. XXI, p. 272).

264. Para Polin (1953, p. 222), “La personne est naturelle, si elle est véritablement *l’auteur* de ses paroles ou de ses actes; il ne s’agit pas là d’une attribution physique em fonction de consécutons causales, mais d’une attribution civile et conventionnelle”.

si próprio; e não pode acusar-se a si próprio de injúria, pois causar injúria a si próprio é impossível (1968, Cap. XVIII, p. 232).

Neste caso, é preciso ressaltar que, o poder que emana do Estado é completamente dependente de uma concordância efetiva das vontades de cada homem, considerados no âmbito obrigacional como súditos ou cidadãos. Desse modo, mediante o “ato contratual” estes tendem a exprimirem as suas respectivas vontades de acordo com um determinado sentido com o qual possam significar as suas verdadeiras intenções. Sendo assim, para Limongi (*op. cit.*, p. 35), “é em virtude desse modo de exprimir a vontade que os contratos [verdadeiramente] obrigam”. Hobbes exemplifica a determinação da vontade através de uma “contradição lógica” ou dos “absurdos” cometidos pelo mal “uso da linguagem”²⁶⁵.

Citemos Hobbes, no *Leviathan*,

Mas quando raciocinamos com palavras de significação geral, e chegamos a uma inferência geral que é falsa, muito embora seja comumente denominada de erro, é na verdade um absurdo, ou um discurso sem sentido. Pois o erro é apenas uma ilusão, ao presumir que algo aconteceu, ou está para acontecer, acerca do que, muito embora não tivesse acontecido, não existe, contudo, nenhuma impossibilidade aparente (1968, Cap. V, p. 113).

Todavia, do ponto de vista do “cálculo racional” não é permitido expressar uma vontade como determinada e agir em sentido contrário a esta. As palavras e ações referem-se para Hobbes, a própria vontade e, por conseguinte, estas precisam concordar entre si, a fim de fornecer um

265. Cf. “But since, in accordance with our definition, names when arranged in speech are signs of concepts, it is obvious that they are not signs of things themselves. The only sense in which we can understand the sound of the word ‘stone’ as being a sign of stone, is that someone hearing the word would gather that the speaker had been thinking of a stone. Therefore that notorious dispute as to whether names signify matter, form, or a compound of both, and other such disputes of the metaphysicians, are disputes of muddled thinkers who do not even understand the words they are arguing about (HOBBS. 1966, I, Cap. 2, art. 2).

significado coerente ao que se quer comunicar através da vontade (Cf. ZARKA, 1995)²⁶⁶.

Também, de acordo com Limongi,

Qualquer um que tenha compreendido a natureza da razão percebe que ela depende de um uso estável e coerente dos signos lingüísticos ou de uma significação estável e coerente dos pensamentos que queremos comunicar aos outros. Pois, sem isso, os outros não podem compreender do que estamos falando, a que estamos dando nomes, e não pode acompanhar nosso discurso, sua cadeia de conseqüências, em que consiste a razão. Portanto, do ponto de vista da razão ninguém pode significar sua vontade ora como sendo uma, ora como sendo outra, e é por isso, em virtude dessa exigência racional, que devemos cumprir nossos contratos, se exprimirmos nossa vontade como sendo esta (*Op. cit.*, p. 36).

A menção da intérprete nos conduz a pressupor que, a obtenção da paz requer uma substituição dos “cálculos de consequência das paixões” por “cálculos de consequências dos signos da vontade”, ou melhor, requer que cada homem deixe de agir em conformidade com o que certas circunstâncias impõem a sua vontade, para agir em conformidade como o modo como ela (a vontade) verdadeiramente deve ser determinada (Cf. LIMONGI, *op. cit.*). Portanto, sem esta substituição ou “transferências de cálculos” os homens tendem a permanecer naquele “estado de guerra”.

Assim, a vontade de obter o estabelecimento da paz supõe ser também a vontade de todos os homens que tenham compreendido sobre as consequências nefastas da guerra. Neste sentido, o que parece fundamentar o “suposto contrato” está intimamente relacionado ao fato de que dos homens ao expressarem as suas vontades em vista ao estabelecimento do acordo, tornam-se, efetivamente, obrigados a agir em

266. Cf. “Cette disction entre signification et reference est un élément majeur de la sémantique de Hobbes. Elle indique en effet que cette sémantique fait intervenir une structure à trios niveaux: le mot, la pensée et, par la médiation de cette signification, acquiert le statut de nom (nomen) par lequel il designe des choses. Certtes, il y a des passages ou Hobbes utilize *sigificare* là ou on attendrait plutôt *nominare denotare*, mais lorsqu’il thématise les questions de la signification et de dénomination (...) (ZARKA, 1995, p. 69).

conformidade com aquilo que se comprometeram a significar com a expressão das suas vontades²⁶⁷.

Pois, por obediência, diz Hobbes, não significa o fato de somente obedecer, mas “a vontade ou o desejo com os quais dispomos a praticá-las” (HOBBS, 2002a, p. 331)²⁶⁸. No entanto, um problema se faz presente, pois quando é estabelecido o compromisso de agir em conformidade com o modo de significar a vontade a partir do “ato contratual”, cada homem deixa de agir tal como a sua vontade é efetivamente determinada. O “ato do contrato”, assim como o “ato da autorização ou consentimento”, impõe a toda ação um dever, cancelando, por sua vez, o direito de cada homem agir conforme o que julga ser o melhor para os outros e não para si próprio.

Diante disso, podemos compreender a obrigação, em seu sentido mais geral, como uma restrição ou impedimento sobre a liberdade que cada homem possui de agir segundo o seu juízo ou a sua determinação natural (Cf. TRAINOR, 1977).

De fato, no capítulo XIV do *Leviathan*, o conceito de obrigação é definido como o cancelamento do direito, isto é, como o cancelamento da liberdade de desejar fazer o que se quer fazer, segundo a nossa própria

267. No *Leviathan*, Hobbes comenta sobre esta questão da seguinte forma: “These forms of speech, I say, are expressions or voluntary significations of our passions: but certain signs they be not; because they may be used arbitrarily, whether they that use them have such passions or not. The best signs of passions present are either in the countenance, motions of the body, actions, and ends, or aims, which we otherwise know the man to have. And because in deliberation the appetites and aversions are raised by foresight of the good and evil consequences, and sequels of the action whereof we deliberate, the good or evil effect thereof dependeth on the foresight of a long chain of consequences, of which very seldom any man is able to see to the end. But for so far as a man seeth, if the good in those consequences be greater than the evil, the whole chain is that which writers call apparent or seeming good” (1968, Cap. VI, p. 129)..

268. Conforme assinala Limongi (2002, p. 43), “o modelo de obrigação é, para Hobbes, como já dissemos, a obrigação contratual. Num contrato, estamos obrigados a emitir aos outros signos coerentes de nossa vontade e, por isso, estamos obrigados a agir de acordo com a palavra dada, ainda que nossa vontade venha a se alterar nesse meio tempo. O que importa à obrigação contratual é a nossa vontade tal como significada por nossas palavras e ações e não a nossa vontade propriamente dita, que pode ser de fato mais flutuante do que a demonstramos ser. Desse modo, estamos obrigados relativamente às leis da natureza a nos comportarmos de maneira a significar aos outros uma vontade de paz, uma vontade coerente e racional, ainda, que de fato, nossas paixões talvez não se encaminhem todas nesse sentido”.

vontade e juízo. E ainda, da capacidade irrestrita de utilização de todos os meios possíveis para a conservação do movimento ou da vida. Ainda que Hobbes não mencione a lei da natureza como um impedimento (em sentido forte) à liberdade natural, mas em sentido geral, o conceito de lei (*lex*) se opõe ao de direito, pois o direito é a liberdade e a lei é obrigação.

Nesta perspectiva, fica estabelecido que toda obrigação possui a propriedade de cancelamento da liberdade ou do direito de agir “conforme aquilo que a vontade determina” (HOOD, 1967, p. 158).

Diante do que foi exposto, podemos inferir a seguinte conclusão:

- 1) O direito pressupõe a liberdade de utilizar todos os meios possíveis tendo em vista a preservação da vida;
- 2) O direito se opõe à lei, pois o direito consiste na liberdade de fazer ou omitir ao passo que a lei determina e obriga uma dessas duas coisas;
- 3) Se a lei obriga, então há de se convir que esta diminui as condições para o exercício do direito natural, sendo assim, cabe à lei (lei civil) o poder de restringir ou limitar a liberdade natural.

Tal conclusão nos reporta diretamente ao capítulo XXVI do *Leviathan*, lugar onde Hobbes afirma que “o direito natural, isto é, a liberdade natural do homem, pode ser limitada e restringida pela lei civil”, pois “a finalidade das leis não é outra coisa senão essa restrição, sem a qual não haveria paz” (1968, Cap. XXVI, pp. 314-315). Neste sentido é que podemos compreender a razão pela qual Hobbes concebe as leis como “grilhões artificiais” capazes de constranger o movimento de um corpo qualquer²⁶⁹. Considerando, portanto, que a lei civil constitui-se como fator principal de contenção ou impedimento da liberdade natural que, por

269. De acordo com Zarka (*op. cit.*, p. 147), “La définition de la loi em général comporte deux déterminations principales: d’une part, la notion d’un droit de commander qui appartient à un législateur, d’autre part, l’indication d’une mode de signifier. A ces deux déterminations générales s’ajoute une troisième, la spécification du législateur, qui intervient pour particulariser le type de la loi”.

direito, cada homem possui no contexto do estado de natureza. Torna-se relevante examinarmos como esta efetivamente obriga e o seu âmbito de atuação, assim como a sua relação com as leis da natureza no que diz respeito à questão da “obrigação política”.

O conceito genérico de lei: a diferença entre ordem e conselho

A contraposição entre ordem e conselho é o ponto de partida argumentativo de Hobbes para caracterizar o significado geral do que entende propriamente por lei. Esta questão é apresentada timidamente no início do capítulo XXVI do *Leviathan*, mas é no capítulo XIV do *De Cive* que é problematizada de modo mais incisivo.

De acordo com Hobbes,

Quem não dá muita importância à força das palavras confunde por vezes lei com conselho, às vezes com pacto, e eventualmente com direito. Confunde lei e conselho quem pensa que é dever dos monarcas não somente ouvir os seus conselheiros, mas igualmente obedecer-lhes – como se toda vez que pedimos conselho tivéssemos de segui-lo (2002a, p. 215).

Esta citação deflagra o primeiro passo dado por Hobbes na tentativa de excluir o equívoco interpretativo que induz a confundir lei com conselho e vice-versa. De acordo com o filósofo, o motivo da confusão que geralmente se estabelece entre lei e conselho consiste em considerar que é “dever dos monarcas não somente dar ouvidos aos seus conselheiros como também igualmente lhes obedecer – como se em toda situação onde pedimos um conselho, tivéssemos a obrigação de segui-los” (HOBBS, 2002a, p. 215).

Para Hobbes, “um conselho é um preceito em que a razão que motiva alguém a segui-la deve ser a mesma coisa que se aconselha”, em outro sentido, “a ordem é um preceito onde a razão da obediência está contida na vontade daquele que ordena” (Idem., Ibidem.)²⁷⁰.

270. Conforme Goldsmith (1996, p. 274), “Hobbes’s definition of law clearly makes him a command theorist. Nevertheless, the commonwealth though its sovereign legislator

Se seguirmos as definições de Hobbes, podemos identificar que, o conselho se diferencia da ordem pelo fato de que, no conselho, o motivo que faz alguém acatá-lo ou não consiste unicamente na vontade de quem o recebe, ao passo que uma ordem é um preceito no qual o que motiva alguém a obedecer está contido não na vontade de quem é aconselhado, mas na vontade daquele que a decreta (Cf. ZARKA, 1995). Assim, no conselho não existe, por si, nenhuma obrigação de ser ou não ser cumprido (ou respeitado), pois é absolutamente dependente do consentimento de quem o recebe. Por outro lado, no caso da lei, ela é imposta pela vontade de quem a decreta, e esta mesma vontade é expressa como uma ordem, anulando, por sua vez, a vontade de não cumpri-la²⁷¹.

Enfim, a “lei é uma ordem daquela pessoa seja um indivíduo, seja uma assembléia, cujo preceito contém em si a causa da obediência” (HOBBS, 2002a, p. 215). Toda obrigação, de acordo com Hobbes, está em conformidade com as leis, “não em função do assunto de que elas tratam, mas graças à vontade de quem as decreta, a lei não se constitui em um conselho e sim uma ordem” (Idem., Ibidem., p. 215). Entretanto, o filósofo enfatiza que a lei é uma ordem que emana daqueles que detém o poder para aqueles que estão predispostos a obedecê-la²⁷².

A consequência que se deduz desta afirmativa é a identificação de quem é o legislador da lei, isto é, de quem é o direito de promulgá-la. O raciocínio de Hobbes é bastante esclarecedor: todo legislador é aquele

does not simply issue direct orders – do this, do not that – but rather what the subject is commande are rules about property, right and wrong (...).”

271. No *De Cive*, Hobbes afirma: “Devemos diferenciar o conselho e a lei com base na diferença que há entre conselho e ordem (*command*). Ora, o conselho é um preceito no qual a razão que eu o siga se deve à coisa mesma que se aconselha – ao passo que a ordem é um preceito no qual a causa de minha obediência reside na vontade de quem assim ordena” (2002a, p. 215. Grifo do autor).

272. ⁶⁹ Cf. “The legislator in all Commonwealths is only the sovereign, be he one man, as in a monarchy, or one assembly of men, as in a democracy or aristocracy. For the legislator is he that maketh the law. And the Commonwealth only prescribes and commandeth the observation of those rules which we call law: therefore the Commonwealth is the legislator. But the Commonwealth is no person, nor has capacity to do anything but by the representative, that is, the sovereign; and therefore the sovereign is the sole legislator. For the same reason, none can abrogate a law made, but the sovereign, because a law is not abrogated but by another law that forbiddeth it to be put in execution (HOBBS, Cap. XXVI, pp. 321-313).

que confecciona as leis. Desse modo, “em todos os Estados o legislador”, segundo o filósofo, “é unicamente o soberano, seja, este um homem, como uma monarquia, ou uma assembleia, como numa democracia, ou numa aristocracia” (1968, Cap. XXVI, pp. 312-313).

Neste sentido, o autor das leis não é identificado como o *Commonwealth* propriamente dito, mas a pessoa que o representa (*persona civitatis*) seja ela um “homem ou uma assembleia de homens”. Ora, afirmar que o autor da lei é unicamente o soberano é o mesmo que dizer que só cabe a este promulgar leis, e sendo o único legislador este é, portanto, soberano (*legibus solutus*)²⁷³. Não obstante, Hobbes explicita que o soberano, o detentor do *summa potestas*, não está submetido às leis que ele institui o que o torna livre em relação a elas. Em outros termos, o soberano é livre porque não encontra nenhum limite, ou seja, quaisquer “impedimentos ou obstáculos exteriores” ao exercício do seu poder.

Sendo assim, este é tão livre quanto os homens no estado de natureza, mas, contudo, o princípio que rege as suas ações fundamenta-se em um compromisso essencial estabelecido no momento exato da sua confecção ou instituição, a preservação da vida daqueles que o compõem e, para tanto, é necessário fornece-lhes segurança²⁷⁴.

Citemos Hobbes, no *De Cive*:

Todos os deveres dos governantes estão contidos nesta única sentença: a segurança é a suprema lei. Porque – embora os que obtenham o maior domínio em meio aos homens não possam estar sujeitos às leis propriamente ditas, isto é, à vontade dos homens, porque ser chefe e ser súdito são coisas contraditórias (...) (HOBBS, 2002a, p. 198).

273. ⁷⁴ Todavia, comenta Ladenson (1980, p. 152), “now while he rightly points out that constitutional provisions imposing limitations upon legislative power fall into the former category rather than tie latter one, Hart fails to press the question of what features must characterize a legal system in which disabling conditions for legislation exist”.

274. Pois, se este poder fosse limitado, seria por um outro, mais poderoso ainda, e este por outro e consecutivamente. Por fim, restaria o último poder que seria justamente o poder absoluto constituído pela totalidade de poderes dos homens individualmente considerados.

Através da distinção estabelecida entre ordem e conselho, evidenciamos as especificações gerais da lei. Destacamos que a lei se diferencia do conselho pelo modo como Hobbes concebe uma “ordem”. Neste sentido, a lei diferentemente do conselho é uma ordem ou um comando cujo receptor (os súditos ou cidadãos) deve incondicionalmente respeitar, “não simplesmente por medo, mas por ser um membro participante do Estado (*Commonwealth*)” (HOBBS, 1968, Cap. XXVI, p. 311). Em seguida, trataremos de discutir e analisar o caráter obrigacional da lei civil e as suas atribuições fundamentais.

A Lei civil como expressão da justiça: a regra do justo e do injusto

Hobbes inicia o capítulo XXVI do *Leviathan* declarando que o seu propósito é discorrer sobre a lei civil (*De legibus civilibus*), do mesmo modo como fizera Platão, Cícero e Aristóteles que, sem terem adotado como profissão o estudo das leis, argumentaram acerca deste em seu sentido geral. Após esta afirmação, o filósofo prossegue em sua definição de lei civil.

Nas palavras de Hobbes:

A lei civil é, para todo súdito, constituída por aquelas regras que o Estado lhe impõe (*hath Commanded him*), oralmente ou por escrito, ou por outro sinal suficiente de sua vontade, para usar como critério de distinção entre o bem e o mal; isto é, do que é contrário ou não é contrario a regra (*Rule*) (1968, Cap. XXVI, p. 321. Grifo do autor)²⁷⁵.

Para compreendermos com mais clareza a definição de lei civil mencionada, é necessário considerarmos que, (1) primeiro, somente há lei civil porque há o *Commonwealth*, isto é, esta lei só é estabelecida a partir da sua instituição; (2) segundo, as leis civis são aquilo que Hobbes

275. No *De Cive*, de outra forma, Hobbes conceitua: “Toda lei humana é civil. Pois o estado dos homens, considerados fora da sociedade civil, é de guerra; e nessa condição, ninguém esta sujeito a ninguém, não há nenhuma lei além dos ditados da razão natural, que é a lei divina. Mas no governo civil o único legislador é a cidade, isto é, aquele homem ou conselho a quem o poder supremo da cidade está cometido, e por isso as leis da cidade se chamam de civis” (2002a, pp. 219-220).

conceber ser propriamente uma lei, e são leis pela razão de que todos os homens que constituem o *Commonwealth* são obrigados a respeitar (Cf. GOLDSMITH, 1996)²⁷⁶. Com efeito, a problemática acerca da lei civil surge na argumentação hobbesiana como um meio privilegiado pelo qual o soberano representante do *Commonwealth* realiza o propósito ou a função para o qual fora instituído. Desse modo, o poder soberano é, sob este ponto de vista, um mandatário que exerce a sua função de legislador em vista unicamente à “segurança do povo” (“*Salus populi suprema lex esto*”).

Mas, por segurança deve se entender,

Não a mera preservação da vida em qualquer condição que seja, mas com vista à sua felicidade. Pois os homens se reuniram livremente e instituíram um governo a fim de poderem, na medida em que permitisse sua condição humana, viver agradavelmente. Portanto, quem assumiu a administração do poder nessa espécie de governo pecaria contra a lei de natureza (porque pecaria contra a confiança dos que lhe confiaram tal poder), (2002a, p. 199).

Esta concepção implica um redimensionamento conferido à lei civil, à medida que Hobbes a direciona com o objetivo de estabelecer as regras que ditam o que deve ser feito, bem como o que não deve ser feito sobre o estabelecimento da segurança e da paz. Por esta razão é que estas qualificam o que é justo e o que é injusto, não havendo, portanto, nada que possa ser considerado injusto que não seja contrário a tal lei²⁷⁷. Assim,

276. Também, no *De Cive*, Hobbes conceitua a lei civil da seguinte forma: “Estas regras e medidas são usualmente denominadas de leis civis, ou leis da cidade, por serem as ordens de quem possui o poder supremo da cidade. E as leis civis assim as definimos: nada mais são do que as ordens de quem tem a autoridade principal da cidade, dirigindo as ações futuras dos cidadãos” (Idem., *Ibidem.*, p. 106).

277. Cf. “The names of just and unjust when they are attributed to men, signify one thing, and when they are attributed to actions, another. When they are attributed to men, they signify conformity, or inconformity of manners, to reason. But when they are attributed to action they signify the conformity, or inconformity to reason, not of manners, or manner of life, but of particular actions. A just man therefore is he that taketh all the care he can that his actions may be all just; and an unjust man is he that neglecteth it. And such men are more often in our language styled by the names of righteous and unrighteous

tudo aquilo que for regrado pelo poder soberano deve ser considerado justo, logo, se a regra proferida por este deve servir de medida do bem e do mal, do justo e do injusto, a racionalidade da lei deriva-se da vontade daquele que a expressa (Cf. HOBBS, 2002a).

Sobre isto, Hobbes comenta:

É graças à parte distributiva que cada homem tem seu direito próprio – isto é, ela estabelece as regras para todas as coisas, que nos permitam saber o que é propriamente nosso e o que é de outrem, de modo que nem os outros possam impedir-nos do livre gozo do que é nosso, nem possamos nós perturbá-los na serena posse de seus bens; e estabelece o que cada um pode legalmente fazer ou omitir, e o que não pode (2002a, p. 220).

Uma vez estabelecida a caracterização geral da lei civil, passamos a seguir a examinar o seu conteúdo e suas principais especificações. No *De Cive* e no *Leviathan*, Hobbes divide a lei civil, segundo o ofício do legislador que, consiste em julgar e forçar os homens a submeterem-se a seus julgamentos, em “distributiva” e “punitiva”. Não obstante, para Hobbes a “distributiva” e a “punitiva” não são duas espécies da lei, mas duas partes constitutivas da mesma lei. Ora, esta constatação é óbvia, pois não poderia haver qualquer tipo de proibição, caso não houvesse o medo do castigo por aqueles que violarem a lei civil (Cf. BOBBIO, *op.*, *cit.*).

De acordo com Hobbes,

Por isso é inútil toda lei que não tiver essas duas partes de que falamos, uma proibindo que se cometam injúrias, e outra castigando quem as pratica. A primeira chama-se distributiva, é proi-

than just and unjust though the meaning be the same. Therefore a righteous man does not lose that title by one or a few unjust actions that proceed from sudden passion, or mistake of things or persons, nor does an unrighteous man lose his character for such actions as he does, or forbears to do, for fear: because his will is not framed by the justice, but by the apparent benefit of what he is to do. That which gives to human actions the relish of justice is a certain nobleness or gallantness of courage, rarely found, by which a man scorns to be beholding for the contentment of his life to fraud, or breach of promise. This justice of the manners is that which is meant where justice is called a virtue; and injustice, a vice (HOBBS, 1968, Cap. XV, pp. 206-207).

bitória, e fala a todos; a segunda, que tem por nome punitiva ou penal, é mandatária, e dirige-se aos magistrados públicos (Idem., *Ibidem.*, p. 220).

Entre as duas partes constitutivas da lei, Hobbes, no *De Cive*, esclarece que, é por intermédio da “distributiva” que cada súdito ou cidadão desfruta do próprio direito, ou seja, é através desta parte da lei que se estabelecem as regras sobre tudo o que permite aqueles saberem o que é propriamente seu e o que não é, “de modo a fornecer o pleno gozo daquilo que é seu por direito” (HOBBS, 2002a, p. 220). Assim, diante desta parte da lei, todo homem possui o direito próprio distinto dos que cabem aos outros e fica proibido a qualquer um interferir nos “direitos alheios”²⁷⁸.

Considerando esta afirmativa, é fundamental, de acordo com Hobbes, que os súditos ou cidadãos reconheçam que o representante do *Commonwealth* possui o poder supremo, ou seja, o direito supremo de legislar e estabelece o conteúdo de suas leis. Primeiramente, o conhecimento de que é o legislador depende daquele que consentiu a este o poder de legislar. Pois, segundo o filósofo, nenhum súdito ou cidadão pode ser submetido a um legislador sem que antes tenha expressado o seu consentimento²⁷⁹. Por sua vez, o conhecimento das leis, por parte dos súditos ou cidadãos, depende única e exclusivamente do legislador. Ora, toda lei é uma ordem que provem do legislador e tal ordem é uma manifestação da sua vontade. Assim, nenhuma lei pode ser obrigatória se a manifestação da vontade do legislador não for promulgada (ou tornada pública). Por este motivo, a lei somente se constitui como or-

278. Sobre isto, Hobbes diz: “The legislator in all Commonwealths is only the sovereign, be he one man, as in a monarchy, or one assembly of men, as in a democracy or aristocracy. For the legislator is he that maketh the law. And the Commonwealth only prescribes and commandeth the observation of those rules which we call law: therefore the Commonwealth is the legislator. But the Commonwealth is no person, nor has capacity to do anything but by the representative, that is, the sovereign; and therefore the sovereign is the sole legislator. For the same reason, none can abrogate a law made, but the sovereign, because a law is not abrogated but by another law that forbiddeth it to be put in execution (1968, Cap. XXVI, pp. 321-313).

279. “E assim nunca pode ser justa a desculpa de que ignoramos em quem reside o poder de decretar leis: porque todo e qualquer homem sabe o que ele próprio praticou” (HOBBS, 2002a, p. 224).

dem para aqueles que possuem “os meios para dela se informarem” (HOBBS, 1968, Cap. XXVI, p. 318).

Sobre isto, explica Hobbes no *Leviathan*,

A lei não se aplica aos débeis naturais (*naturall fooles*), às crianças e aos loucos, tal como não se aplica aos animais nem podem eles ser classificados como justos e injustos, pois nunca tiveram capacidade para fazer nenhum pacto ou para compreender as consequências do mesmo, portanto, nunca aceitaram autorizar as ações do soberano, como é necessário que façam para criar um Estado (1968, Cap. XXVI, p. 317).

Diante disso, segue-se outra distinção estabelecida entre as leis em relação ao modo como são promulgadas pelo legislador, a saber: a lei escrita e não escrita.

Segundo Hobbes, no *De Cive*,

Por lei escrita entendo aquela que para tornar-se lei necessita de voz, ou de outro sinal bastante da vontade do legislador. (...) A lei não escrita é aquela que não necessita de outra promulgação além da voz da natureza ou da razão natural; dessa espécie são as leis de natureza (HOBBS, 2002a, pp. 226-227).

Esta distinção resulta, em um primeiro momento, em uma lei que é obrigatória para todos os súditos ou cidadãos, mesmo que não seja publicada esta possui a sua validade como lei da natureza. Pois, a lei da natureza, explica Hobbes, não necessita ser publicada nem proclamada já que estas estão contidas em uma única sentença anteriormente aprovada por todos aqueles que se submeteram ao poder soberano: “*não faças aos outros o que não consideras razoável que seja feito por outrem a ti mesmo*” (HOBBS, 1968, Cap. XXVI, p. 318. Grifo do autor)²⁸⁰.

280. Cf. “And first, if it be a law that obliges all the subjects without exception, and is not written, nor otherwise published in such places as they may take notice thereof, it is a law of nature. For whatever men are to take knowledge of for law, not upon other men’s words, but every one from his own reason, must be such as is agreeable to the reason

Contudo, tanto as leis escritas como as não escritas possuem a necessidade de interpretação, afirma Hobbes no *Leviathan*²⁸¹. Não obstante, se a lei da natureza não é escrita, devemos indagar quem possui a responsabilidade de interpretá-la? O intérprete autorizado desta lei é o juiz (*lawyers*), cujo papel é o de proporcionar justiça pela aplicação da lei, ou mais exatamente, da lei civil em função de sua própria racionalidade proveniente das leis da natureza.

A propósito do juiz, Hobbes especifica que lhe é necessário prestar “atenção ao fato de que sua sentença esteja de acordo (...) com a razão do poder soberano” (Idem., *Ibidem.*, Cap. XXVI, pp. 322-323). A razão de que se trata neste caso não é aquela eventualmente pervertida pelo interesse particular de tal soberano, mas do princípio de “equidade racional” que deve guiá-lo em vista a vontade legisladora. Se Hobbes insiste em enfatizar que as leis proclamadas pela pessoa que ocupa o lugar do poder sejam sempre respeitadas pelos súditos ou cidadãos, da mesma forma indica que a obediência aos juízes não deve jamais ser uma obediência cega à vontade de “um homem ou uma assembléia de homens”, mas sempre uma obediência à intenção que rege o direito e as ações da soberania do Estado, ou seja, a obediência às leis da natureza (Cf. POLIN, *op. cit.*)²⁸².

of all men; which no law can be, but the law of nature. The laws of nature therefore need not any publishing nor proclamation; as being contained in this one sentence, approved by all the world, *Do not that to another which thou thinkest unreasonable to be done by another to thyself* (HOBBS, 1968, Cap. XXVI, p. 318. Grifo do autor).

281. Cf. “The legislator known, and the laws either by writing or by the light of nature sufficiently published, there wanteth yet another very material circumstance to make them obligatory. For it is not the letter, but the intendment, or meaning; that is to say, the authentic interpretation of the law (which is the sense of the legislator), in which the nature of the law consisteth; and therefore the interpretation of all laws dependeth on the authority sovereign; and the interpreters can be none but those which the sovereign, to whom only the subject oweth obedience, shall appoint. For else, by the craft of an interpreter, the law may be made to bear a sense contrary to that of the sovereign, by which means the interpreter becomes the legislator (HOBBS, *Ibidem.*, Cap. XXVI, pp. 321-323).

282. Cf. “but that which is according to the intention of the legislator, is the law. And it is true: but the doubt is of whose reason it is that shall be received for law. It is not meant of any private reason; for then there would be as much contradiction in the laws as there is in the Schools; nor yet, as Sir Edward Coke makes it, an “Artificial perfection of reason, gotten by long study, observation, and experience,” as his was. For it is possible long study may increase and confirm erroneous sentences: and where men build on false

Lei da natureza ou lei divina? A relação entre a lei civil e o mandamento divino

Tanto no *De Cive* quanto no *Leviathan*, Hobbes faz menção a uma nítida correspondência entre as leis da natureza e a lei civil. Contudo, um problema se faz presente quanto a tal correspondência, pois antes de comentá-la, Hobbes afirma que as leis da natureza não são consideradas propriamente uma lei, mas “um preceito ou regra geral, estabelecido pela razão” (HOBBS, 1968, Cap. XIV, p. 189), e mais, “porque as leis da natureza, que consistem na equidade, na justiça, na gratidão e outras, na condição de simples natureza não são propriamente leis” (Idem., Ibidem., Cap. XXVI, p. 314)²⁸³.

Ora, se as leis da natureza não são consideradas como lei em sentido próprio nos cabe então, questionar o motivo pelo qual Hobbes menciona a relação ou correspondência desta com a lei civil. Para compreender esta questão, torna-se relevante uma apresentação da passagem em que Hobbes põe em evidência o ponto que queremos explicitar. No *Leviathan* Hobbes ressalta que, “a lei de natureza e a lei civil contêm-se uma à outra e são de idêntica extensão” (Idem., Ibidem.). Considerando esta afirmativa, é possível compreender que a relação concebida por Hobbes entre as duas leis está no fato de que ambas contêm uma à outra reciprocamente. Assim, se ambas as leis contêm-se uma a outra é, portanto, viável que estas sejam parte de uma mesma lei²⁸⁴. É exatamente isto que o filósofo ale-

grounds, the more they build, the greater is the ruin: and of those that study and observe with equal time and diligence, the reasons and resolutions are, and must remain, discordant: and therefore it is not that juris prudentia, or wisdom of subordinate judges, but the reason of this our artificial man the Commonwealth, and his command, that maketh law: and the Commonwealth being in their representative but one person (...)” (Idem., Ibidem., Cap. XXVI, pp. 316-317).

283. Segundo Bobbio (1991, p. 48), “Quantos ás leis naturais, qualquer que seja a solução dada por Hobbes ao problema, se é que existe uma, este objeto de intensa controvérsia entre os estudiosos, controvérsia ainda não concluída e talvez inconcluível (e inconcludente). Hobbes, decerto, repete com freqüência que o soberano está submetidos às leis da natureza (e às leis divinas). Mas (...) as leis da natureza são regras de prudência ou normas técnicas, cuja observância depende do juízo sobre a possibilidade de alcançar o objetivo na situação dada. No que se refere ao soberano – tanto nas relações com outros soberanos, com os quais vive no estado de natureza, quanto nas relações com os súditos, aos quais não está vinculado por nenhum pacto –, este juízo é atribuição apenas dele”.

284. Cf. “Civil and natural law are not different kinds, but different parts of law; whereof

ga, pois para ele “a lei civil e a lei natural não são de diferentes espécies, mas diferentes partes da lei” (Idem., Ibidem.)²⁸⁵. Todavia, ainda é preciso ressaltar que, apesar de Hobbes considerar tanto as leis civis como as leis da natureza como partes da mesma lei, este evidencia a última como não se constituído, em sentido próprio, uma lei. No *Leviathan*, Hobbes explica esta questão da seguinte forma:

A estes ditames da razão os homens costumam dar o nome de leis, mas impropriamente. Pois elas são apenas conclusões ou teoremas relativos ao que contribui para a conservação e defesa de cada um. Ao passo que a lei, em seu sentido próprio, é a palavra daquele que possui o direito de mando sobre os outros (1968, Cap. XV, p. 216).

Com base nesta passagem, infere-se, por um lado, que as leis da natureza são “teoremas ou normas racionais” e não propriamente leis, por outro, em sentido próprio, uma lei é uma ordem, ou melhor, “uma manifestação da vontade de quem ordena (*commandeth*)” (Cf. Idem. Ibidem., Cap. XXVI, p. 317). Dada as especificidades que contêm as concepções de ordem e as de “normas racionais”, realmente, as leis da natureza, naqueles termos, não são propriamente leis²⁸⁶. Contudo, após a última frase da passagem citada, Hobbes assinala “(...) se considerarmos os mesmos teoremas como transmitidos pela palavra de Deus, que tem direito de mando sobre todas as coisas, nesse caso serão propriamente chamados

one part, being written, is called civil the other unwritten, natural. But the right of nature, that is, the natural liberty of man, may by the civil law be abridged and restrained: nay, the end of making laws is no other but such restraint, without which there cannot possibly be any peace. And law was brought into the world for nothing else but to limit the natural liberty of particular men in such manner as they might not hurt, but assist one another, and join together against a common enemy” (HOBBS, 1968, Cap. XXVI, pp. 314-315).

285. O que, portanto, diferencia uma da outra está no fato de que as leis civis são escritas e as leis da natureza não necessitam serem escritas. Sobre esta questão, Hobbes afirma: “Por lei escrita entendo aquela que para tornar-se lei necessita de voz, ou de outro sinal bastante da vontade do legislador. (...) Lei não escrita é aquela que não necessita de outra promulgação além da voz da natureza ou da razão natural: dessa espécie são as leis da natureza” (2002a, pp. 226-227).

286. Essa identificação é concebida até o final do capítulo XV do *Leviathan*, após este capítulo Hobbes a denomina de “virtudes morais”.

de leis” (Idem. *Ibidem.*, Cap. XV, p. 216)²⁸⁷. Ao relacionar as leis da natureza como com uma expressão da vontade de Deus, Hobbes, paradoxalmente, além de assinalar que são efetivamente leis acaba por fornecer-lhe um caráter divino deslocando-a do âmbito da razão para o teológico. Esta mudança de enfoque não pode passar despercebida, visto que indica que Hobbes procede a uma dupla abordagem a respeito das leis da natureza, uma prudencial e outra teológica (Cf. ZARKA, *op. cit.*).

Neste caso, temos a compreensão das leis da natureza sob o ponto de vista prudencial, sem qualquer referência à expressão da vontade de Deus. Por outro lado, do ponto de vista teológico, são identificadas essencialmente como uma lei divina, pois representam os ordenamentos de Deus. De fato, o entendimento segundo o qual os homens devem obedecer às leis da natureza por serem elas ordenadas por Deus, “pode igualmente ser demonstrada por recurso ao argumento que Hobbes não poderia deixar de invalidar” (Cf. HOOD, 1964). Todavia, não se deve omitir a possibilidade de Hobbes não recorrer a Deus (como é o caso do ponto de vista prudencial ao qual referimos anteriormente) para deduzir as leis da natureza, à medida que poderiam perfeitamente ser compreendidas independentemente a qualquer referência à “obediência divina” (Cf. GAUTHIER, 1979a). Para averiguar se esta afirmativa procede, é necessário examinarmos a distinção estabelecida por Hobbes entre a forma e o conteúdo das leis da natureza.

De acordo com Hobbes,

As paixões que fazem os homens tender para a paz são o medo da morte, o desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida confortável, e a esperança de consegui-la através do trabalho. E a razão sugere adequadas normas da paz, em torno das quais os homens podem chegar a acordo. Essas normas são aquelas a que por outro lado se chama de leis da natureza (1968, Cap. XIII, p. 188).

O conteúdo das leis da natureza é deduzido mediante o cálculo da razão, e como tal, refere-se a um preceito ou norma que diz respeito à

287. Sobre esta questão ver: HOOD (1964), WARRENDER (1957), TAYLOR (1938) e NAGEL (1959).

conservação da vida e a obtenção da paz. Como um “preceito racional” ou “normas racionais”, as leis da natureza não partem do conhecimento prévio do mandamento divino, por isto são independentes de qualquer ordenamento de Deus. Neste caso, o argumento sobre o qual se baseia a afirmativa de que as leis da natureza são leis por serem a expressão da vontade de Deus não possui validade alguma, pois as leis da natureza não obrigam propriamente senão porque são fundamentalmente preceitos ou normas que predisõem os homens para a paz.

De acordo com Hobbes, somente quando preenche os requisitos básicos que fornecem um significado de ordenamento ou obrigação é que as leis da natureza tornam-se leis propriamente (Cf. HOBBS, 1968). Desse modo, as leis da natureza não obrigam de forma absoluta, pois seus preceitos são insuficientes para torná-las efetivamente obrigatórias ou, torná-las uma lei em sentido estrito do termo. Se estas obrigassem efetivamente, não seria necessário o auxílio do “poder coercitivo” do Estado para forçar aos homens a cumpri-las de forma absoluta (Idem. *Ibidem.*, Cap. XVII, p. 227)²⁸⁸.

No *De Cive*, Hobbes distingue duas espécies de obrigações que designam a extensão da obrigatoriedade das leis da natureza, são elas: as obrigações “*in foro interno*” e as “*in foro externo*” (HOBBS, 2002a, p. 70). No que diz respeito às leis da natureza, Hobbes afirma que estas obrigam sempre “*in foro interno*” e, nem sempre em “*in foro externo*”. A distinção entre a obrigatoriedade das leis naturais “*in foro interno*” e “*in foro externo*” pode ser explicada através do modo como Hobbes concebe o significado de “pecado” e “crime” (LEIVAS, *op. cit.*, p. 25).

No *Leviathan*, Hobbes afirma:

Um pecado não é apenas uma transgressão da lei, é também qualquer manifestação de desprezo ao legislador (...). Um crime é um pecado que consiste em cometer (por feito ou palavra) um ato que a lei proíbe, ou em omitir um ato que ela ordena. Assim, todo crime

288. Cf. “For by this authority, given him by every particular man in the Commonwealth, he hath the use of so much power and strength conferred on him that, by terror thereof, he is enabled to form the wills of them all, to peace at home, and mutual aid against their enemies abroad (...) (HOBBS, 1968, Cap. XVII, pp. 226-227).

é pecado, mas nem todo pecado é crime. A intenção de roubar ou matar é um pecado, mesmo que nunca se manifeste através de palavras ou atos, porque Deus, que vê os pensamentos dos homens, pode culpá-los por eles. Mas antes de aparecer alguma coisa feita ou dita, onde um juiz humano possa descobrir a intenção, não pode falar-se em crime. (...) Não há lugar para humana acusação de intenções que nunca se tornam visíveis em ações externas. De maneira semelhante, os latinos com a palavra *peccatum* (pecado) designam toda espécie de desvio em relação à lei, e com a palavra *crimen* (derivada do *cerno*, que significava perceber) designavam apenas os pecados que podem ser apresentados perante o juiz, e, portanto não são simples intenções. (1968, Cap. XXVII. Grifo do autor).

A referência a Deus na passagem transporta-nos para outra afirmação de Hobbes no *Leviathan*, na qual Hobbes assinala que “*in foro interno*” “somente Deus... o Rei dos reis reina” (1968, Cap. XXX, p. 394). Através disso, compreende-se o motivo pelo qual as leis da natureza “*sempre*” obrigam “*in foro interno*”, ou seja, apenas na consciência. Por outro lado, no que diz respeito às ações “*in foro externo*” (no plano da ação humana), Hobbes afirma que “*nem sempre*” as leis da natureza obrigam, visto que a obrigatoriedade destas em sua extensão externa não são efetivadas devido à insegurança generalizada decorrente da ausência de um poder comum. Sobre isto, Warrender diz, “(...) as leis naturais “*obrigam*” “*in foro externo*” somente quando a condição de suficiente segurança é estabelecida fora do estado de natureza”, pois, segundo este, as leis da natureza são leis destinadas especificamente a indicarem os meios mais convenientes para que os homens assegurem as condições necessárias para uma vida mais confortavelmente possível” (WARRENDER 1957, p. 208. Grifo do autor)²⁸⁹. Mas, tal segurança, somente pode ser obtida no interior do Estado civil, ou seja, “naquelas condições onde as ações hu-

289. Cf. “(...) enquanto isso, estamos obrigados a uma disposição mental no sentido de cumpri-las, sempre que sua observância parecer levar ao fim para qual elas foram feitas. E disso devemos, pois concluir que a lei de natureza sempre e em toda parte obriga em *foro interno*, ou na corte da consciência, mas nem sempre em *foro externo*, e neste apenas quando puder ser cumprida com segurança”. (HOBBS, 2002a, p. 70. Grifo do autor).

manas não são mais impostas condicionalmente, e sim incondicionalmente”. Isto significa que as leis da natureza apenas obrigam quando são transformadas em leis civis (Cf. BOBBIO, *op. cit.*). Disso se segue que as leis da natureza apenas tornam-se efetivamente leis mediante a instituição do *Commonwealth*, antes disso, é impróprio considerá-las realmente como leis²⁹⁰.

De acordo com Hobbes,

Somente depois de instituído o Estado elas efetivamente se tornam leis, nunca antes, pois passam então a ser ordens do Estado, portanto também leis civis (*civis lawes*), pois o poder soberano é que obriga os homens a obedecer-lhes. Porque para declarar, nas dissensões entre particulares, o que é eqüidade, o que é justiça e o que é virtude moral, e torná-las obrigatórias, são necessárias as ordenações do poder soberano, e punições estabelecidas para quem as infringir, ordenações essas que, portanto, fazem parte da lei civil (1968, Cap. XXVI, p. 314).

Diante disso, podemos afirmar que as leis da natureza obrigam somente “*in foro interno*” (na consciência) no estado de natureza, pois neste não há um poder suficientemente eficaz que force o seu cumprimento. Por outro lado, depois de estabelecido o acordo (contrato social) entre cada homem e, instituída a soberania do Estado, as leis da natureza tornam a obrigar “*in foro externo*” por estarem “contidas no ordenamento civil” ou, porque o poder soberano torna obrigatório a sua observância (Cf. BOBBIO, *op. cit.*).

No *Leviathan*, Hobbes comenta sobre esta questão da seguinte forma:

Os contratos nos obrigam, ao passo que as leis nos mantêm obrigados. Um contrato obriga por si só; já a lei somente conserva obrigada a parte que o firmou em virtude do contrato universal de obediência. Por isso, no contrato, primeiro se determina o que deve ser feito, antes que nos obriguemos a fazê-lo; enquanto na

290. Mesmo com o respaldo de ordenamento divino.

lei estamos, já, obrigados a cumprir o que só depois é determinado (2002a, p. 217).

Contudo, para Hobbes não estava em questão suprimir as leis da natureza pelas leis civis, mas torná-las efetivamente obrigatórias mediante estas últimas²⁹¹. Assim, quando o filósofo enfatiza que as duas leis contêm-se uma a outra, ele não menciona a sua estrita igualdade de função, nem a ausência de suas respectivas especificidades. O que este pretende enfatizar é que não se deve referir a qualquer obrigatoriedade das leis da natureza abstraindo a sua estrita correspondência com a autoridade do poder soberano (Cf. HOBBS, 1968).

Para Bobbio,

O único sentido que se pode dar a essas duas proposições, nada claras, é – se não nos enganamos – o seguinte: as leis naturais, por si mesmas, não obrigam à observância, mas só as leis civis obrigam; portanto, para que as leis naturais se tornem obrigatórias, é preciso que sejam impostas por uma lei civil. Mas disso resulta, então, que a lei civil é aquela que torna obrigatória uma lei natural; em

291. Cf. “When a Commonwealth is once settled, then are they actually laws, and not before; as being then the commands of the Commonwealth; and therefore also civil laws: for it is the sovereign power that obliges men to obey them. For the differences of private men, to declare what is equity, what is justice, and is moral virtue, and to make them binding, there is need of the ordinances of sovereign power, and punishments to be ordained for such as shall break them; which ordinances are therefore part of the civil law. The law of nature therefore is a part of the civil law in all Commonwealths of the world. Reciprocally also, the civil law is a part of the dictates of nature. For justice, that is to say, performance of covenant, and giving to every man his own, is a dictate of the law of nature. But every subject in a Commonwealth hath covenanted to obey the civil law; either one with another, as when they assemble to make a common representative, or with the representative itself one by one when, subdued by the sword, they promise obedience that they may receive life; and therefore obedience to the civil law is part also of the law of nature. Civil and natural law are not different kinds, but different parts of law; whereof one part, being written, is called civil the other unwritten, natural. But the right of nature, that is, the natural liberty of man, may by the civil law be abridged and restrained: nay, the end of making laws is no other but such restraint, without which there cannot possibly be any peace. And law was brought into the world for nothing else but to limit the natural liberty of particular men in such manner as they might not hurt, but assist one another, and join together against a common enemy” (HOBBS, 1968, Cap XXVI, pp. 314-315).

outras palavras, é lei positiva em sentido formal (no sentido de que é colocada por uma autoridade legítima a criar normas jurídicas obrigatórias), mas é lei natural em sentido material, pelo fato de retirar a matéria de suas próprias regras dos preceitos da lei natural (1991, pp. 113-114).

Desse modo, a lei civil não somente legitima as leis de natureza, isto é, as tornam efetivamente obrigatórias e, por este motivo, os súditos ou cidadãos ao obedecerem às leis civis estão, da mesma forma, obedecendo simultaneamente às leis da natureza²⁹². Como as leis da natureza identificam-se com “teoremas da razão”, obviamente a obediência dos súditos ou cidadãos ao poder soberano estará sempre condicionada às condições requeridas para a conservação da vida e a obtenção da paz.

A liberdade civil, “direito de resistência” e a promoção do “bem comum”: o exercício possível da liberdade na teoria política hobbesiana

Partindo das discussões estabelecidas anteriormente, nesta seção, objetivamos empreender uma investigação conclusiva no que diz respeito à possibilidade de compatibilização entre a efetivação da soberania ilimitada do *Commonwealth* e a concepção hobbesiana de liberdade civil. Contudo, para demonstrarmos efetivamente este argumento torna-se imprescindível ressaltarmos a relação que se faz presente na teoria política de Hobbes entre o âmbito de atuação da lei civil e a ausência de sua prescrição, no que concerne o exercício formal daquelas ações humanas e atividades privadas consentidas e estimuladas pelo poder soberano que, por conseguinte, não são incompatíveis com o interesse comum (“bem comum”)²⁹³.

292. A posição que assumimos sobre esta questão é, de certa forma, a mesma posição que assume a maioria dos intérpretes da reflexão filosófica e política de Hobbes, ou seja, a “interpretação secularista”. Este tipo de interpretação, como veremos no capítulo seguinte, tende a desprezar os supostos elementos teológicos da teoria política de Hobbes. Entre alguns autores que assumem veementemente esta posição estão: WATKINS (1965), HAMPTON (1997) e KAVKA (1986).

293. Vale dizer que o termo “liberdade civil” é cunhado por Polin, sistematicamente

Com efeito, estas ações ou atividades particulares constituem o que denominamos de liberdade civil, isto é, uma especificação da liberdade em que a sua efetivação requer a concessão do poder soberano. Neste caso, é preciso esclarecer que, a condição de possibilidade do exercício deste modo de liberdade depende, portanto, de um consentimento expresso pelo “silêncio da lei” no que diz respeito àquelas ações humanas que não são objeto de prescrição proibitiva. Para tanto, examinaremos, primeiramente, a crítica hobbesiana aos pressupostos da teoria neorromana denominada de *civitas libera*, para em um segundo momento, analisarmos, nos termos de Hobbes, a relação entre a liberdade civil e a promoção do “bem comum”.

Para fins conclusivos, abordaremos a questão do “direito de resistência”, na qual se evidencia a expressão máxima da liberdade humana em relação ao poder do Estado. Contudo, advertimos que destacaremos apenas alguns pontos relevantes do *Leviathan*, no qual esta possibilidade é apresentada por Hobbes de forma mais incisiva em relação às suas outras obras de filosofia política e moral.

A crítica hobbesiana à ideia de *civitas libera*: é possível realmente ser livre em um Estado livre?

No capítulo XXI do *Leviathan*, Hobbes assinala para a interpretação equivocada a que ao longo dos tempos a concepção de liberdade havia sido submetida. A denúncia do filósofo sobre tal falácia conceitual remete-se, sobretudo, à formulação proveniente dos antigos gregos e romanos que, impropriamente, tendem a confundir a liberdade humana (ou individual) com o que, na verdade é, a liberdade do Estado (soberania)²⁹⁴.

mencionado em sua principal obra: *Hobbes, Dieu et Les Hommes* de 1981.

294. Cf. “(...) The Athenians and Romans were free; that is, free Commonwealths: not that any particular men had the liberty to resist their own representative, but that their representative had the liberty to resist, or invade, other people. There is written on the turrets of the city of Luca in great characters at this day, the word *LIBERTAS*; yet no man can thence infer that a particular man has more liberty or immunity from the service of the Commonwealth there than in Constantinople. Whether a Commonwealth be monarchical or popular, the freedom is still the same. For as amongst masterless men, there is perpetual war of every man against his neighbour; no inheritance to transmit to the son, nor to expect from the father; no propriety of goods or lands; no security; but a full and

De acordo com este,

A liberdade à qual se encontram tantas e honrosas referências nas obras de história e filosofia dos antigos gregos e romanos, assim como nos escritos e discursos dos que deles receberam todo o seu saber em matéria de política, não é a liberdade dos indivíduos, mas a liberdade do Estado (*Commonwealth*); a qual é a mesma que todo homem deveria ter, se não houvesse leis civis nem nenhuma espécie de Estado. E os efeitos daí decorrentes também são os mesmos (1968, Cap. XXI, p. 266).

O argumento em que Hobbes se baseia, para explicar o motivo do emprego inadequado cometido pelos gregos e romanos, no que diz respeito à concepção de liberdade está relacionado, principalmente, a incapacidade destes em distinguir entre o que é um direito seu do que é, de fato, um direito do Estado.

Pois, segundo Hobbes:

Os atenienses e romanos eram livres, quer dizer, eram Estados livres. Não que qualquer indivíduo (*particular men*) tivesse a liberdade de resistir a seu próprio representante: seu representante é que tinha a liberdade de resistir a um outro povo, ou de invadi-lo. Até hoje se encontra escrita em grandes letras, nas torres da cidade de Lucca, a palavra *libertas*; mas ninguém pode daí inferir que qualquer indivíduo lá possui maior liberdade, ou imunidade em relação ao serviço do Estado, do que em Constantinopla. Quer o Estado seja monárquico, quer seja popular, a liberdade é sempre a mesma (Idem., Ibidem. Grifo do autor).

absolute liberty in every particular man: so in states and Commonwealths not dependent on one another, every Commonwealth, not every man, has an absolute liberty to do what it shall judge, that is to say, what that man or assembly that representeth it shall judge, most conducing to their benefit. But withal, they live in the condition of a perpetual war, and upon the confines of battle, with their frontiers armed, and cannons planted against their neighbours round about. The Athenians and Romans were free; that is, free Commonwealths: not that any particular men had the liberty to resist their own representative, but that their representative had the liberty to resist, or invade, other people." (HOBBS, 1968, Cap. XXI, p. 266. Grifo do autor).

Todavia, a principal objeção do filósofo, quanto a esta incoerência de fundamentação, está no fato de que não há como os teóricos clássicos sustentarem através do ponto de vista da prática como a viviam que possuem mais liberdade do que se tivessem sob um Estado não livre (como por exemplo, um regime monárquico)²⁹⁵. De acordo com Hobbes, independentemente da forma que um governo é caracterizado (monarquia, democracia ou república) o grau de liberdade que cada homem desfruta é sempre o mesmo, pois o que está em questão para aqueles não é propriamente a liberdade individual, e sim a liberdade do Estado²⁹⁶.

Nas palavras de Hobbes,

E como os atenienses se ensinavam (para neles impedir o desejo de mudar de governo) que eram homens livres, e que todos os que viviam em monarquia eram escravos, Aristóteles escreveu em sua *Política* (livro 6, cap. 2: *Na democracia deve supor-se a liberdade; porque é geralmente reconhecido que ninguém é livre em nenhuma outra forma de governo* (1968, Cap. XXI, p. 267. Grifo do autor).

Como destaca Skinner em *Liberty Before Liberalism* (1999b), esta forma de se conceber a liberdade tornou-se tão profundamente enraizada pela tradição que suscitou um polêmico debate entre os teóricos políticos ingleses da época de Hobbes, tendo como pano de fundo o contexto social e político em que a Inglaterra se encontrava naquele momento (Cf. SKINNER, 1999b). Neste embate, em meio à guerra civil inglesa de 1642, tornou-se comum entre os defensores, tanto do parlamento como da monarquia, uma série de suposições relacionada ao cerne da argumentação

295. Cf. “There is written on the turrets of the city of Luca in great characters at this day, the word LIBERTAS; yet no man can thence infer that a particular man has more liberty or immunity from the service of the Commonwealth there than in Constantinople. Whether a Commonwealth be monarchical or popular, the freedom is still the same” (HOBBS, 1968, Cap. XXI, p. 266).

296. No *De Cive*, Hobbes, sobre isto diz: “Pois, embora a palavra *liberdade* possa estar escrita em letras grandes e largas sobre as portas de uma cidade qualquer, não se refere à liberdade do súdito, mas à da própria cidade; e não há razão alguma para que seja mais correto escrever tal palavra nos muros de uma cidade governada pelo povo, do que numa regida por uma monarca” (2002a, p. 163).

dos teóricos clássicos sobre a liberdade. Certamente, a insurgência dessa argumentação clássica fora revertida pelos teóricos que a defendiam com um sentido “estritamente político e social”, direcionado, sobretudo, aos acontecimentos decorrentes da revolução que se instaurara devido à deportação de Carlos I do trono (Cf. HOBBS, 2001).

Neste grave momento histórico, observa Skinner, alcançava-se a proeminência de “uma discussão fortemente relacionada ao poder do Estado e à liberdade” que cada súdito ou cidadão dispunha em relação a este mesmo poder (1999b, p. 18). Na verdade, o centro deste debate girava em torno do problema da representação e legitimidade do Estado. Os primeiros a questionarem sobre estes pressupostos foram aqueles que divergiam do regime político de Carlos I, ou seja, os defensores do parlamento. A principal reivindicação destes em relação aos monarquistas era de que, em situações de crise institucional, a soberania deveria ser representada pelas duas casas do parlamento como representantes do povo essencialmente soberano (Cf. TUCK, 2001).

Tal argumento, por sua vez, baseia-se na seguinte premissa e conclusão: a causa eficiente do poder do Estado reside fundamentalmente no povo, na medida em que o seu poder é a soma dos poderes transferidos ou renunciados de cada homem. Isto permite afirmar que o poder dos príncipes é derivativo, ou seja, secundário. Logo, os representantes eleitos pelo povo, neste caso, o parlamento, possuem “o direito absoluto de assumir as funções do Estado diante de uma possível ameaça à liberdade e à segurança do povo”. Todavia, no curso deste debate, a argumentação dos defensores do parlamentarismo fora contestada por aqueles que sustentavam que a figura do rei era o único capaz de exercer legitimamente as funções relativas ao Estado, à medida que a sua legitimidade baseava-se em sua autoridade divina²⁹⁷.

297. Segundo Skinner (1999b, pp. 15-16), “Quando a guerra civil irrompeu na Inglaterra em 1642, a iniciativa ideológica foi primeiramente tomada pelos adversários do regime de Carlos I. entre os defensores da oposição do parlamento à coroa, Henry Parker era talvez o mais influente entre aqueles que argumentavam que, ao menos em períodos de emergência nacional, “a suprema magistratura, tanto em questões de Estado como em questões de Direito”, deve permanecer com as duas Casas do Parlamento como representantes do povo essencialmente o soberano. “Toda a arte da Soberania”, declara Parker em suas *Observations* [Observações] de 1642, depende do reconhecimento de “que o poder é apenas secundário e derivativo dos Príncipes”. “A fonte e causa eficiente

Não obstante, em meio a este clima conflituoso vê-se surgir o argumento proposto por Hobbes de que, o legítimo portador da soberania do Estado não reside na “pessoa natural do monarca”, nem em uma “associação livre de pessoas naturais”, mas na “pessoa artificial do Estado” (SKINNER, *op. cit.*, p. 17). Este argumento conflagra uma profunda crítica à tradição greco-romana de liberdade de modo a superá-la mediante um redimensionamento teórico da relação entre o poder do Estado e a liberdade dos súditos ou cidadãos, tendo como premissa, a inquirição das condições necessárias para compatibilizar da melhor forma possível os requisitos contrastantes da liberdade civil e da “obrigação política”. Em outros termos, quais seriam as condições necessárias para conceber os limites de atuação do Estado e, a partir disso, tornar possível o exercício da liberdade humana?

De acordo com Skinner,

Como o próprio Hobbes sempre enfatizou, um de seus objetivos ao apresentar esta análise era desacreditar e superar uma forte tradição contrastante de pensamento em que o conceito de liberdade era, pelo contrário, associado ao ideal clássico de *civitas libera* ou Estado livre (*Op. cit.*, p. 21. Grifo do autor).

A ideia greco-romana dos Estados livres ou *civitas libera* retomada no interior do contexto histórico que estamos analisando fora readaptada pelos defensores do direito à soberania da coroa ao parlamento inglês (denominados por Skinner de “neorromanos”) que pressupõe um Estado livre constituído de súditos ou cidadãos igualmente livres. Por conseguinte, o que os defensores deste argumento pretendiam era fundamentar a liberdade civil baseada, sobretudo, na proposta de que a condição de sua possibilidade era somente admissível em um Estado livre. Mas o que significava realmente para estes teóricos “neorromanos” um Estado livre?²⁹⁸

do povo”, de modo que os representantes eleitos pelo povo têm o direito de “julgar da necessidade pública sem o Rei, e lançar mão de qualquer coisa” quando a liberdade e a segurança do povo está em jogo” (Grifo do autor).

298. Cf. “Mais ponderadamente, mas no mesmo espírito, Sidney define um Estado livre como “um corpo completo, tendo todo poder em si mesmo sobre si mesmo”, no qual todo mundo é “igualmente livre para nele ingressar ou não”, de modo que ninguém pode

Na visão de Skinner,

Do mesmo modo que os corpos humanos individuais são livres, alegam eles, se e apenas se eles são capazes de agir ou eximir-se de agir à vontade, assim os corpos das nações e Estados são igualmente livres se e apenas se eles são similarmente desimpedidos de usar seus poderes de acordo com as suas próprias vontades na busca de seus fins desejados. Estados livres, como pessoas livres, são assim definidos por sua capacidade de autogoverno. Um Estado livre é uma comunidade no qual as ações do corpo político são determinadas pela vontade dos membros como um todo (Idem., Ibidem., pp. 32-33).

Se atentarmos à posição de Skinner sobre o significado de Estados livres, podemos constatar que esta concepção não contradiz o modelo de Estado concebido por Hobbes, pois, como assinalamos anteriormente, há uma perfeita correspondência entre as ações do poder soberano com os anseios fundamentais daqueles que o instituíram²⁹⁹. Se for assim, devemos nos indagar em que reside o cerne da crítica de Hobbes sobre esta concepção?

O primeiro passo em direção à resposta desta questão está na seguinte afirmação de Skinner:

Uma implicação constitucional ulterior sugerida pela metáfora do corpo político é de que o governo de um Estado livre deve idealmente ser tal que possibilite a cada cidadão individual exercer um direito igual de participação na elaboração das leis. Pois apenas isso pode assegurar que todos os atos de legislação reflitam adequadamente o consentimento explícito de todos os membros do corpo político como um todo (Idem. Ibidem., p. 35).

“ter nenhuma prerrogativa sobre outros, a menos que isto seja garantido pelo todo” (SKINNER, *op. cit.*, p. 43).

299. Esta afirmação remete à discussão que empreendemos sobre a “dependência e necessidade” entre o *Commonwealth* e aqueles que o compõem.

Ora, para Hobbes conferir a cada súdito ou cidadão o direito de participar na elaboração das leis do Estado é incorrer no risco de que este seja refém da vontade particular de cada um daqueles que o constitui³⁰⁰. Assim, para o filósofo, nestas condições aqueles podem destituir o seu representante e instituí-lo a seu bel-prazer conforme o livre exercício das suas vontades particulares. Este fato, portanto, adverte Hobbes, impossibilita qualquer manutenção da soberania do Estado, assim como das condições necessárias para a viabilidade ou a efetivação da liberdade civil (Cf. HOBBS, 2002b).

Por esta razão, observa, também, Skinner,

A teoria neo-romana dos Estados livres tornou-se uma ideologia altamente subversiva nos primórdios da Inglaterra moderna. A estratégia seguida pelos teóricos que estou considerando consistia em apropriar o supremo valor moral da liberdade e aplicá-lo exclusivamente a certas formas um tanto radical de governo representativo. Isto finalmente permitiu-lhes estigmatizar com o oprobrioso nome de escravidão vários governos – tais como o *Ancien Regime* na França e o mando dos ingleses na América do norte – que eram amplamente vistos como legítimos e mesmo progressistas (Idem., *Ibidem.*, p. 55. Grifo do autor).

Retomando ao argumento principal que os teóricos “neorromanos” defendiam de que só é possível desfrutar da plena liberdade enquanto súditos ou cidadãos na condição de neorromanos viverem em um Estado livre, o que implica que a possibilidade ou impossibilidade de ser livre tem que ser a mesma tanto para o Estado quanto para aqueles que o

300. É preciso notar que, esta ideia de liberdade vivenciada pela “antiguidade clássica” não chegou a se constituir em um conceito filosófico propriamente dito, tendo surgido de uma situação de experiência existencial dos cidadãos de Atenas nos séculos V e IV a.C. quanto ao exercício da participação política democrática, ou seja, “conceitualmente (...) significa a distribuição democrática do poder entre os cidadãos que participam da confecção das leis, em virtude do acatamento, pela comunidade política, dos princípios da isonomia e isegoria, que asseguram aos seus membros igualdade na elaboração e aplicação das normas” (LAFER, 1997, pg. 13).

compõem³⁰¹. Contudo, de acordo com Hobbes, “esta condição está longe de ser uma inferência autoevidente e, quando muito, absolutamente confusa e equivocada” (SKINNER, Idem., Ibidem., p. 61). Na verdade, o que estes teóricos defendem não é, para Hobbes, a liberdade humana ou individual em sentido estrito, mas sim as condições para que certas ações possam ou não ser passíveis de serem constrangidas ou impedidas de se realizarem³⁰².

Por esta razão, é que tais teóricos insistem no argumento de que nem sempre é necessário ocorrer alguma forma efetiva de constrangimento ou coerção para ser privado da liberdade civil, pois bastaria apenas ser exposto ao perigo de que o seu exercício de alguma forma seja ameaçado pela força coercitiva do Estado³⁰³. Logo, para estes, estar sob a condição de dependência ou de “obrigação política” é, por si mesmo, uma forma de constrangimento, pois o reconhecimento de estar sob esta condição é o suficiente para constranger ou impedir o exercício de qualquer forma de liberdade³⁰⁴.

Nesta perspectiva, parece realmente que os teóricos “neorromanos” tendem a confundir a concepção de liberdade civil com algo absoluta-

301. Skinner (*op. cit.*, p. 56), evidencia que para autores “neo-romanos” “(...) o benefício mais importante de viver numa *civitas libera* é que tais comunidades são especialmente bem adaptadas para a obtenção da glória e grandeza” (Grifo do autor).

302. Cf. “A primeira de suas suposições em comum é que qualquer compreensão do que significa para um cidadão individual possuir ou perder sua liberdade deve ser incluída no interior de uma explicação do que significa para uma associação civil ser livre. Eles começam assim por enforçar não a liberdade dos indivíduos, mas sim o que Milton denomina de “liberdade comum” ou “governo livre”, que Harrington denomina “a liberdade de uma comunidade”, e o que Sidney mais tarde chama de “as liberdades das Nações” (SKINNER, *op. cit.*, p. 31).

303. Ainda, de acordo com Skinner (Idem., Ibidem., p. 62), “A principal tese na qual os autores neo-romanos insistem, contudo, é a de que nem sempre é necessário sofrer este tipo de coerção aberta para ser privado de sua liberdade civil. Você pode também tornar-se não-livre se simplesmente cair numa condição de sujeição ou dependência política, deixando-se, portanto, exposto ao perigo de ser privado, por seu governo, mediante força e coerção, de sua vida, liberdade ou propriedades”.

304. Cf. “No final do século XIX, Henry Sidgwick primeiro nos lembra em seus *Elements of Politics* [*Elementos da Política*], é falar de uma ausência de impedimentos externos às ameaças coercitivas que nos inibem pelo “temor de conseqüências dolorosas”. Uma vez isto compreendido, podemos ver que pensar na liberdade dos cidadãos como possível apenas dentro de Estados livres é simplesmente incorrer na “confusão que o uso comum da palavra ‘liberdade’ tende a causar” a verdade é que a liberdade individual não tem conexão necessária com formas de governo (...)” (Idem. Ibidem., *op. cit.*, p. 81).

mente inadequado, ou seja, o de usufruir segurança suficiente para o exercício de certos direitos. Este equívoco é contestado por Hobbes através do argumento de que a extensão da liberdade privada ou individual é totalmente dependente da extensão na qual o “desempenho de certas ações dentro de seus poderes é ou não física ou legalmente constrangido”.

Em outras palavras, o exercício da liberdade que cada súdito ou cidadão pode legitimamente desfrutar, depende da extensão nos quais estes permanecem livres de constrangimentos ou impedimentos exercidos pelo “poder coercitivo da lei” (SKINNER, *Idem.*, *Ibidem.*, p. 69). Isto implica a compreensão de que o que torna possível a liberdade civil não é a fonte da lei, mas como a lei pode ou não interferir no desfrute da liberdade privada ou individual. Esta constatação, por sua vez, confirma o argumento hobessiano de que não existe qualquer vínculo entre a preservação da liberdade privada ou individual com a manutenção de qualquer forma de governo, pois é perfeitamente possível para a democracia interferir nas ações livres dos súditos ou cidadãos mais do que um “monarca absoluto” (SKINNER, *Idem.*, *Ibidem.*, p. 81).

Diante destas considerações, cabe, neste momento, procedermos a seguinte indagação: como Hobbes equaciona a problemática acerca da liberdade civil e do poder coercitivo do Estado, ou seja, quais são os requisitos necessários para o exercício possível da liberdade? Levando em consideração as concepções de deliberação e vontade tal como Hobbes concebe, é possível afirmar que ser livre no interior do Estado civil é o mesmo de estar desimpedido de exercer plenamente “a capacidade natural tendo em vista o alcance de certos fins almejados” (SKINNER, *Idem.* *Ibidem.*, p. 18)³⁰⁵.

305. Neste momento, apresento o argumento de Benjamin Constant sobre a liberdade dos antigos e a dos modernos, enfatizando exatamente este contraponto: “Assim, entre os antigos, o indivíduo, quase sempre soberano nas questões públicas, é escravo em todos seus assuntos privados. Como cidadão, ele decide sobre a paz e a guerra; como particular, permanece limitado, observado, reprimido em todos seus movimentos...” (CONSTANT, 1985, p. 11), enquanto que para os modernos, liberdade “(...) é para cada um o direito de não se submeter senão às leis, de não poder ser preso, nem detido, nem condenado, nem maltratado de nenhuma maneira pelo efeito da vontade arbitrária de um ou de vários indivíduos...” (*Idem.* *Ibidem.*, pg. 10). Estas palavras nos mostram a relação clara entre liberdade moderna e o exercício do não impedimento, ou seja, o exercício de uma “liberdade negativa e privada no sentido que responde às perguntas:

Sendo assim, desde que, cada súdito ou cidadão não esteja física nem coercitivamente constrangido ou desimpedido de agir ou em abstinência de agir conforme os requisitos da lei civil, ele tem a possibilidade de exercer seus “poderes naturais” à vontade, de modo que nesta condição permanece de posse de sua liberdade civil (mas não de sua liberdade natural)³⁰⁶.

De acordo com Skinner,

Como esta explicação revela, Hobbes não tem objeção a falar em termos tradicionais sobre a faculdade da vontade em relação às ações humanas. Ao invocar esta terminologia, contudo, ele sempre insiste em que a vontade nada mais é do que “*a última apetência na Deliberação*”, e que, portanto, as operações da vontade são sempre causadas pelos fatores que afetam a deliberação do agente, bem como a causa final da ação deste. Isto, por sua vez, significa que não há sentido em falar de ser forçado a agir contra a sua vontade, uma vez que a vontade reside por trás de sua ação será sempre revelada pela própria ação (Idem., Ibidem., p. 20. Grifo do autor).

O que Hobbes pretende evidenciar contra aqueles que defendem a ideia de *civitas libera* é que a possibilidade do exercício da liberdade privada ou individual não consiste na isenção da lei, nem no constrangimento absoluto do Estado quanto à prescrição das leis civis, mas na ausência de regramento ou de uma “lei específica” que possa constranger a deliberação humana e conformar a vontade. Em outros termos, desde que a lei civil não prescreva uma regra que possa conformar a vontade e influir na deliberação cada súdito ou cidadão no seio da sociedade civil e,

“quanto sou governado”, “qual o grau de interferência dos outros e do Estado na minha vida?” (LAFER, *op. cit.*, pg. 19).

306. Cf. “To come now to the particulars of the true liberty of a subject; that is to say, what are the things which, though commanded by the sovereign, he may nevertheless without injustice refuse to do; we are to consider what rights we pass away when we make a Commonwealth; or, which is all one, what liberty we deny ourselves by owning all the actions, without exception, of the man or assembly we make our sovereign. For in the act of our submission consisteth both our obligation and our liberty; which must therefore be inferred by arguments taken from thence; there being no obligation on any man which ariseth not from some act of his own; for all men equally are by nature free” (Idem. Ibidem., Cap XXI, p. 268).

portanto, no contexto do Estado civil, possui plena liberdade de agir ou abster-se conforme o discernimento de cada um³⁰⁷.

Não obstante, diferentemente, da liberdade natural, esta forma específica de liberdade somente é possível mediante a ausência de impedimentos legais ao concurso de uma ação que não atente ou fira o “bem comum”. Neste sentido, a liberdade civil consiste na liberdade privada que cada súdito ou cidadão possui em relação àquelas ações derivadas exclusivamente da vontade de cada um destes. Portanto, a possibilidade de realização destas ações fundamenta-se na “liberdade de deliberação” quando livre de impedimentos legais (Cf. TERREL, 1994)³⁰⁸.

Como mencionamos no segundo capítulo deste estudo, para Hobbes é impossível que uma ação seja praticada contra a vontade, uma vez que o efeito segue-se da causa, ou seja, a própria vontade que, por sua vez é resultante de um “processo de ponderação”, a deliberação. Por esta razão, Hobbes ressalta que é inadmissível aceitar o argumento de que seja possível agir contra a sua vontade, uma vez que, pelo que foi dito, qualquer ação será sempre conforme a vontade. No entanto, para este, afirmar que uma ação é praticada por medo ou por bravura é o mesmo que afirmar que tal ação é conforme a vontade de quem a praticou, pois o processo que finda a deliberação decorre da determinação de uma vontade que prevaleceu sobre as demais. Por conseguinte, as ações resultantes dessa determinação são ainda condicionadas pela vontade (*will*), que é o “último apetite ou aversão imediatamente anterior à ação ou à omissão desta” (HOBBS, 1968, Cap. VI, p. 127).

No *The Elements of Law*, Hobbes afirma que: “o apetite, o medo, a esperança e as demais paixões não são chamadas voluntárias, pois elas não procedem da vontade, mas são a vontade; e a vontade não é voluntária”

307. Contudo, observa Hood (1967, p. 152), “In *The Elements of Law* “deliberation signifieth the taking away of our own liberty” because deliberation lasts “so long as the action whereof we deliberate is in our power,. In *Leviathan* “And it is doing, or omitting, according to our own appetite or aversion”, and “every deliberation is then said to end, when that whereof they deliberate is either done or thought impossible, because till then we retain the liberty of doing, or omitting, according to our appetite or aversion”.

308. “Afiramar que um determinado tipo de ações depende exclusivamente da liberdade de cada indivíduo equivale a afirmar que este depende, única e exclusivamente, de sua deliberação, isto é, de sua liberdade de ponderação ou escolha” (BERNARDES, 2002, 53).

(2002b, I, Cap. XII, p. 84). Nestes termos, podemos inferir que a vontade enquanto não é voluntária é ato, isto é, um ato de querer ou desejar que dela derive uma ação voluntária. Por sua vez, Hobbes insiste na definição de que “um homem livre (*free-man*) é aquele que, naquelas coisas que graças a sua força e engenho é capaz de fazer, não é impedido de fazer o que tem vontade de fazer (*to doe what he has a will to*)” (1968, Cap. XXI, p. 262)³⁰⁹.

Disso decorre que onde existe uma conformidade entre ação e vontade, há necessariamente liberdade. Assim, não existe contradição entre uma ação praticada em decorrência da “ausência de impedimentos internos ao movimento” e aquela decorrente da “ausência de impedimentos externos ao movimento”, na medida em que um “ato livre” depende dessas duas condições para se realizar (Cf. GAUTHIER, *op. cit.*). Ora, se um homem se vê numa situação em que é preciso escolher entre executar uma ação em decorrência do medo de certas consequências, ou praticar uma ação que vise fundamentalmente proteger a sua vida, este age livremente.

Nestes dois casos, portanto, temos duas ações em que a vontade é determinada por um desejo anterior, seja do medo das consequências de não praticá-la, seja da perda da proteção da vida e, conseqüentemente, a morte. Com efeito, uma vez determinada a vontade que há poder de executar ou não executar uma ação, ou uma vez que aquilo que temos o poder de fazer não seja constrangido por algum impedimento externo ou interno que possa irremediavelmente alterar o desejo de fazê-la, diz-se, então, que ação resultante é absolutamente livre. Aqui, portanto, torna-se evidente a constatação fundamental da argumentação hobbesiana de que a liberdade é compatível com o medo (*fear*).

Segundo Hobbes,

309. Esta passagem de Hobbes nos leva a refletir sobre a distinção efetuada por Berlin entre dois tipos de liberdade: a negativa e a positiva. O “sentido negativo” do conceito de liberdade está contido na pergunta: “até que limites eu posso agir sem prejudicar os limites de outras pessoas?”. Por outro lado, o “sentido positivo” deriva do desejo por parte do ser humano de ser seu próprio dono, de que ninguém decida por ele e de não ser dirigido por outros homens como se fora uma coisa, um animal, um escravo. Ver BERLIN (2002).

O medo e a liberdade são compatíveis (*consistent*): como quando alguém atira seus bens no mar com medo de fazer afundar seu barco, e apesar disso o faz por vontade própria, podendo recusar fazê-lo se quiser, tratando-se, portanto, da ação de alguém que é livre (1968, Cap. XXI, p. 262).

Desse modo, obedecer à lei por medo não oferece qualquer contradição com a liberdade, uma vez que, assinala Hobbes, quem age em obediência às leis é tão livre quanto aquele que as obedece por medo de sua ameaça punitiva. Portanto, em qualquer uma destas formas de obediência, as ações dela decorrentes são efetivamente livres pela razão de que procedem de uma ação voluntária.

Sobre esta questão, Hobbes comenta da seguinte forma:

Assim também às vezes só se paga as dívidas com medo de ser preso, o que, como ninguém impede a abstenção do ato, constitui o ato de uma pessoa em liberdade. E de maneira geral todos os atos praticados pelos homens no Estado, por medo da Lei, são ações que seus autores têm a liberdade de não praticar (Idem., *Ibidem.*).

Hobbes explica esta afirmativa, argumentando que a lei coage à obediência pelo exercício do seu poder quanto às consequências resultantes da desobediência, assim, esta de modo algum o faz conduzindo a agir contra a vontade. A lei civil, para o filósofo, sempre atua no sentido de induzir a deliberação de forma a suprimir a desobediência e conformar a vontade humana a agir de acordo com as proposições do poder soberano, ou seja, as leis que prescreve (SKINNER, *op. cit.*, p. 20). Sendo assim, o poder soberano do Estado tem como função primordial edificar pelo “poder coercitivo” da lei uma preferência como vontade na “deliberação humana”. Esta preferência, por sua vez, conduz os súditos ou cidadãos a agirem em conformidade com os preceitos da lei civil³¹⁰. Diante disso, tor-

310. Segundo Bernardes (*op. cit.*, p. 69), “Esta preferência leva os homens a agirem em conformidade com a vontade do soberano expressa como lei. Neste sentido, não há uma contraposição a priori entre as leis do Estado e a liberdade. Cada homem mantém no interior da vida em sociedade a liberdade de decidir sobre os desígnios de suas ações,

na-se necessário admitir que, uma das tarefas fundamentais do poder soberano é a de preservar os direitos fundamentais dos súditos e cidadãos, impedindo por intermédio do seu “poder legítimo de coerção” que estes excedam os limites legais permitidos, a fim de não obstruírem os direitos reconhecidos de cada súdito ou cidadão pelo Estado (*Commonwealth*).

Da mesma forma, observa Skinner,

Um dos deveres básicos do Estado é impedir que você invada os direitos de ação de seus concidadãos, um dever que ele cumpre pela imposição de sua força coercitiva da lei sobre todos igualmente. Mas, onde a lei termina, a liberdade principia (*op. cit.*, p. 18).

O exame da crítica hobbesiana aos pressupostos da teoria “neorromana” denominada de *civitas libera* nos permitiu evidenciar as condições gerais para a demonstração do estabelecimento daquela concepção específica de liberdade que denominamos de liberdade civil. A seguir, procederemos a um exame específico das condições de possibilidade do exercício deste modo da liberdade, assim como as suas especificações intrínsecas. Por fim, em termos conclusivos, abordaremos a questão do “direito de resistência” como expressão máxima da liberdade em relação ao poder do Estado, a fim de evidenciar que este não se constitui como um supressor absoluto da liberdade humana, mas sim, como um “ente artificial” confeccionado unicamente para manter a liberdade concernente ao movimento vital. Como também, todas aquelas ações humanas que possam propiciar as condições suficientes para preservar a vida com dignidade.

**O “silêncio da lei” e o exercício possível da liberdade:
a compatibilização entre a soberania ilimitada e a
liberdade civil – o advento da sociedade civil e a
promoção do “bem comum”**

Paradoxalmente, enquanto Hobbes denota que a lei civil é o fator preponderante de restrição ou impedimentos da liberdade, por outro lado,

podendo, inclusive, deliberar pela recusa em obedecer às determinações do Estado”.

acentua que o seu exercício possível não reside na ausência absoluta da lei, mas naquelas ações ou movimentos não previstos ou regulados por esta. Para compreendermos de forma sucinta esta questão, é preciso recorrer à caracterização geral da lei civil conforme discorre Hobbes, somente assim, podemos constatar que a lei civil visa unicamente a estabelecer “regras gerais” em vista à coexistência pacífica entre os homens, ou mais especificamente, na consecução do “bem comum”. Com efeito, se esta possui a finalidade de impor “regras incondicionais de convivência entre os homens”, é imprescindível supor que qualquer possibilidade do exercício da liberdade reside na não necessidade desta em constranger ou limitar de forma absoluta todo ou qualquer movimento e ações dos súditos ou cidadãos. É exatamente neste aspecto da lei civil que Hobbes evidencia a possibilidade efetiva da liberdade humana em relação ao poder do Estado³¹¹.

Sobre esta especificidade da lei civil, Hobbes é bastante claro:

Forçosamente haverá um número infinito de casos que não são ordenados, nem proibidos, mas nos quais cada um pode fazer o que bem entender. Nestes, diz-se que cada qual goza de liberdade; e é neste sentido que se deve entender *liberdade* nesta passagem, a saber, como aquela parte do direito de natureza reconhecida e deixada aos súditos pelas leis civis (2002a, p. 210. Grifo do autor).

Na passagem Hobbes afirma que “cada qual goza de liberdade” quando não há nenhum ordenamento da lei civil. Também denota que esta liberdade possui uma relação intrínseca com aquela “parte do direito de natureza” reconhecida e deixada aos súditos. No entanto, sabemos que contexto no qual estamos analisando a liberdade não pode ser pensado como aquele do estado de natureza. Sendo assim, qual parte da liberdade natural Hobbes afirma ser reconhecida aos súditos ou cidadãos pela lei civil? Esta parte refere-se à liberdade que cada homem possui de utilizar

311. Cf. “A liberdade dos súditos não consiste em estarem imunes às leis da cidade, ou em haver restrições que impeçam os detentores do poder supremo de fazer leis que quizerem. Mas, como nunca os movimentos e ações dos súditos se vêem circunscritos, todos, por leis, - nem poderia sê-lo, devido à sua diversidade (...)” (HOBBS, 2002a, p. 210).

seu poder (“potência natural”) para fazer ou deixar de fazer tudo aquilo que julgar necessário para a realização de um determinado fim considerado legítimo³¹².

Em outros termos, o que a lei civil reconhece e permite a todos os súditos ou cidadão é a possibilidade destes adequarem de forma restrita certos meios que a razão de cada um julgar necessário para a preservação da vida. Pois, enquanto fator de impedimento ou restrição da liberdade natural, as leis “tiram parte do poder que cada um possui de fazer aquilo que quer fazer, mas não podem obstar a que use o poder que lhe resta, conforme o que seu juízo e razão lhe ditarem” (HOBBS, 1968, p. 189). Portanto, embora a lei civil caracterize-se como a principal fonte de obrigação (“obrigação legal”) que priva a liberdade que o direito natural fornece como preceito fundamental de autoconservação, também, permite que seja possível a realização de certas ações que não atentem contra ou inviabilizem a consecução deste fim primordial, ou seja, a preservação da vida. Disso decorre que o exercício possível da liberdade consiste naquelas ações em que à lei civil não convém estabelecer uma regra, uma vez que esta necessidade é concernente somente àquelas ações que “atentem ou possam atentar contra o que é de interesse comum” (BERNARDES, *op. cit.*, p. 52)³¹³.

Não obstante, esta possibilidade deixa transparecer uma ambiguidade quanto à função e ao papel estabelecido por Hobbes no que diz respeito à lei civil, pois no capítulo XXVI do *Leviathan*, este afirma que “o direito natural, isto é, a liberdade natural do homem pode ser limitada e restringida pela lei civil”, pois, “a finalidade das leis não é outra coisa senão essa restrição, sem a qual não haveria paz” (HOBBS, 1968, Cap. XXVI, pp. 314-315) e, mais adiante, no capítulo XXX, afirma: “pois o objetivo

312. Vale apenas citar o cometário de Polin sobre isto: “La véritable liberté d’un sujet consiste précisément dans l’acte de notre sousmission au Souverain, qui est, à la fois, notre obligation et notre liberté. L’obligation, c’est-à-dire la liberté du sujet, derive du contrat par lequel il <autorise> toutes les actions du Souverain en vue d’assurer la paix et la sécurité” (POLIN, *op. cit.*, p. 144).

313. Para Limongi (*op. cit.*, p. 49), “Pois, posso ter o poder de fazer algo e, no entanto, não ter o direito de fazê-lo, seja porque uma obrigação anterior me proíbe, seja porque a ação em questão não é necessária à própria conservação. Lembremos: o direito natural se define como a liberdade de fazer o que se *queira tendo em vista a própria conservação* (Grifo do autor).

das leis (que são apenas regras autorizadas) não é coibir o povo de todas as ações voluntárias, mas de dirigi-lo e mantê-lo num movimento tal que não se firam com seus próprios desejosos impetuosos (...)” (Idem., *Ibidem.*, p. 390). Também, no *De Cive*, em conformidade com tal declaração diz: “pois as leis não foram inventadas para suprimir as ações dos homens, e sim para dirigi-las, assim como a natureza ordenou as margens, não para deter, mas para guiar o curso das águas” (2002a, p. 210)³¹⁴.

A analogia empreendida por Hobbes entre o movimento das águas em um rio e o movimento das ações humanas ratifica, portanto, que a lei civil, assim como o legislador (o soberano) não constrange ou reprime de forma absoluta o movimento natural daqueles que compõem o Estado (*Commonwealth*), mas sim, as orienta em direção ao que é o mais proveitoso para assegurar a vida. Assim, do mesmo modo que a água se deteriora pelo “represamento excessivo” também, o regramento excessivo ou a abundante prescrição de leis sobre determinadas as ações humanas, conduz ao enfraquecimento do Estado através da paralisação das atividades necessárias que são a base de sustentação da sua soberania³¹⁵.

De acordo com Hobbes:

Assim como água, quando está cercada de todos 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 (2002a, p. 210).

314. Isto para Bernardes significa (2002, p. 54), “O ordenamento da ação, através da restrição do seu campo de possibilidades, é requerido como meio para a correção de uma perversão originada pela liberdade absoluta de ação no estado de natureza”.

315. Na visão de Polin (*op. cit.*, p. 147), “Lé régime des lois étant ainsi défini dans son principe et dans ses conséquences, il est tout à fait naturel que Hobbes ait pu affirmer, dès lès *Elements of Law*, que la commodité de l’avie consiste dans la liberté et dans la richesse. Par liberté, il entend alors qu’il n’y ait pour aucun homme, sans necessite, prohibition d’aucune chose qui était légitime selon la loi de nature. Lès limites et lès restrictions de la liberté naturelle ne doivent pás dépasser ce qui est nécessaire pour assurer l’intérêt des particuliers et lê bien, la défense, lê salut du *Commonwealth*” (Grifo do autor).

Desse modo, o modelo de Estado, tal como Hobbes concebe não se caracteriza como supressor absoluto da liberdade humana, mas, principalmente, como um “agente ordenador” das ações humanas. De acordo com isto, o *Commonwealth* através do seu “poder coercitivo” regula (ou restringe) aquelas ações que impreterivelmente inviabilizam a preservação da vida e orienta aquelas que não atentam a este fim com suficiente segurança e proteção. Por esta razão, desde que o poder soberano, mediante as suas leis, não prescreva nenhuma regra sobre uma determinada ação, cada súdito ou cidadão mantém a plena liberdade para agir ou abster-se de acordo com o seu próprio discernimento. Contudo, este modo específico da liberdade assegurada no âmbito das ações humanas que não dizem respeito ao “bem comum” requer o consentimento do poder soberano, mediante o que Hobbes denomina de “silêncio da lei” (*silentium legis*):

Dado que em nenhum Estado do mundo foram estabelecidas regras suficientes para regular todas as ações e palavras dos homens (o que é uma coisa impossível), segue-se que em todas as espécies de ações (*of actions*) não previstas pelas leis os homens possuem a liberdade de fazer o que a razão de cada um sugerir, como o mais adequado a seu interesse (HOBBS, 1968, Cap. XXI, p. 264).

Disso decorre que a liberdade civil (ou dos súditos) caracteriza-se por aquelas ações que inevitavelmente não são em sua totalidade reguladas pela lei, pois não fazem parte de qualquer prescrição do poder soberano, “como a 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, Cap. XXI, p. 264)³¹⁶. Diante dessa afirmativa, torna-se perfeitamente concebível compreender como a soberania

316. Vejamos o comentário de Benjamin Constant sobre a denominada “liberdade dos modernos”: “O objetivo dos antigos era a partilha do poder social entre todos os cidadãos de uma mesma pátria. Era isso o que eles denominavam de liberdade. O objetivo dos modernos é a segurança dos privilégios privados; e eles chamam liberdade as garantias conseguidas pelas instituições a esses privilégios” (CONSTANT, *op. cit.*, p. 25).

do Estado se compatibiliza com a possibilidade do exercício da liberdade privada de cada súdito ou cidadão, sem, no entanto, omitir a finalidade fundamental ao qual fora instituída.

Nesta perspectiva, a tarefa primordial do Estado não deve ser concebida apenas em fornecer a segurança suficiente para a preservação da vida daqueles que o compõem, mas, sobretudo, assegurar as condições para a sua manutenção confortável e digna³¹⁷. Desse modo, o *Commonwealth* deixa de ser caracterizado como supressor absoluto das qualidades naturais humanas e passa a ser concebido como promotor da paz ao permitir aos seus membros a plena satisfação do desejo “daquelas coisas que mediante o seu próprio labor e graças aos frutos da terra, possam alimentar-se e viverem satisfeitos (...)” (Idem., Ibidem., Cap. XVII, p. 227). Por esta razão, 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 (2002a, p. 211).

Faz parte, portanto da liberdade inofensiva e necessária dos súditos que cada um desfrute, sem medo dos direitos que lhe são reconhecidos pelas leis (Idem., Ibidem., p. 212).

Sendo assim, segundo o filósofo, não faz sentido aos súditos ou cidadãos conclamarem por liberdade contra o poder soberano, pois na realidade esta é compatível com os desígnios fundamentais da soberania³¹⁸.

317. Também, Hobbes, no *Leviathan*, menciona: “The distribution of the materials of this nourishment is the constitution of mine, and thine, and his; that is to say, in one word, propriety; and belonged in all kinds of Commonwealth to the sovereign power. For where there is no Commonwealth, there is, as hath been already shown, a perpetual war of every man against his neighbour; and therefore everything is his that getteth it and keepeth it by force; which is neither propriety nor community, but uncertainty” (1968, Cap. XXIV, pp. 295-296).

318. No *De Cive*, Hobbes enfatiza este argumento da seguinte forma: “Pois se, como

Além disso, torna-se um absurdo que estes exijam liberdade sem o regramento imposto pela lei, uma vez que esta condição serviria somente para instaurar a dominação de um sobre outro. Com efeito, ao ignorarem que as leis não possuem o poder suficiente para protegê-los e fornecer-lhes segurança, os súditos ou cidadãos justificam a sua própria obediência ao poder soberano, tornando legítimo o emprego da força dele ou de seu poder para pôr em execução as leis civis.

Desse modo, a liberdade que estes clamam não pode ser alheia à obrigação, mas fundamentalmente condicionada por esta (Cf. RIBEIRO, 1984). De fato, o contexto do Estado civil é determinado pela obrigação estabelecida pelo contrato social entre o soberano poder e os súditos ou cidadãos, em que o primeiro detém a exclusividade do poder e ao segundo cabe a obediência absoluta. Entretanto, se tal obediência instaura um domínio de proteção e segurança capaz de proporcionar as condições requeridas para a preservação da vida, a soberania do Estado não é contraditória com o exercício da liberdade civil. Pois, se a finalidade da obediência é a proteção da vida, nada mais coerente que o seu estabelecimento proporcione as condições suficientes para a obtenção do “bem comum”. Por isso, observa Ribeiro (1984, p. 114), “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”.

Como evidenciamos no capítulo anterior, na ausência de um critério geral acerca do que é o “bem” e do que é o “mal” o desejo de cada homem confere a medida exata daquilo que é “bom” e daquilo que é considerado “mau” para si. Todavia, todo desejo humano possui por fim um objeto no qual a sua representação é considerada como o “bem” (Cf. POLIN, 1946). Se todo movimento humano é mediado pela representação (imaginação), e como todo movimento dos corpos finitos naturais tende à preservação da vida, logo, todo movimento humano tem por fim

manda a lei de natureza, na qual todos têm o direito a tudo: coisa esta que, se eles percebessem, abominariam, porque esse estado é pior do que qualquer sujeição civil que possa haver. E, por outro lado, se alguém desejar ter liberdade apenas para si, sem que os outros se libertem de sua obrigação, o que estará ele pedindo senão a soberania? Pois quem assim está livre de toda a obrigação é senhor daqueles que continuam obrigados” (2002a, p. 163).

um objeto representado como um “bem”³¹⁹. No entanto, este objeto cuja representação é um “bem” consiste naquilo que cada homem julga ser o mais adequado para a manutenção do seu “bem último”, ou seja, a sua vida. Desse modo, a finalidade de todo movimento vital e do movimento voluntário é a manutenção da vida humana e todos os objetos que são desejados e para as quais o desejo se volta possuem a finalidade de satisfazer as necessidades vitais humanas³²⁰.

Ora, se as ações humanas visam sempre àqueles objetos que possibilitam a manutenção do seu movimento vital, isto é, a vida, e se a tarefa fundamental da soberania é estabelecer proteção e a segurança suficiente para que isso seja obtido da forma mais segura possível, então cabe ao Estado estimular em todos aqueles que o compõem através do mínimo de leis possíveis, o exercício de todas as ações humanas que podem conduzir de forma segura ao fim primordial que perseguem os homens. Estas ações, por sua vez, dizem respeito às atividades privadas ou particulares profundamente vinculadas à satisfação pessoal proveniente da vontade de cada um, não encontrando quaisquer impedimentos legais para se realizarem (BERNARDES, *op. cit.*, p. 56). Estas atividades em que 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 as ciências. Enfim, tudo aquilo que é possível às faculdades humanas realizarem sob proteção e segurança ausentes naquela condição miserável em que se encontravam, por simples obra da natureza³²¹.

319. Cf. “In deliberation the appetites and aversions are raised by foresight of the good and evil consequences, and sequels of the action whereof we deliberate, the good or evil effect thereof dependeth on the foresight of a long chain of consequences, of which very seldom any man is able to see to the end. But for so far as a man seeth, if the good in those consequences be greater than the evil, the whole chain is that which writers call apparent or seeming good. And contrarily, when the evil exceedeth the good, the whole is apparent or seeming evil: so that he who hath by experience, or reason, the greatest and surest prospect of consequences, deliberates best himself; and is able, when he will, to give the best counsel unto others” (HOBBS, 1968, Cap VI, p. 126).

320. Cf. “Pois todo homem é desejoso do que é bom para ele, e foge do que é mau, mas acima de tudo do maior dentre os males naturais, que é a morte; e isso ele faz por impulso da natureza, com tanta certeza como uma pedra cai” (Idem., 2002a, p. 31).

321. De acordo com Bernardes (*op. cit.*, p. 53), “o exercício do direito de usufruto da propriedade por quem legitimamente a possui é, para Hobbes, o exercício da liberdade.

Pois, segundo Hobbes, no *De Cive*,

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 (2002a, p. 200).

Dessa forma, o desenvolvimento das condições necessárias para a manutenção digna e confortável da vida é absolutamente dependente da instituição do *Commonwealth* que, por meio de sua soberania efetiva, garante a paz entre os homens através de restrições e impedimentos daquelas ações humanas (a liberdade natural) que atentam ao “bem comum”.

Por conseguinte, a paz efetivada pela soberania do Estado é a condição de possibilidade para o exercício das atividades privadas que conduzem ao desenvolvimento material para o conforto da vida. Com efeito, estas ações ou atividades privadas baseiam-se na liberdade admitida pelo poder soberano que não necessita realmente legislar, pois elas são compatíveis com o princípio natural regente das ações humanas, isto é, o conforto e a “boa vida” (Cf. BERNARDES, *op. cit*)³²². Diante disso, podemos

Pois, ao conceber tal direito para alguém, o Estado o protege dos obstáculos que possam impedir este movimento (o movimento do desfrute). O único que pode impedi-lo é o próprio soberano, retirando-lhe a concessão. A propriedade em Hobbes é concebida, em última análise, como uma concessão do Estado; Hobbes afirma que o direito de propriedade, que teve início no momento do advento do Estado político mediante o contrato, reserva para os cidadãos a propriedade efetiva dos bens”.

322. Vale citar o comentário de Ribeiro sobre esta questão: “Viver é excluir a morte violenta, não sofrê-la nem aplicá-la. E ainda mais: se “a própria vida não passa de movimento...” (...), então aprisionar alguém, ou ameaçá-lo de cadeias, já é tentar matá-lo. Assim se abole a liberdade de movimento, em que a vida consiste – movimento que é tanto das paixões (“... e nunca pode ser sem desejo, ou medo, ou ainda sem sensação”) quanto do corpo (como se vê na definição primeira, e material, da liberdade como ausência de impedimentos externos (...)). Embora, a liberdade ilimitada de nada valha (é a liberdade pela qual os outros nos podem dominar (...), igualmente é nociva a sua completa su-

assegurar que somente no interior do Estado civil é possível o desenvolvimento das condições 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 confortável e digna daqueles que o compõem. O Estado (*Commonwealth*) tal como Hobbes concebe, definitivamente, não deve ser compreendido como supressor absoluto da liberdade humana, mas como um mantenedor da liberdade do movimento vital (a vida) e de todas aquelas ações que visam o seu desenvolvimento³²³.

Pois, lembremos que para Hobbes,

O fim último, a causa final e desígnio dos homens (que amam naturalmente a liberdade (*liberty*) e o domínio sobre os outros), ao introduzir aquela restrição sobre si mesmos sob a qual os vemos viver nos Estados, é o cuidado com sua própria conservação e com uma vida mais satisfeita (HOBBS, 1968, Cap. XVII, p. 223).

Diante de tal possibilidade, examinaremos outra possibilidade de liberdade em relação ao poder do Estado hobbesiano. Trata-se de uma análise e discussão sobre o problema da “desobediência civil” ou do “direito de resistência” que, pode ser traduzido, em sentido geral como “direito de autopreservação”.

pressão: sem paredes, a água se perde; murada, estagna. Por isso a vida social, que se baseia sempre na confiança, tem que fornecer aos homens satisfatoriamente mobilidade: falando (por exemplo) do servo, diz Hobbes que ao pô-lo a ferros implica livrá-lo de suas obrigações: “o servidor acorrentado, ou privado de sua liberdade corpórea por qualquer outro modo, vê-se libertado da sua outra obrigação, a do contrato” (1984, pp. 91-92. Grifo do autor).

323. Apesar de Hobbes no *The Elements of Law* dizer que, “a liberdade, portanto, nas repúblicas nada mais é do que a honra da igualdade de favor com outros súditos, e a servidão é o estado do resto. Um homem livre, portanto, pode esperar ocupações honrosas, mais do que um servo. E isso é tudo que pode ser entendido pela liberdade do súdito. Pois em todos os outros sentidos a liberdade é o estado daquele que não é súdito” (2002b, II, Cap. IV, p. 162).

O “direito de resistência”: a expressão máxima da liberdade em relação ao poder do Estado

No capítulo XXI do *Leviathan*, em que Hobbes discorre sobre a questão da liberdade dos súditos, é, também, o lugar onde se situa o cerne da sua argumentação sobre o “direito de autopreservação” ou do “direito de resistência”³²⁴. Com efeito, ao examinarmos efetivamente a argumentação hobbesiana, ficam evidentes certos aspectos teóricos, que asseguram a perfeita correspondência entre a viabilidade deste direito e a demonstração do exercício possível da liberdade que este capítulo propõe a discutir e examinar³²⁵. O núcleo da argumentação hobbesiana sobre o “direito de autopreservação” e, ou do “direito de resistência” estão relacionados a dois postulados fundamentais presentes na sua reflexão filosofia e política, a saber: (1) o direito fundamental de natureza que consiste naquela “liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, de maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida (...)” (HOBBS, 1968, Cap. XIV, p. 189) (2) e a pressuposição de que as ações do poder soberano dirigem-se, sobretudo, a preservar a vida dos súditos ou cidadãos que o constituem, à medida que ao assegurar este direito fundamental necessariamente obtém-se a sua própria conservação enquanto “unidade política” (ou enquanto “pessoa artificial”).

O primeiro postulado põe em evidência o direito que todo homem possui de preservar a sua vida, utilizando-se de todos os meios que lhe convierem à consecução deste fim. No entanto, mostramos que este direito torna-se incompatível com o próprio fim a que se destina, ocasionando restrições e impedimentos àquelas ações que possam atentar contra tal propósito. Por outro lado, sabemos que, nem todas as ações humanas necessariamente carecem ser restringidas ou impedidas de se realizarem,

324. É oportuno observar que alguns intérpretes denominam o “direito de autopreservação” como “desobediência civil”.

325. Se a possibilidade do “direito de resistência” ou do “direito de autopreservação” é prevista por Hobbes no interior da sua teoria política, logo, todas as discussões que estabelecemos neste estudo acerca da demonstração do exercício possível da liberdade é coerente com os pressupostos os quais o filósofo pretende fundamentar e, portanto, confirma a superficialidade e incoerência presente nas interpretações usuais da sua teoria política que, tendem a negar, veementemente, este fato.

uma vez que não se constitui em uma ameaça efetiva à vida. Estas ações, portanto, originam-se da parcela dos direitos não transferidos pelo contrato ao poder soberano, que é justamente a liberdade civil, ou a “liberdade possível” que discutimos anteriormente. O segundo postulado (2) decorre, por sua vez, da própria lógica que perfaz o contrato social pelo qual se institui um poder comum, no sentido de uma “autoridade irresistível” em que todos os homens estejam vinculados pela “obediência política”, com vistas a promover de maneira eficiente a segurança e a paz necessárias a preservação da vida³²⁶.

Diante dessas considerações, podemos, enfim, caracterizar tal direito como a possibilidade de resistência de cada súdito ou cidadão ao poder soberano quando este atenta ou age contrariando os desígnios fundamentais ao qual fora instituído³²⁷. Em outros termos, dado as peculiaridades do acordo firmado entre homens no estado de natureza ao obrigarem-se mutuamente ao poder soberano em vista à sua defesa e proteção, é perfeitamente concebível pressupor, que esta obediência apenas seja válida enquanto tal poder assegure plenamente a vida (ou a garanta o movimento vital) dos súditos ou cidadãos³²⁸. Desse modo, quando estes se encontram ameaçados diante do exercício do “poder coercitivo” do soberano, ou quando não existem garantias suficientes de que as suas vidas possam ser resguardadas com segurança e proteção, Hobbes denota que estes possuem a liberdade de desobedecer ou resistir aos possíveis abusos cometidos pelo poder do Estado (Cf. HOBBS, 1968)³²⁹.

326. Estes dois postulados em conjunto delineiam o argumento de Hobbes acerca do “direito de resistência” ou a “desobediência civil” e, também, denominado de “direito de autopreservação” (Cf. HAMPTON, 1997).

327. De acordo com Pogrebinschi (*op. cit.*, p. 186), “O direito individual de resistência em face de ameaças à preservação física é sistematicamente mencionado no *Leviatã*. A defesa da vida e da integridade física é irrestrita e consistente no exemplo mais corriqueiro de limitação à ação do soberano”.

328. Segundo Pogrebinschi (*Idem. Ibidem.*, p. 199), “(...) a resistência ao soberano muitas vezes assume a forma de uma obrigação, vale dizer, de um dever, este dever está prescrito nas leis de natureza (...). Com efeito, podemos afirmar que a resistência é, simultaneamente, um *direito* e um *dever*. Trata-se de um direito por consistir na própria essência do *direito de natureza* e trata-se de um *dever* por estar prescrito na (primeira) lei de natureza” (Grifo do autor).

329. Hobbes não nega, também o direito coletivo de resistência, ou mais exatamente o que se denomina de “direito de rebelião”. Ver Capítulo XXVII do *Leviathan*.

De acordo com o filósofo,

Entende-se que a obrigação dos súditos para com o soberano dura enquanto, e apenas enquanto, dura também o poder mediante o qual ele é capaz (*able*) de protegê-los. Porque o direito que por natureza os homens possuem de defender-se a si mesmos não pode ser abandonado através de pacto (*covenant*) algum. A soberania é a alma do Estado, e uma vez separada do corpo os membros deixam de receber dela seu movimento (1968, Cap. XXI, p. 272).

Esta passagem do *Leviathan* deixa transparecer duas questões fundamentais acerca do argumento hobbesiano do “direito de resistência”. Primeiro evidencia que os súditos ou cidadãos somente devem obediência ao súdito enquanto o poder soberano se mantenha dentro dos fins ao qual fora designado³³⁰. Assim, mesmo que os súditos ou cidadãos autorizem as ações do soberano como sendo suas estes não são, absolutamente, obrigados a aceitarem as decisões que contradizem aos fins a que fora instituída a soberania.

A segunda questão diz respeito à “inalienabilidade do direito a vida”, pois, para Hobbes, “existem alguns direitos que é impossível admitir que

330. Podemos, também, encontrar o argumento de Hobbes acerca do “direito de auto-preservação” nos *The Elements of Law*: “O fim pelo qual um homem outorga ou transfere o seu direito para outro, ou outros, o direito de proteger e defender a si mesmo por intermédio de sua própria capacidade, é a proteção que ele, através dessa transferência, espera para ser protegido e defendido daqueles a quem ele transferiu o direito. E um homem pode, então, considerar a si mesmo no estado de proteção, quando puder antever que nenhuma violência lhe será feita, em vez de seu agressor não ter como ser detido pelo poder daquele soberano, a quem cada um deles já se sujeitou. E sem essa proteção não existe razão para que um homem se prive das suas próprias vantagens e faça de si mesmo uma presa dos demais. Portanto, quando não existe algo como um poder soberano constituído, o qual proporcionaria esta proteção, deve-se entender com isso que o direito de todo homem fazer qualquer coisa que pareça boa aos seus olhos ainda permanece com ele; por outro lado, onde nenhum sujeito tem o direito, segundo seu próprio julgamento e descrição, a fazer uso da sua força, deve-se entender com isso que todos os homens têm o mesmo e, conseqüentemente, que não existe república estabelecida. Portanto, na construção de uma república, quanto mais os homens sujeitarem sua vontade ao poder de outrem, deve ser manifesto o seu fim, a saber, a proteção. Pois, qualquer coisa que seja necessário transferir por meio de convenção para que se atinja aquela, deve ser transferida ou, ainda, cada homem estará na sua liberdade natural de proteger-se a si mesmo” (HOBBS, 2002b, II, Cap. I, p. 136).

algum homem possa abandonar e transferir” (1968, Cap. XIV, p. 192). Este direito o qual Hobbes afirma não poder ser transferido é o direito fundamental da vida, estabelecido pelas leis da natureza, mediante a qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir a sua vida ou privá-lo dos meios necessários para preservá-la, ou omitir algo que possa conservá-la (Idem., Ibidem. Cap. XIV, p. 189).

Pois, segundo Hobbes,

Um pacto em que eu me comprometa a não me defender da força pela força é sempre nulo. Porque ninguém pode transferir ou renunciar a seu direito de evitar a morte, os ferimentos, ou o cárcere, portanto, a promessa de resistir à força não transfere nenhum direito em pacto algum, nem é obrigatória (HOBBS, 1968, Cap. XIV, p. 199).

Diante disso, é possível afirmar que qualquer uso ilegítimo de força pelo poder soberano implica, por outro lado, em uma legitimação do uso da força pelos súditos ou cidadãos, pois, são efetivamente nulos aqueles acordos que “inviabilizem a resistência a ameaças da integridade física de qualquer um” (WARRENDER, 1957, pp. 116-117). Esta afirmação, portanto, reforça a tese de que o contrato social estabelecido no estado de natureza não anula efetivamente o “direito de autopreservação”, mas ao contrário, aqueles “poderes naturais” e direitos transferidos podem muito bem ser requeridos quando se julga que a proteção e segurança estão ameaçadas³³¹. Neste sentido, conforme observa Hampton, o contrato social proposto por Hobbes, na verdade, não é um “contrato de alienação de direitos”, mas um “contrato de agenciamento” (*agency social contrat*).

Sobre a diferença entre estes dois tipos de contrato, Hampton comenta:

331. Cf. “Lês cas de l'exilé, qu'il soit banni ou qu'il àit reçu permission de s'expatrier, relève du même principe. L'exilé cesse d'obéir au Souverain qui a cesse de lê proteger, mais il doit obéissance au nouveau Souberain dans l'obédience duquel il se trouve dépendre pourvu qu'il exerce as fonction protectrice, mais on cesse d'obéir au Souverain dont on a quite lê Commonwealth, car il n'est ni raisonnable, ni possible, d'obéir à deux Souverains à la fois” (POLIN, 1981, p. 50).

Um contrato de alienação (*alienation social contrat*) é aquele através do qual a autoridade política é oferecida pelo povo ao soberano como uma doação irrevogável, estabelecendo como consequência a relação súdito-soberano como uma relação mestre/escravo. Já o contrato de agenciamento é aquele em que o povo empresta a autoridade política para o soberano, podendo, reivindicá-lo se e quando julgar necessário. Este contrato estabelece entre os súditos e soberanos uma relação agente/dirigente (HAMPTON, 1997, p. 41).

Para aceitar o ponto de vista de Hampton, é necessário esclarecermos o que Hobbes concebe por “transferência” e por “renúncia de direitos”. No *Leviathan*, Hobbes diz: “renunciar ao direito a alguma coisa é o mesmo que *privar-se* da liberdade de negar ao outro o benefício de seu próprio direito à mesma coisa” (1968, Cap. XIV, p. 190. Grifo do autor) e, por conseguinte, “transferindo-o, quando com isso se pretende beneficiar uma determinada pessoa ou pessoas” (Idem., *Ibidem.*). O benefício do direito, portanto, é reconhecido enquanto quem o recebe, isto é, o beneficiado, não impedir àqueles ao qual esse direito foi renunciado ou transferido, o respectivo direito de tornar nulo qualquer ato que contrarie o propósito de tal beneficiamento (Cf. HOBBS, 2002a, p. 45)³³².

Dessa forma, a ameaça ostensiva à vida por parte daquele que foi beneficiado torna-se incompatível com qualquer possibilidade de reconhecê-lo como portador legítimo do exercício do direito transferido ou renunciado pelo contrato o que, por sua vez, torna-se legítimo também a sua desobediência. Assim, afirma Hobbes, “(...) se o soberano ordenar a alguém (mesmo que justamente condenado) que se mate, se fira ou se mutile a si mesmo, ou que não resista aos que o ataquem, ou que se abstenha de usar alimentos, o ar, os medicamentos, ou qualquer outra coisa sem a qual não poderá viver, esse alguém possui a liberdade de desobedecer” (*liberty to disobey*) (1968, Cap. XXI, p. 269)³³³.

332. Cf. “O indivíduo aceita a dura disciplina do Estado para salvar a vida, o que o leva a renunciar a todos os direitos que possui no estado de natureza, com exceção do direito à vida; portanto, quando o Estado colocar sua vida em perigo, ele não estará mais vinculado ao pacto de obediência”. (BOBBIO, 1991, p. 122).

333. Outra vez, afirma Pogrebinschi (*op. cit.*, p. 187), “O soberano deve, portanto, garantir a vida digna dos súditos e não apenas a sua integridade física”.

Tal comentário de Hobbes nos permite inferir a questão capital ao qual se dirige o direito legítimo de resistência, possibilitando-nos conceber que a defesa da vida não é somente defesa de sua integridade física, mas a manutenção de uma vida minimamente digna. Pois, segundo este, “ninguém está obrigado, por qualquer contrato que seja, a não resistir a quem vier a matá-lo, ou ferir ou de qualquer outro modo machucar seu corpo” (2002a, p. 48). Ora, também, viver aprisionado, com ferimentos, debilitado ou enfraquecido não é viver com dignidade, o que implica em uma ameaça a integridade física. Se for assim, realmente não está em questão para Hobbes apenas salvaguardar a vida, o que deve mover as ações do poder soberano é garantir sob a forma de proteção e segurança uma vida confortável aos súditos ou cidadãos³³⁴.

Portanto, o “direito de autopreservação” não deixa de ser também, um direito a usufruir as condições materiais necessárias para o incremento da conservação da vida. Desse modo, cabe ao soberano, em conformidade com os desígnios ao qual fora legitimamente instituído, estimular por intermédio do “não regramento” de suas leis aquelas ações humanas que naturalmente proporcionam uma “boa vida”, o que é o mesmo que consentir o exercício da liberdade privada ou daquelas ações que não atentam ou inviabilizam a consecução deste fim, mas ao contrário, tendem a incrementá-lo. Para concluir, é preciso observar que a viabilidade do “direito de resistência” é tão relevante na teoria política de Hobbes que, por si mesmo, tende a invalidar qualquer tentativa de qualificação do seu modelo de Estado como totalmente adverso a qualquer forma de manifestação da liberdade.

Pois, a partir da análise da argumentação hobbesiana acerca de tal direito, fica evidente que, aquele que julga sobre o que é justo ou injusto ou sobre a insuficiência ou não da proteção, não parece ser o soberano, mas sim os súditos ou cidadãos. Se for assim, as ações do poder soberano impreterivelmente encontram limites na própria justificativa da sua instituição, ou seja, a paz e a proteção àqueles que o compõe. Com

334. Embora o argumento do “direito de resistência” seja facilmente identificado no *Leviathan*, a possibilidade deste direito é negada por Schmitt, pois este afirma ser um inconcebível e um paradoxo aceitar esta condição na teoria política de Hobbes. Ver SCHMITT (1996).

efeito, se tal poder encontra limites nas suas ações, quando é exercido fora do âmbito no qual a sua atuação diz respeito, ou seja, a proteção e o estabelecimento da paz tornam insustentável qualquer e toda afirmação de que a teoria política de Hobbes não fornece indicativos consistentes à possibilidade efetiva do exercício da liberdade humana.

Uma vez que a soberania do Estado se impõe como condição suficiente para assegurar a manutenção da vida (ou do movimento) através de restrições e impedimentos daquelas ações que possam atentar contra este fim, por outro lado, também, assegura ou a protege mediante a ausência de impedimentos externos às ações que inevitavelmente venham a constranger a conservação deste estado cinético que os homens perseguem, por sua própria constituição natural. Por fim, ao garantir a possibilidade do livre curso do movimento ou da vida, que é, portanto, caracterizado por Hobbes como a liberdade em sentido próprio, o *Commonwealth* não invalida o exercício, ainda que restrito, da “liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação da sua natureza, ou seja, da sua vida” (HOBBS, 1968, Cap. XIV, p. 189).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo dos capítulos constitutivos deste livro, procuramos demonstrar a incoerência interpretativa - oriunda de leituras superficiais - de que a teoria política hobbesiana não fornece indicações consistentes à possibilidade efetiva da liberdade humana, sobretudo, em relação à soberania do Estado (*Commonwealth*). Esta forma de compreender a teoria política de Hobbes tornou-se tão cristalizada entre os que desconsideram o aspecto sistemático do seu projeto filosófico, a ponto de tornar qualquer investida em descaracterizar tal interpretação um empreendimento extremamente polêmico e desafiador. No entanto, em nosso favor está a própria argumentação de Hobbes, cuja uma leitura criteriosa ou crítica a revelará incompatível com a remissão daquelas interpretações a predicados que corroboram para identificá-lo como um teórico mais próximo ao absolutismo e, conseqüentemente, do despotismo e do totalitarismo do que preocupado com a questão da liberdade humana e dos “direitos e garantias individuais”³³⁵.

Certamente, seria cômodo e menos dispendioso se adotássemos o ponto de vista destas interpretações em nosso estudo, examinando as questões e os problemas específicos do pensamento político de Hobbes sob a defesa intransigente de que o seu modelo de Estado compromete efetivamente o exercício da liberdade humana face às alegadas inclinações favoráveis ao absolutismo que estariam subjacentes à sua teoria. Contudo, esta forma de compreender a argumentação hobbesiana é limitada e incoerente, uma vez que descaracteriza as suas verdadeiras pretensões teóricas, além de nada significativo acrescentar ao debate acadêmico contemporâneo a seu respeito.

335. Além da própria argumentação de Hobbes, não podemos omitir os intérpretes e suas respectivas obras, nas quais baseamos a fundamentação teórica do propósito norteador deste estudo.

Com base na pressuposição de que uma leitura crítica e bem instrumentada pode contribuir para ratificar as pretensões reais e os resultados teóricos do que um filósofo ou autor pretende fundamentar e demonstrar, explicitamos que o estatuto reservado à liberdade humana em Hobbes não condiz em nada com o que determinadas interpretações advogam. O que nos possibilitou, por sua vez, ressaltar a importância conferida pelo filósofo à liberdade no contexto da sua reflexão filosófica e política.

De uma forma geral, as interpretações que estamos contradizendo baseiam-se no fato de que a supressão do estado de natureza e o estabelecimento de um contexto de “obrigação política”, de soberania ilimitada e de leis reguladoras sejam indícios suficientes da impossibilidade de conceber o exercício possível da liberdade em relação ao Estado civil (*Commonwealth*). Contudo, como evidenciamos no segundo capítulo, esta afirmativa constitui-se em uma inconsistência interpretativa, pois, embora Hobbes justifique através das propriedades que compõem a sua concepção de natureza humana, da igualdade de condições, do paradoxo constituído pelo direito natural e da autoconservação à necessidade de restrição ou limitação da liberdade natural, isto não implica o cancelamento efetivo da liberdade humana. Ao contrário, o que se verifica mediante a argumentação hobbesiana é que esta restrição ou limitação da liberdade natural representa a condição de possibilidade da liberdade civil. Liberdade esta que evidencia os indicativos fundamentais do seu exercício possível em relação ao poder do Estado.

Para obtermos este resultado teórico, foi necessário um percurso argumentativo que se estruturou, primeiramente, no exame das propriedades constitutivas da natureza humana, pelo qual destacamos que o poder ou a “potência natural”, segundo Hobbes, é o que assegura a manutenção do movimento de um corpo, e como a vida nada mais é para este do que movimento, todo corpo necessita aumentar tanto mais quanto for possível à extensão do seu poder a fim de preservar a sua vida. Dessa forma, o próprio ato da utilização do poder ou “potência natural” de um corpo no que concerne o prolongamento do seu movimento é o que Hobbes denomina de liberdade natural. A liberdade natural, nestes termos, significa um estado de “ausência de impedimentos e obstáculos externos” o qual a capacidade de utilização do poder ou

“potência natural” é o que determina a manutenção do movimento ou a autopreservação da vida.

Com isso, ratificamos que na teoria política Hobbes, um estado ideal de absoluta “ausência de impedimentos e obstáculos” é caracterizado pelo estado de natureza ou a liberdade natural que evidenciam uma ausência efetiva de impedimentos físicos ou legais à ação ou ao movimento de qualquer homem³³⁶. Diante disso, constatamos que o postulado do estado de natureza (*status naturalis*) ou “condição natural da humanidade” (*De statu hominum extra societatem civilem*) desempenha um papel preponderante naquilo que Hobbes empreende e se propõe a fundamentar³³⁷. Este argumento está baseado na demonstração de que tal postulado fornece os elementos indispensáveis que justificam racionalmente a necessidade do contrato social como um instrumento de instituição de um poder comum, capaz de garantir a manutenção da vida e a segurança dos homens.

Com base nisso, evidenciamos que Hobbes concebe a interação entre os homens em tal contexto natural condicionada por uma precariedade básica no que concerne à sua segurança, enquanto o estado de natureza caracteriza-se, sobretudo, por quadro em que todo homem está em disposição constante de “guerra contra todos os outros homens” (*bellum omnium in/contra omnes*), ou seja, em uma luta incessante por cada vez mais poder proveniente da sua liberdade natural e das paixões naturais, como consequência do movimento de autopreservação. Com efeito, mostramos que, em um primeiro momento o “estado de guerra” é racionalmente imprescindível para a conservação da vida, pois a capacidade de autopreservação humana está estritamente relacionada à argumentação hobbesiana com o acúmulo de poder. Contudo, em um segundo momen-

336. Cabe ressaltar que, a ideia de liberdade em Hobbes se inscreve neste contexto mecânico da realidade, onde movimento e corpo proporcionam o sentido à propriedade vital de todo ser vivo que se inscreve no espaço e no tempo, ou seja, a manutenção do seu movimento. Desse modo, em um universo em que a realidade se apresenta como puro movimento, pois sem movimento nada poderia subsistir, a liberdade designa o estado natural de todos os corpos em um movimento contínuo e prolongado em um determinado instante do tempo. Como evidenciamos, este estado dos corpos é puramente ideal assim como postula o princípio do movimento da física moderna.

337. No *De Cive*, Hobbes utiliza a expressão ‘estado de natureza’ e, no capítulo XIII do *Leviathan*, define este mesmo estado de “condição natural da humanidade”.

to, esta situação apresenta-se de maneira contraditória, pois, à medida que é legítimo que todos os homens sejam autorizados pelo direito natural a preservarem a sua vida e a utilizar todos os meios necessários à consecução deste fim, tal direito natural configura-se como irracional ou o inverso daquilo o qual se destina, enquanto se torna uma ameaça à conservação da vida. Sendo assim, ficou estabelecido que a liberdade natural compreendida sob o prisma do emprego irrestrito do poder ou “potência natural”, por parte dos homens, no que pertence à sua autopreservação, representa na teoria de política de Hobbes um fator estritamente negativo à manutenção da vida e à preservação da paz entre os homens, o que, por sua vez, corrobora inevitavelmente a justificativa de Hobbes da necessidade de sua restrição ou limitação.

Diante disso, destacamos que: (1) se todos os homens são para Hobbes “finitos e racionais”, constituídos por movimento vital e voluntário e como tais, tendem necessariamente a procurar todos os meios adequados para manter-se em movimento, ou seja, manter-se vivo, preservando a sua identidade com um “ser finito e racional”, e ainda, que para se manterem vivos estes necessitem aumentar cada vez mais o seu poder natural ao ponto de deflagrem uma situação insustentável e contraditória, como é o caso do “estado de guerra”; (2) logo, torna-se concebível que seja também racional os homens restringirem ou limitarem a sua liberdade natural e o seu direito de fazer tudo aquilo que lhes convêm para preservar a sua vida, procedendo conforme a sua razão, transferindo a sua liberdade natural e o seu direito natural a um poder comum capaz de garantir a segurança ausente no estado de natureza e, conseqüentemente, a preservação da vida e a obtenção da paz³³⁸.

Esta constatação permite-nos assegurar que toda a argumentação teórica de Hobbes, tanto a filosófica quanto a política estão relacionadas à sua preocupação com a vida e, sobretudo, com as condições favoráveis para conservá-la de melhor forma possível. Estes dois elementos quando articulados no interior das suas principais obras de filosofia moral e

338. Nota-se que compreensão da inviabilidade da conservação da vida e da segurança entre os homens no estado de natureza caracterizado, sobretudo, pela “guerra de todos contra todos” configura a possibilidade da sua insolvência em favor da paz e da segurança entre os homens.

política acabam por revelar-nos as suas verdadeiras pretensões teóricas: alcançar e demonstrar as regras morais e políticas para a manutenção da paz e, por conseguinte, para a “comodidade da vida” (Cf. HOBBS, 1966, 1966, I, Cap. I, art. 6). Este propósito, que afirmamos nortear a argumentação teórica-política do filósofo, torna-se ainda mais contundente quando se considera a estreita relação entre a composição do seu sistema filosófico e aqueles fatores históricos específicos da sua época: o advento da ciência moderna e a guerra civil inglesa³³⁹.

(1) Do primeiro fator histórico, além daqueles que mencionamos Hobbes ser pertencente, propunha que a ciência em geral possuía extrema utilidade prática. Esta pressuposição está relacionada ao axioma no qual evidencia que as ações humanas dirigem-se sempre ao incremento das condições vitais (autopreservação). Desse modo, a ciência como resultante dessas ações deveria estar de acordo com o princípio utilitarista que a determina: proporcionar a efetiva melhoria da qualidade de vida dos homens. Ora, se a utilidade é para Hobbes uma propriedade fundamental da ciência em geral, com que o seu sistema filosófico está comprometido, nada pode contradizer que a filosofia civil (teoria política) também tenha tal propriedade, uma vez que ambas possuem uma estreita relação metodológica, tal como identificamos no primeiro capítulo.

(2) O segundo fator histórico é uma preocupação recorrente conforme se contata nas suas principais obras de filosofia política e moral, assim como no *De Corpore*, que de modo algum pode ser concebida de forma despreziosa, pois Hobbes é preocupado com o rigor e as consequências de seus argumentos e ideias. Nestas obras, o filósofo denuncia a dificuldade com a qual se depara o progresso da ciência e, por conseguinte, as condições satisfatórias para a preservação da vida humana devido à situação concreta em que se encontra o seu país e a humanidade ocasionada pela guerra civil. No *De Cive*, Hobbes identifica, de forma geral,

339. A respeito disso, Ribeiro observa (1993, p. 76), “o resultado pode parecer frustrante, num pensador que escreveu as três versões de sua filosofia política enquanto o seu país vivia terrível guerra civil (*De Corpore político*, 1640; *De Cive*, 1642; *Leviatã*, 1651), e considerava que esses livros ofereciam a única base para fundamentar um Estado que desse, aos homens, não apenas a sobrevivência, mas a melhor condição material – paz e conforto. A ciência política não é mais antiga que meu livro *De cive*”, disse ele, desqualificando em especial o pensamento aristotélico, então ainda dominante”.

como a causa deflagradora e intrínseca da guerra civil, a ausência da aplicabilidade da filosofia civil no que tange os argumentos determinantes para demonstrar aos homens quais são os deveres e suas respectivas obrigações para com o Estado soberano. Neste sentido, Hobbes propunha endereçar uma crítica contundente às escolas filosóficas que não enfatizavam a utilidade da filosofia civil, impedindo que esta e as demais ciências progredissem, comprometendo o “estado de paz” e favorecendo o declínio das condições para a preservação da vida.

Ciente de que a almejada utilidade conferida à filosofia civil não dependeria somente da retidão demonstrativa dos seus argumentos, mas também de determinados artifícios eficazes do ponto de vista do convencimento e da persuasão. Desse modo, fora preciso o filósofo demonstrar através do recurso lógico demonstrativo do estado de natureza o paradoxo que envolve o contexto de ausência de um poder comum e de liberdade absoluta, onde não é possível aos homens exercerem com segurança a liberdade, nem há possibilidade de indústria, o cultivo da terra, a navegação, as construções confortáveis, as artes, as letras, nem mesmo a sociedade e a distinção entre o meu e o teu. Contrapondo-se a este contexto, está o Estado civil ou a sociedade civil propriamente dita, onde seria possível aos homens realizarem as suas potencialidades naturais em vista à “comodidade da vida”, longe da situação insustentável do “estado de guerra” que caracteriza o hipotético estado de natureza³⁴⁰.

Desse paradoxo resulta o conteúdo do contrato social ou um acordo mútuo concebido por Hobbes como uma transferência ou “renúncia mútua” de cada homem ao seu direito legítimo de utilizar irrestritamente o poder ou “potência natural” (*potentia naturale*) como meio de preservação do movimento natural, isto é, como meio de preservação da vida em nome de uma “entidade artificial” (*Commonwealth*) personificada no poder soberano. Tais direitos auferidos pela transferência de direitos conferem ao *Commonwealth* um poder absoluto capaz de decidir sobre quais os meios mais adequados ou lícitos para a preservação da vida de todos os contratantes (Cf. DALGARNO, 1975/6).

340. Esta pressuposição demonstra claramente a preocupação de Hobbes com o progresso humano, principalmente através da ciência, pouco destacada entre os intérpretes da sua reflexão filosófica e política.

A peculiaridade do acordo mútuo ou do contrato proposto por Hobbes está no indicativo de que sua efetivação baseia-se na vontade ou no consentimento de cada um dos homens, na medida em que eles se dão conta de que a eficácia da união será tanto mais possível quanto maior for o número dos que se unirem a fim de dirigirem suas ações para um fim comum: o estabelecimento da paz e a preservação da vida. Dessa forma, na unidade expressa como uma “vontade de muitos” compreende-se a vontade de um “único homem” - a vontade do soberano - cujas ações são a expressão da vontade de cada homem em particular. Com base nisto, assinalamos que, no que diz respeito à união (“totalidade contida na unanimidade”) evidencia-se um pacto que Hobbes idealiza como prévio ao pacto maior (“pacto de submissão”) que constituirá a sociedade civil e o Estado civil, pacto este que se efetiva em cada homem para consigo mesmo e consiste na disposição de renunciar a sua liberdade e direito natural como condição para que se estabeleçam a paz e a segurança.

Com efeito, uma vez efetuados os requisitos lógicos que permitem a supressão do estado de natureza e a configuração do Estado civil, todas as ações humanas encontrar-se-ão necessariamente constrangidas pela lei civil, que é a expressão máxima do poder soberano e a condição suficiente para o estabelecimento da paz e a coexistência pacífica entre os homens. Obviamente, este constrangimento da lei civil em relação às ações humanas depõe em favor daquelas interpretações que estabelecem uma desconexão teórica entre a soberania ilimitada do Estado e a possibilidade da garantia da liberdade perante o estabelecimento de um contexto de “obrigação política”. Todavia, se atentarmos ao *Leviathan*, evidencia-se que Hobbes esclarece que embora existam “impedimentos externos”, impedimentos estes considerados como as “obrigações legais”, isto é, a lei civil, não se deve excluir a possibilidade do exercício parcial do “poder natural” que é inerente ao homem³⁴¹.

Citemos Hobbes, no *Leviathan*:

341. No *De Cive*, Hobbes, assim afirma sobre isto: “(...) 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 de liberdade, e é neste sentido que sabe deve entender por *liberdade* nesta passagem, a saber, como aquela parte do direito de natureza que é reconhecida e deixada aos súditos pelas leis civis” (2002a, p. 210. Grifo do autor).

Por liberdade entende-se, conforme a significação própria da palavra, a ausência de impedimentos externos, impedimentos que muitas vezes **tiram parte do poder que cada um possui de fazer aquilo que quer fazer, mas não podem obstar a que use o poder que lhe resta**, conforme o que seu juízo e razão lhe ditarem (1968, p. 189. O grifo é nosso).

A passagem em questão quando relacionada aos termos da liberdade que examinamos, permite-nos afirmar que expressa a possibilidade de que um conjunto de ações humanas devam ser restringidas ou limitadas enquanto outras devam ser consentidas e estimuladas pelo poder soberano em vista à produção do “bem comum”. Deste modo, fica manifesto que, embora a obrigação (a lei) possua a pretensão de constranger as ações humanas como requisito *sine qua non* para a efetivação da paz entre os homens é possível vislumbrar que determinadas ações ou movimentos se desenvolvem livremente no âmbito onde as leis não necessitam efetivamente legislar, ou nas palavras de Hobbes, “no silêncio das leis” (*silentium legis*) (1968, Cap. XXI, p. 271). Com efeito, tais ações ou movimentos não prescritos ou regulados pela lei civil constituem uma especificidade da liberdade, remanescente da restrição ou limitação da liberdade natural, que se denomina de liberdade civil ou “liberdade dos súditos”.

Disso decorre que o exercício possível da liberdade consiste naquelas ações humanas e atividades privadas ou particulares em que a lei civil, instrumento do poder soberano, não convém estabelecer uma regra, uma vez que esta necessidade é referente somente àquelas ações humanas e movimentos que “atendem ou possam atentar contra o que é de interesse comum” (BERNARDES, 2002, p. 52). Todavia, evidenciamos que esta possibilidade deixa transparecer uma ambiguidade quanto à função e o papel estabelecido por Hobbes no que diz respeito à lei civil, pois ainda que no *Leviathan* afirme que “a finalidade das leis não é outra coisa senão essa restrição, sem a qual não haveria paz” (HOBBS, 1968, Cap. XXVI, pp. 314-315), este enfatiza também, que “as leis não foram inventadas para suprimir as ações dos homens, e sim para dirigi-las, assim como a natureza ordenou as margens, não para deter, mas para guiar o curso das águas” (2002a, p. 210).

A analogia empreendida por Hobbes entre o movimento das águas em um rio e o movimento das ações humanas proporcionou-nos evidenciar como a soberania ilimitada do *Commonwealth* se compatibiliza efetivamente com a liberdade civil. Nestes termos, mostramos que, entre o modelo teórico de Estado hobbesiano e a matéria que o confecciona e, fundamentalmente, o compõe, os súditos ou cidadãos, estabelece-se uma relação de “dependência e necessidade”. Esta relação atesta o vínculo estabelecido por Hobbes entre a sua teoria política e os argumentos que caracterizam a sua “teoria física”, uma vez que esta se refere à questão da “identidade e unidade” de um corpo finito ao qual o filósofo deduz o “axioma da identidade” explicitado com todo rigor e clareza no primeiro capítulo. Na perspectiva deste axioma, a identidade de um corpo depende necessariamente de “um certo nível de distribuição permanente de energia para todas as suas partes, alimentando assim o sistema como um todo” (BARBOSA FILHO, 1989, p. 63).

Considerando, por sua vez, a relação entre os “corpos vivos”, animados e finitos inferimos que, a manutenção da vida de um corpo supõe o seu esforço para obter uma quantidade de força ou de poder a fim de distribuí-los por suas partes constitutivas de modo que as conservando, preserva-se a si mesmo como uma unidade idêntica durante o período da sua existência. Da mesma forma, o Estado, nos termos de Hobbes, como qualquer “corpo animado” ao necessitar manter a sua “identidade e unidade” tende necessariamente a preservar da melhor forma possível o movimento interno e específico daqueles que o compõem, isto é, a vida humana (ou movimento vital). Se a preservação da vida humana é, diante do que destacamos, o fim ao qual são orientadas todas as ações praticadas pelo poder soberano, nada pode contradizer a proposição fundamental ao qual Hobbes pronuncia está a eficácia da geração e instituição do *Commonwealth*: “*the safety of the people*” (1968, Introduction, p. 81. Grifo autor)³⁴².

342. Se obediência instaura um domínio de proteção e segurança capaz de proporcionar as condições requeridas para a preservação da vida, a soberania do Estado não deve ser contraditória com o exercício da liberdade civil. Pois, se a finalidade da obediência é a proteção da vida, nada mais coerente que o seu estabelecimento proporcione as condições suficientes para a esta finalidade.

Entretanto, o sentido com qual Hobbes refere-se à segurança não deve ser apreendido apenas como a preservação da vida em qualquer condição, mas a segurança em relação à “comodidade da vida” enquanto esta deva pressupor uma vida “minimamente digna” (Cf. HAMPTON, 1986)³⁴³. Desse modo, o esforço que o *Commonwealth* realiza para a distribuição de força ou poder entre as suas partes constitutivas (os súditos ou cidadãos) se efetiva na forma de “garantias individuais” que fornecem as condições pelas quais cada um pode conservar da melhor forma possível e mais dignamente a sua vida. Tais “garantias individuais” são, na verdade, a liberdade civil (liberdade privada ou individual) que cada súdito ou cidadão possui em relação às ações não prescritas pela lei civil, “como a 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, Cap. XXI, p. 264).

Sob esta perspectiva, a lei civil, assim como o legislador (o soberano) não se detém a constranger ou suprimir de modo absoluto o movimento natural daqueles que compõem o Estado (*Commonwealth*), mas orientá-los ao que é mais proveitoso para assegurar a vida e as condições que permitam o desenvolvimento seguro desta. Pois, assim como a água deteriora-se pelo “represamento excessivo”, também, o regramento excessivo ou a abundante prescrição das leis sobre determinadas ações humanas, conduz inevitavelmente o enfraquecimento do Estado pela obstrução das atividades humanas necessárias que são à base de sustentação da sua soberania ou do poder soberano.

Diante desta consideração, o Estado tal como Hobbes concebe, deve ser caracterizado, sobretudo, como um “agente ordenador” das ações humanas propiciando mediante o seu “poder coercitivo” que o direito fundamental e inalienável da vida seja garantido, satisfazendo as exigências fundamentais para o desenvolvimento da sociedade civil. Assim, desde que o poder soberano através de suas leis não prescreva nenhuma

343. Sobre isto, em outras palavras, observa Hobbes no *Leviathan*, “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, Cap. XXX, p. 376).

regra sobre uma determinada ação ou atividade particular, cada súdito ou cidadão mantém a plena liberdade para agir ou abster-se de acordo com o seu próprio discernimento ou sua razão ao fim primordial que perseguem: “(...) o cuidado com sua própria conservação e com uma vida mais satisfeita” (HOBBS, 1968, Cap. XVII, p. 223).

Ora, se esta condição é requerida quando não há qualquer impedimento legal para a sua realização, torna-se evidente o quanto é contraditória a afirmativa de que o modelo de Estado hobbesiano configura-se como tirano e totalitário ao tornar inviável o exercício da liberdade humana e qualquer forma de “garantia aos direitos individuais”. Como evidenciamos no terceiro capítulo, o modelo de Estado idealizado pelo filósofo não diz respeito a nenhuma forma particular de governo tirano ou déspota, se assim fosse estaria contradizendo a lógica interna que o institui, como também as pretensões com que destacamos estar Hobbes preocupado.

Em face da prerrogativa, a extrema autoridade conferida ao poder soberano através da “força da sua lei” não pressupõe que as suas ações sejam praticadas de forma descabida e arbitrária, visto que, a sua autoridade não pode ser, por princípio, incongruente com a riqueza e a prosperidade daqueles que estão sob a sua proteção, pois é através da prosperidade dos súditos ou cidadãos que reside a “sua força e a sua glória” (RIBEIRO, 1984, p. 133). Neste sentido, enquanto o propósito da “obrigação política” é fornecer proteção, cabe ao Estado assegurar as condições para a manutenção confortável e digna da vida através do não regramento das ações particulares ou individuais daqueles que o compõem. Ao proporcionar esta condição o Estado fornece a possibilidade dos súditos ou cidadãos exercerem plenamente a sua liberdade e seus “poderes naturais” à vontade proporcionando-lhes a satisfação legalmente protegida do desejo “daquelas coisas que mediante o seu próprio labor e graças aos frutos da terra, possam alimentar-se e viverem satisfeitos (...)” (HOBBS, 1968, Cap. XVII, p. 227).

Sob esta perspectiva, a liberdade civil desempenha um papel preponderante no contexto da teoria política de Hobbes, na medida em que a sua viabilidade satisfaz plenamente as exigências teóricas que este propõe demonstrar: fornecer as “regras morais” que os governantes devem seguir para estabelecer a paz e, portanto, o “bem comum”. O Estado idea-

lizado por Hobbes, somente deve ser compreendido em função desta possibilidade, pois o contrário é incorrer no erro interpretativo absolutamente inconsistente com a lógica interna que perfaz a sua reflexão filosófica e política. Diante disso, estamos autorizados a identificar o *Commonwealth* como um elemento indispensável à consecução de um ambiente propício para o exercício efetivo da liberdade privada ou individual decorrente do “silêncio da lei”, assim como da garantia e proteção dos próprios direitos individuais daqueles que estão sob o seu domínio.

Sobre isto, Strauss comenta:

O Estado tem a função, não de produzir ou promover uma vida virtuosa, mas de salvaguardar o direito natural de cada um. O poder do Estado encontra o seu limite absoluto nesse direito natural e não em qualquer outro fato moral. Se pudéssemos chamar liberalismo à doutrina política que tem por fato político fundamental os direitos, distintos dos deveres dos homens e que identifica a função do Estado com a proteção ou a salvaguarda desses mesmos direitos, somos obrigados a dizer que o fundador do liberalismo foi Hobbes (1965, pp. 165-166).

Além disso, ainda segundo Strauss, a forma que Hobbes fundamenta o direito natural na preservação da vida torna compreensível o desenvolvimento ulterior de toda a teoria dos direitos do homem tal como o liberalismo a entende e que possibilitou o conseguimento teórico do “Estado de direito liberal”. Entretanto, a afirmativa de Strauss deve ser considerada com ressalvas, na medida em que a teoria política de Hobbes, ainda que precocemente vislumbre tal possibilidade, carece de outros elementos incisivos que possam realmente enquadrá-la nos pressupostos do liberalismo, tal como é classicamente concebido. Com efeito, se nos detivermos ao enfoque que permite Strauss identificar Hobbes como precursor do liberalismo, nada impede que possamos conceber que a teoria política hobbesiana evidencie uma tensão metodológica, pois enquanto exige a absolutidade do Estado nos termos da lógica que efetiva a soberania ilimitada, também fornece claramente indicativos de que esta não inviabiliza a consecução de “direitos e garantias individuais” na medida em

que são mediados por obrigações no que tange ao respeito às leis. Como evidenciamos no terceiro capítulo, perante a lei o homem hobbesiano é tão livre quanto era no estado de natureza, pois o é permitido desfrutá-la com uma margem considerável de segurança.

O que há de mais significativo neste fato é a constatação de que no contexto da teoria política de Hobbes o par segurança/liberdade faz emergir a configuração de um novo modelo de homem: o cidadão. O cidadão se opõe ao “homem natural”, na medida em que primeiro revela-nos a concretização da individualidade e da vida privada, enquanto são protegidas por um aparato legal proporcional ao desenvolvimento das potencialidades naturais humanas, enquanto o segundo atesta apenas uma 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. No entanto, a presença do cidadão protegido efetiva as relações que são típicas de uma sociedade que visa o “bem comum”, o progresso e melhoria das condições de vida. Nesta perspectiva, fica assinalada uma prova a mais – se é que nesta altura é necessário – da distância que separa o modelo de Estado idealizado por Hobbes do que a modernidade arquiteta como “Estado totalitário”.³⁴⁴

De acordo com isso, torna-se notório que qualificar a teoria política de Hobbes como adversa ao exercício da liberdade é supô-la sem interrogar seus pressupostos, pressupostos estes que quando analisados sob a sistematicidade que envolve o seu projeto filosófico nos fornecem os indicativos consistentes da possibilidade efetiva da liberdade em relação ao poder do Estado. A liberdade civil não é incompatível com a soberania ilimitada do Estado, pois o fundamento está na expressão da vontade de cada um que a instituiu. Se a vontade dos súditos ou cidadãos confunde-se com a vontade do poder soberano, este não pode negar-lhes a liberdade. A única liberdade que deve ser negada é aquela que lhes permite serem livres sem as leis do Estado e contra o Estado.

344. Para Polin (1981, p. 126), “(...) bien que Hobbes soit, par excellence, le philosophe de la necessite, et bien qu’il ne soit pás um philosophe liberal, Hobbes est um philosophe de la liberté”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANGOUELVENT, Anne-Laure. *Hobbes e a moral política*. Campinas: Papyrus, 1996

AYER, J. A. *Freedom and Morality and Other Essays*. Oxford: Oxford University Press, 1984.

AUBREY, John. *The Brief Life*. In: HOBBS, Thomas. *The Elements of Law; Human Nature and De Corpore Politic*. Oxford: Oxford University Press, 1994.

ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Introdução e notas de Mario da Gama Kury. 3. ed. Brasília: Editora UNB, 1997.

_____. *Ética a Nicômacos*. 4. ed. Brasília: UnB, 2001.

_____. *Physica*. In: Ross, W. D. (Ed.) *Works of Aristotle*. Trad. De R. P. Hardie & R. K. Gaye. Oxford: Clarendon Press, 1962.

BACON, F. *Novun Organum*. Tradução de Anoar Aiex. São Paulo: Abril Cultural, 1979. **BAUMGOLD**, Deborah. *Hobbes's Political Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

BARBOSA FILHO, B. *Condições de autoridade e autorização em Hobbes*. *Revista de filosofia política*. Porto Alegre, n. 4, pp. 63-75, 1989.

BAPTISTA, Ligia Pavan. *O Estado da paz na teoria política hobbesiana*. In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*. Campinas SP, Série 3, v. 5, n. 1-2, p. 87-103, jan.-dez. 1995.

BARKER, E. *Political Thought of Plato and Aristotle*, U.S.A: Dover Publications Inc, 1947.

BAUMRIN, Bernard (org). *Hobbes's Leviathan: Interpretation and Criticism*. Belmont: Wadsworth Publishing Company, 1969.

BERNARDES, Júlio. *Hobbes a liberdade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

BERLIN, Isaiah, *Dois conceitos de liberdade*. Ensaio sobre a Humanidade, São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

BECK, L. J. *The Metaphysics of Descartes*. Oxford: Oxford University Press, 1965.

BIBLIA SAGRADA, *Antigo e Novo Testamento*. Trad. João Ferreira de Almeida. 2ª Edição, São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

BODIN, Jean. *Les six livres de la République*. Paris: Fayard, 1986.

BOONIN-VAIL, David. *Thomas Hobbes and the Science of Moral Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

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

_____. *Igualdade e Liberdade*, tradução de Carlos Nelson Coutinho, 4ª Edição, Rio de Janeiro: Ediouro, 2000.

_____. *Estudos sobre Hegel. Direito, Sociedade Civil, Estado*. Trad. Luiz S. Henriques e Carlos Nelson Coutinho, São Paulo: Unesp/Brasiliense, 1989.

_____. *Locke e o direito natural*. 2ª ed. Trad. Renato de Assumpção Faria, Denis Fontes de Souza Pinto, Carmen Lidia Richter Ribeiro Moura. Brasília: UnB, 1987.

_____. *Thomas Hobbes*. In: *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*,

Ed. L. Firpo, Turín: Utet, vol. III, 1980.

_____. *A teoria das formas de governo na história do pensamento político*. Trad. De Sérgio Bath, Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1980.

_____. *Dicionário de política*. In: N. Bobbio, N. Matteucci e G. Pasquino. 2ª ed., Brasília: ed. Universidade de Brasília, 1997.

BOTWINICK, Aryeh. *Hobbes and Modernity: Five Exercises in Political Philosophical Exegesis*. University Press of America, 1983.

BOWLE, John. *Hobbes and His Critics: A Study in Seventeenth Century Constitutionalism*. Oxford: Oxford University Press, 1952.

BOUTROUX, Émile. *Aristóteles*. São Paulo: Record, 1998.

BOROT, Luc. *History in Hobbes's Thought*. ed. Tom Sorell. Cambridge: The Cambridge Companion to Hobbes, pp. 305-28, 1996.

_____. *Science et histoire chez Hobbes: Le problème de la méthode*. In: Thomas Hobbes: Philosophie première, théorie de la science et politique, (ed.) Y. C. Zarka and J. Bernhardt, Paris, 1990.

BRANDT, F. *Thomas Hobbes' mechanical conception of nature*. London: Hachette, 1928.

BREIDERT, W. *Les mathématiques et la méthode mathématique chez Hobbes*, Rev. International of Philosophy. 33 (3), pp. 415-431, 1979.

BROWN, K.C (Org.). *Hobbes Studies*. Oxford: Blackwell, 1965.

_____. *The Taylor Thesis: Introduction Note and The Taylor Thesis: Some Objections*. In: Hobbes Studies. Oxford: Blackwell, 1965.

BURGESS, Glenn. *Contexts for the Writing and Publication of Hobbes's Leviathan*, History of Political Thought, n. 11, pp. 675-702, 1990.

- CAMPAGNA**, Norbert. *Thomas Hobbes: l'ordre et la liberté*. Paris: Michalon, 2000.
- CASSIRER**, Ernest. *O Mito do Estado*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.
- CASTRO HENRIQUES**, Mendo. *Introdução à Política de Aristóteles*. Edição Bilingüe, Lisboa: Vega, 1998.
- CHAPPELL**, V. *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- CARMICHAEL**, D. J. C. B. *Macpherson's 'Hobbes': A Critique*. Canadian Journal of Political, vol. XVI, pp. 61-80, 1983.
- CONSTANT**, Benjamin. *Da liberdade dos antigos comparada a dos modernos*. Filosofia política. Rio Grande do Sul, n. 2, pp. 09-25, 1985.
- COLLINS**, Jeffrey R. *The Allegiance of Thomas Hobbes*. New York: Oxford University Press, 2005.
- CURLEY**, Edwin. *Introduction to Hobbes' Leviathan in Leviathan - with selected variants from the Latin edition 1668*, ed. Hackett Publishing Company Inc, 1990.
- CURRAN**, Eleanor. *A Very Peculiar Royalist: Hobbes in the Context of his Political Contemporaries*, British Journal for the History of Philosophy 10, pp. 167-208, 2002.
- DALGARNO**, M. T. *Analysing Hobbs's Contract*. Proceedings of Aristotelian Society, new series, Vol. LXXVI, 1975/6. Critical Assessments, Preston King ed, vol. III, pp. 209-26, London: Routledge, 1993.
- DESCARTES**, R. *Discurso do Método*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- _____. *Principia Philosophiae*. Paris: J. Vrin, 1982.
- DUNNE**, John. *Locke*. New York: Oxford University Press, 1984.

- ÉVORA**, Fátima R. *A origem do conceito de ímpeto*. Cadernos de História e Filosofia da Ciência. Campinas: Unicamp, s. 3, v. 5, n. 1-2, pp. 280-303, 1985.
- FOISNEAU**, Luc. *De la nécessité des choses et des actions. Hobbes critique de l'indétermination des futurs contingents*. In: L. Foisneau (ed.), *La découverte du principe de raison*, Paris: PUF, pp. 91-118, , 2001.
- FRANKFURT**, Harry G. (Ed.) *Leibniz: A Collection of Critical Essays*. Anchor, 1972.
- FILHO**, E.J.J. *Moral e História em Locke*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- GALILEI**, Galileu. *O Ensaaiador*. Trad. Helda Barroso. 2ª Ed. São Paulo: Abril Cultural (Col. Os Pensadores), 1978.
- GAUTHIER**, David. *The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*. Oxford: Oxford University Press, 1979**a**
- _____. *Morals by Agreement*. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- _____. *Thomas Hobbes: Moral Theorist*. *The Journal of Philosophy*, v. 76, n. 10, pp. 547-558, 1979**b**.
- GERT**, B. *Hobbes's Psychology*, in T. Sorell (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, pp.157, 1996.
- _____. *Hobbes on reason*. *Pacific Philosophical Quarterly*, 82, pp. 243-257, 2001.
- _____. *Hobbes on Language, Metaphysics, and Epistemology*, *Hobbes Studies*, Volume XIV, pp. 40-58, 2001
- GOLDSCHMIDT**, V. *Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau*. Paris: Vrin, 1983.

- GOLDSMITH, M. M.** *Hobbes's Science of Politics*. Columbia University Press, 1966.
- _____. *Hobbes Liberty*. Hobbes Studies, n. 2, pp. 23-39, 1989.
- _____. *Hobbes on Law*. The Cambridge Companion to Hobbes. (ed.) Tom Sorell. Cambridge University Press, pp. 274-304, 1996.
- GOUGH, John.** *The social contract*. Oxford: Clarendon Press, 1957.
- GLOVER, W. B.** *Human nature and The state in Hobbes*. Journal of the History of Philosophy, vol. 4, pp. 293-311, 1966.
- GRANT, Ruth.** *John Locke's Liberalism*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.
- GREEN, Michael.** *Liberty in Leviathan*. APA Pacific Division Meeting, March 2005. In: <http://philosophy.uchicago.edu/data/cv/GreenCV>. (Acesso em 17/10/2005).
- GREENLEAF, W. H.** *Hobbes: o problema da interpretação*. In: QUIRINO, C. G. & SOUZA, M. T. S. *O pensamento político clássico*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1980.
- HAMPTON, Jean.** *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge, 1986.
- _____. *Political Philosophy*. Boulder: Westview Press, 1997.
- HECK, José Nicolau.** *Thomas Hobbes: passado e futuro*. Goiânia: Ed. UFG, 2003.
- HELLER, Herman.** *Teoria del Estado*. Trad. Luís Tobío. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1990.
- HEBERT, G. B.** *Thomas Hobbes's Counterfeit Equality*. Source: Southern Journal of Philosophy, Vol. 14, pp. 269-82, 1976.

_____. *Thomas Hobbes: The Unity of Scientific and Moral Wisdom*. Vancouver: University of British Columbia Press, 1989.

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

_____. *Do cidadão. Elementos Filosóficos a Respeito do cidadão*. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002a.

_____. *De Cive. The English version in the first edition philosophical rudiments concerning government and society*. A critical edition by Howard Warrender. Oxford: Clarendon Press, 1983.

_____. *Elementos da lei natural e política*. Trad. Fernando Dias Andrade. São Paulo: Ícone, 2002b. (*The Elements of Laws*).

_____. *Diálogo entre um filósofo e um jurista*. 2^a ed. Trad. Maria Cristina Guimarães Cupertino. São Paulo: Landy, 2004. (*Diálogos*).

_____. *Behemoth ou o longo parlamento*. Trad. Eunice Ostrensky. Belo Horizonte: UFMG, 2001. (*Behemoth*).

_____. *Malmesburiensis opera philosophica quae latine scripsit omnia*. In unum corpus num primum collecta et labore Guilielmi Molesworth. London, 1839-1845. v. 5; reprint Aalen: Scientia, 1961. (*Opera Latina*).

_____. *Elementorium philosophiae, sectio prima: De Corpore*. In: The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury. Now first collected and edited by Sir Willian Molesworth. London 1893-45. 11 vols. Reprint Aalen: Scientia, 1962, second reprint Darmstadt: Scientia, 1966. (*De Corpore*).

_____. *Elements of Philosophy Concerning Body*. The Metaphysical system of Hobbes (Metaphysical Writings). Ed. Mary Whinton Calkins. Second edition. Illinois: La Salle, 1948. (*De Corpore*).

_____. *Libertad y Necesidad y Otros Escritos*. Edición y Traducción de Bartolomeu Forteza Pujol. Barcelona: Oenínula, 1991.

_____. *HOBBS'S Treatise Of Liberty and Necessity*. In: *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*. Ed. Vere Chappel. Cambridge University Press, 1999.

_____. *De la liberté et de la necessite*. Introductions, traduction, notes, glossaires et index par Franck LESSAY. Paris: Librairie Philosophile J. Vrin, 1993.

HOFFDING, Harald. *A History of Modern Philosophy*. Trad., B.E. Meyer. London: Macmillan and Co., 1924.

HÖFFE, O. *Une contradiction dans le Leviathan de Hobbes? L'État et la justice*. Lês problèmes éthiques et politique dans la philosophie anglo-saxonne. Paris: J. Vrin, 1988.

HOOD, F. C. *The Divine Politics of Thomas Hobbes*, Oxford, 1964.

_____. *The Change in Hobbes's Definition of Liberty*. *The Philosophical Quarterly*, vol. 17, n. 67, pp. 150-163, 1967.

HONDA, Helio. *Epistemologia e política: sobre o estatuto da noção de estado de natureza em Hobbes*. *Acta Societarum Human and Social Sciences*. Maringá, v. 26, n. 2, p. 231-238, 2004.

JAPIASSU, Hilton. *Introdução às Ciências Humanas*, São Paulo: Letras & Letras, 1994.

_____. *A revolução científica moderna: de Galileu a Newton*. São Paulo, Editora Letras & Letras, 1991.

JESSEPH, D. M. *Hobbes and mathematical method*, *Perspective. Sciencie*. V. 1, n. 2, pp. 306-341. 1993.

_____. *Hobbes and the method of natural science*. In: Sorrel (ed.) *The Cambridge companion to Hobbes*. New York: Cambridge University Press, 1996.

KAVKA, Gregory S. *Hobbesian Moral and Political Theory*. Princeton University Press, 1987.

_____. *Hobbes's War of All against All*. *Ethics*, n. 2, pp. 291-310, 1983a.

_____. *Right Reason and Natural Law*. In *Hobbes's Ethics*. *The Monist*, vol. LXVI, n. 1, pp. 120-33, 1983b.

KERSTING, Wolfgang. *Thomas Hobbes zur Einführung*. Hamburg: Junius, 2002.

KLAPAN, M. A. *How Sovereign is Hobbes' Sovereign?* *Western Political Quarterly*, vol. 9, pp. 389-405, 1956.

KRAUS, J. *The Limits of Hobbesian Contractarianism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

KRAMER, Matthew H. *Freedom, Unfreedom and Skinner's Hobbes*. *The Journal of Political Philosophy* 9, pp. 204-16, 2001.

_____. *On the Unavoidability of Actions: Quentin Skinner, Thomas Hobbes and the Modern Doctrine of Negative Liberty*. *Inquiry*, n. 44, pp. 315-30, 2001.

KOYRÉ, A. *Estudos de história do pensamento científico*. Rio de Janeiro: Forense, 1982.

_____. *Études galiléennes*. Paris: Hermann, 1981.

LADENSON, R. *In Defense of Hobbesian Conception of Law*. *Philosophy of Public Affairs*, vol. IX, n. 2, pp. 134-59, 1980.

LAIRD, John. *Hobbes*, London, 1934.

LAFER, Celso. *O moderno e o antigo conceito de liberdade*. Ensaios sobre a liberdade. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1980.

LIMONGI, Maria Isabel. *Hobbes*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

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

LYON, Georges. *La Philosophie de Hobbes*. Paris: F. Alcan, 1893.

LLOYD, S. *Ideas as Interests in Hobbes's Leviathan: The Power of Mind over Matter*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

LEIVAS, Cláudio Roberto Cogo. *Situação de conflito e condição de obrigação em Hobbes*. *Disputatio*, Portugal, v. 9, n. 9, p. 19-35, 2000.

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

LEBUFFE, Michael. *Hobbes on the Origin of Obligation*. *British Journal for the History of Philosophy*, 11:1, pp. 15-39, 2003.

LOCKE, John. *Segundo Tratado sobre o governo*. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. *Carta sobre a tolerância*. Trad. João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 2004.

MARGUITTI PINTO, Paulo R. *A questão da transmissão do movimento na filosofia primeira de Hobbes*. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. XXXIX, n. 97, pp. 176-186, 1988.

MARTINICH, A. P. *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

- _____. *Hobbes dictionary*. Oxford: Blackwell, 1995
- MALCOLM**, Noel. *A Summary Biography of Hobbes*. In *Aspects of Hobbes*, Oxford, pp. 1-26, 2002.
- _____. *Aspects of Hobbes*, Oxford University Press, 2002.
- _____. *Hobbes's Science of Politics and his Theory of Science' in Aspects of Hobbes*, Oxford, pp. 146-55, 2002.
- MATHIOT**, Jean. *A república segundo Hobbes: o corpo ou a razão?* Trad. Maria das Graças de Souza Nascimento. São Paulo: Discurso, v. 22, 1993.
- MACPHERSON**, C. B. *Introduction*. In: HOBBS, Thomas. *Leviathan, or The Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil*. Editado por C. B. Macpherson. Harmondsworth: Penguin Books, 1968.
- _____. *A Teoria política do Individualismo Possessivo. De Hobbes a Locke*. Ed. Paz e Terra, 1979.
- MINTZ**, S. I. *The Hunting of Leviathan. Seventeenth-Century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1962
- MONSTESQUIEU**. *Do Espírito das leis*. Tradução por Gabriela de Andrade Dias Barbosa. 3.^a Edição. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.
- MONZANI**, L. R. *Desejo e prazer na idade moderna*. Campinas: Ed. Unicamp, 1985.
- MOREAU**, Pierre-François: *Hobbes. Philosophie, science, religion*. Paris, P.U.F., 1989.
- MÜNKLER**, Herfried. *Thomas Hobbes*. Campus: Frankfurt am Main u.a, 2001
- MCNEILLY**, F. S. *The Anatomy of Leviathan*. New York: St. Martin's Press, 1968.

- NAGEL**, Thomas. *Hobbes's Concept of Obligation*. *Philosophical Review*, 68, pp. 68-83, 1959.
- NOEL**, Malcolm. *Aspects of Hobbes*. New York: Oxford University Press, 2002.
- NUSSENZVEIG**, H. M. *Curso de Física Básica*. Vol. I. São Paulo: Ed. Edgard Blücher Ltda., 1996.
- OAKESHOTT**, M. *Hobbes on Civil Association*. University of California Press, 1975.
- OKIN**, S. M. *The Sovereign and His Counsellours: Hobbs's Reevaluation of Paliamment*. *Political Theory*, vol. 10, n. 1, pp. 49-75, 1982.
- OVERHOFF**, Jürgen. *Hobbes's theory of will: ideological reasons and historical circumstances*. Oxford: Rowman & Littlefield, 2000.
- PENNOCK**, J.R. *Hobbes's Confusing 'Clarity': The Case of 'Liberty'*. *American Political Science Review*, vol. 54, pp. 428-36, 1960.
- PETTIT**, Philip. *Liberty and Leviathan*. *Politics, Philosophy and Economics* 4, pp. 131-51, 2005.
- PITKIN**, H. *Hobbes's Concept of Representation – part I*. *American Political Science Review*, vol. 58, pp. 328-40, 1964.
- POGREBINSCHI**, Thamy. *O problema da obediência em Thomas Hobbes*. Bauru, São Paulo: EDUSC, 2003.
- POLIN**, Raymond. *Politique et philosophie politique chez Hobbes*, Paris: P.U.F., 1953.
- _____. *Hobbes, Dieu et Les Hommes*. Paris: P.U.F., 1981.
- _____. *O mecanismo social no Estado civil*. In: QUIRINO, C.G. e SADEK, M.T. (orgs.). *O Pensamento Político Clássico*. São Paulo, T.A. Queiroz, 1980.

_____. *Le Bien et le mal dans la philosophie de Hobbes*. Revue philosophique, vol. 137, n. 7-9, pp. 289-321, 1946.

RANGEON, F. *Hobbes: État et Droit*. Paris: Albin Michel, 1982.

RAPHAEL, D. *Hobbes*. London: Allen Unwin, 1977.

_____. *Hobbes*. in *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*. ed. Zbigniew Pelczynski and John Gray, London, pp. 27-38, 1984.

_____. *Obligations and Rights in Hobbes*. Philosophy, vol. XXXVII, n. 142, pp. 345-52, 1962.

RIBEIRO, Renato Janine. *Apresentação*. In: *Do Cidadão*. São Paulo: Ed. Martins Fontes 1998.

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

_____. *Hobbes: o medo e a esperança*. In: *Clássicos da Política*, São Paulo: Editora Ática, 1989.

_____. *Prefácio*. In: *Behemoth ou o Longo Parlamento*. Trad. Eunice Ostrenky. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2001.

RICHARDS, Peter. *Hobbes*. Penguin Books, 1956.

ROBERTSON, George Croom. *Hobbes*. AMS Press, 1971.

ROSSI, Paolo. *O nascimento da ciência moderna na Europa*. Bauru : EDUSC, 1989.

ROSENFELD, Denis. *Introdução ao De cive*. Elementos filosóficos a respeito do cidadão. Petrópolis: Vozes, 1993.

- RYAN**, Alan. *A More Tolerant Hobbes?* Susan Mendus, ed., Justifying Toleration, Cambridge, 1986.
- _____. *Hobbes and Individualism*. In Perspectives on Thomas Hobbes, ed. G.A.J. Rogers and Alan Ryan. Oxford: Clarendon Press, 1988.
- SADEK**, Maria Teresa e **QUIRINO**, Célia (orgs.). *O Pensamento Político Clássico*. São Paulo, T. A. Queirós, 1980.
- SACKSTEDER**, William. *Hobbes Studies (1879-1979): A Bibliography*. Bowling Green: Philosophy Documentation Center, 1982.
- SARASOHN**, L. T. *Motion and Morality: Pierre Gassendi, Thomas Hobbes and the Mechanical World View*. Journ. Hist. Ideas, 46, 1985.
- SCHMITT**, Carl. *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol*. Westport, London: Ed. Greenwood Press, 1996.
- _____. *Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes*. Archiv fur Rechts-und Sozialphilosophie, Berlin, Bd. XXX, 1936-1937.
- SCRIBANO**, M. E. *La nozione di libertà nell'opera di Thomas Hobbes*. Revista di filosofia, vo. 7, pp. 30-66, 1980.
- SHELTON**, George. *Morality and Sovereignty in the Philosophy of Hobbes*. St. Martin's Press, 1997.
- SPITZ**, J.-F. *Bodin et la souveraineté*. Paris: PUF, 1998.
- SPRAGENS**, Thomas A. *The Politics of Motion: The World of Thomas Hobbes*. University Press of Kentucky, 1973.
- SHAPIN**, Ateven & Schaffer, Simon: *Leviathan and the Air-Pump. Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*. Princeton, Princeton University Press, 1985.

SKINNER, Quentin. *Razão e retórica na filosofia de Hobbes*. São Paulo: UNESP, 1999a.

_____. *Liberdade antes do liberalismo*. São Paulo: Ed. UNESP, 1999b.

_____. *The Idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspectives*. IN: RORTY, R., SCHNEEWIND, J.B. & SKINNER, Q. (eds.) *Philosophy in History*. Cambridge : Cambridge University Press, 1984.

_____. *Hobbes's Life in Philosophy*. In *Visions of Politics, Volume III: Hobbes and Civil Science*, Cambridge, pp. 1-37, 2002.

_____. *Hobbes and purely artificial person of state*. *Hobbes's Life in Philosophy*. In *Visions of Politics, Volume III: Hobbes and Civil Science*, Cambridge, pp. 177-207, 2002.

_____. *A Third Concept of Liberty*. *Proceedings of the British Academy* 117, pp. 237-68, 2001.

_____. *Hobbes on the Proper Signification of Liberty*. In *Visions of Politics, Volume III: Hobbes and Civil Science*, Cambridge, pp. 209-37, 2002.

_____. *Warrender and Skinner on Hobbes: A Reply*. *Political Studies*, 36, pp. 692-95, 1988.

_____. *The Context of Hobbes's Theory of Political Obligation*. in *Visions of Politics, Volume III: Hobbes and Civil Science*, Cambridge, pp. 264-86, 2002.

_____. *Hobbes's Leviathan*. *The Historical Journal*, vol. 7, pp. 321-33, 1964.

SOARES, Luiz Eduardo. *A invenção do sujeito universal: Hobbes e a política como experiência dramática do sentido*. Campinas: Ed. UNICAMP, 1995.

SORELL, Tom. *Hobbes's scheme of the sciences*. in T. Sorell (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge, pp. 45-61, 1996.

- _____. *The Cambridge Companion to Hobbes*. New York: Cambridge University Press, 1996.
- _____. *Hobbes*. In: *The arguments of Philosophers*. London: Routledge, 1991. (Primeira edição em 1986 pela Routledge & Kegan Paul, London).
- SOMMERVILLE**, Johann. *Lofty Science and Local Politics*. Cambridge: Cambridge Companion to Hobbes, (ed.) Tom Sorell, pp. 246-73, 1996.
- _____. *Thomas Hobbes: political ideas in historical context*, London/ New York, pp. 149-60, 1992.
- STEINBERGER**, Peter J. *Hobbesian Resistance*. *American Journal of Political Science*, 46:4, 2002.
- STRAUSS**, Leo. *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and its Genesis*. Chicago: University Press Chicago, 1963. (Primeira edição de 1936 pela The Clarendon Press, Oxford).
- _____. *Natural Right and History*. Chicago: University of Chicago Press, 1953.
- _____. *O Estado e a Religião*. In: Quirino, C. & Souza, M. (orgs). *O pensamento político moderno*, São Paulo: TA. Queiroz, 1980.
- SHUHMANN**, Karl. *Geometrie und Philosophie bei Thomas Hobbes*. *Philosophisches Jahrbuch*, Munchen, V. 92, 1985.
- TALASKA**, R. A. *Analytic and Synthetic method according to Hobbes*. *J. History of Philosophy*, Berkley, v. 26, n. 2, 1988.
- TAYLOR**, A. E. *The Ethical doctrine of Hobbes*. *Hobbes Studies*. Ed. Keith Brown. Oxford: Blackwell, 1965.
- _____. *Thomas Hobbes*. Kennikat, 1980.

TERREL, Jean. *Hobbes, Matérialisme et Politique*. Paris: J. Vrin, 1994.

TÖNNIES, Ferdinand. *Hobbes*. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

THOMAS, Keith. *The Social Origins of Hobbes's Political Thought* in *Hobbes Studies*, (ed.) K. C. Brown, Cambridge, Mass, 1965, pp. 185-236.

TRAINOR, B. T. *Hobbes on Political Allegiance and Obligation*. *Politics*, vol. XII, n. I, pp. 89-97, 1977.

TUCK, R. *Natural Rights Theories, Their Origin and Development*, Cambridge 1979.

_____. *Introduction, Leviathan*, Richard Tuck, Cambridge, 1991.

_____. *Hobbes*. São Paulo, Loyola, 2001.

VANDERSCHRAAF, Peter, *Instituting the Hobbesian Commonwealth*, *Pacific Philosophical Quarterly*, 82, 3-4, pp. 383-405, 2001.

VAN MILL, David. *Liberty, rationality, and agency in Hobbes's Leviathan*, Albany: State University of New York Press, 2001.

_____. *Hobbes's Theories of Liberty*. *The Journal of Politics*, Vol. 57, n. 2, pp. 443-59, 1995.

VILANI, Maria Cristina Seixas. *As origens medievais da democracia moderna*. Belo Horizonte: Del Rey, 2000.

WATKINS, J. W. N. *Hobbes' System of Ideas*. London: Hutchinson University Library, 1965.

_____. *Philosophical and Politics in Hobbes*. *The Philosophical Quarterly*, Vol. 5, n. 19, pp. 125-146, 1995.

WARRENDER, Howard. *The political philosophy of Hobbes: his theory of obligation*, Oxford: Oxford University Press, 1957.

_____. *Philosophy and Politics in Hobbes*. Hobbes Studies, ed. Keith Brown. Oxford: Blackwell, 1965.

WERNHAM, A. G. *Liberty and Obligation in Hobbes*. Hobbes Studies, ed. Keith C. Brown, Oxford, pp. 117-39, 1965.

WILSON, J. F. *Reason and Obligation in Leviathan*. Interpretation, vol. 8, pp. 30-57, 1979.

WOLLMANN, Sergio. *O conceito de liberdade no Leviatã de Hobbes*. Porto Alegre: PUCRS, 2ª Edição, 1994.

WOLFF, Francis. *Aristóteles e a Política*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

ZARKA, Yves Charles. *La décision métaphysique de Hobbes*. Paris: Vrin, 1987.

_____. *Philosophy and Politics in Hobbes*. The Philosophical Quarterly, vol. 5, n. 19, pp. 125-146, 1955.

_____. *Hobbes et la pensée politique moderne*. Presses Universitaires de France. Paris, 1995.

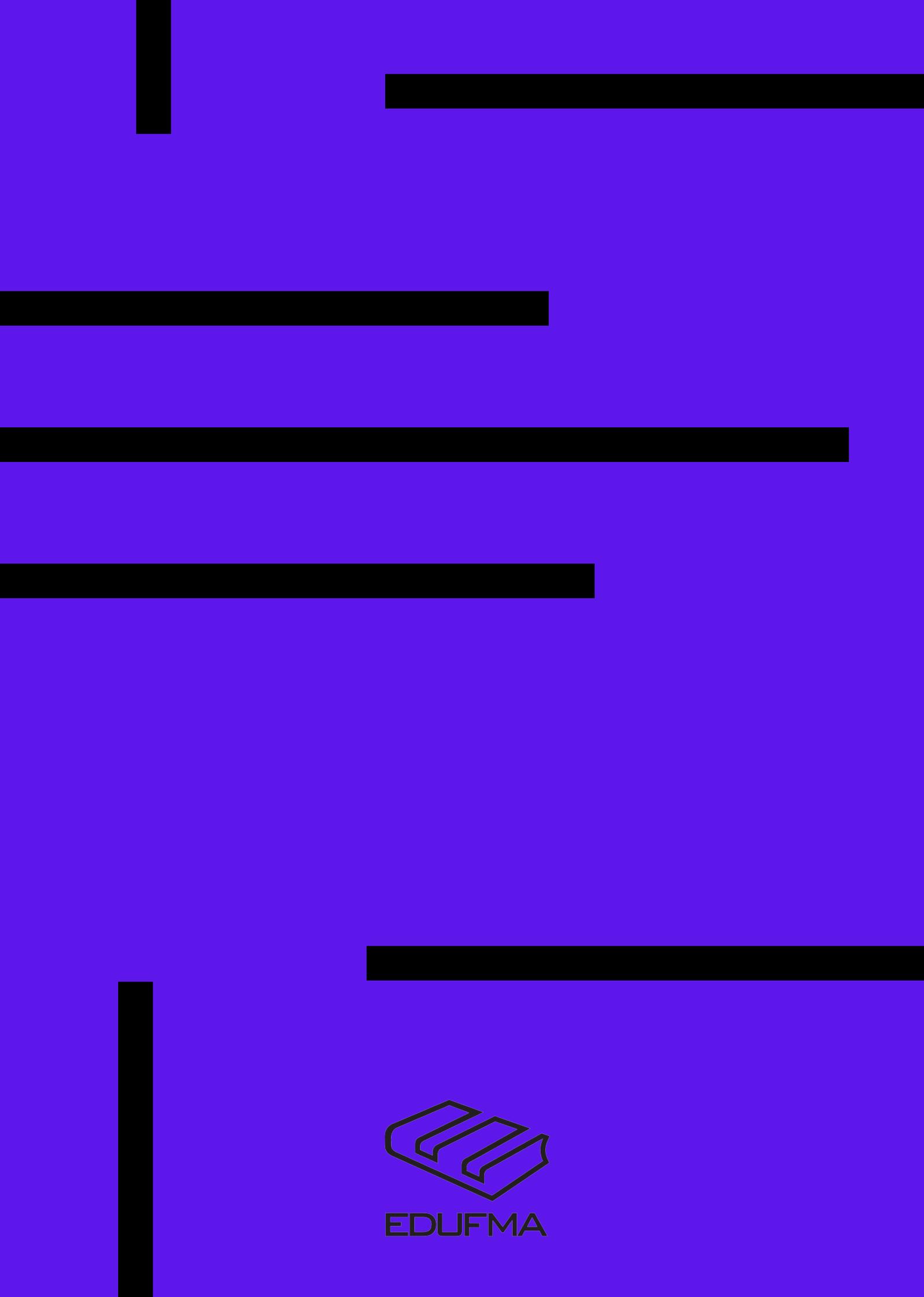
_____. *Thomas Hobbes: Philosophie Première, Théorie De La Science Et Politique*, Paris: PUF, 1990

ZAITCHIK, A. "Hobbes's Reply to the Fool: the Problem of Consent and Obligation." In: *Thomas Hobbes: Critical Assessments*, Preston King ed., vol. II, pp. 400-418, London: Routledge, 1993.

ZEBINA, Márcia. *O infinito e Deus em Hobbes*. *Philosophos*, 8 (2), pp. 231-250, 2003.

Este livro foi composto em ITC Slimbach pela
Editora Multifoco e impresso em papel offset 75 g/m².

TÍTULO	O PROBLEMA DA LIBERDADE E A LIBERDADE COMO PROBLEMA EM THOMAS HOBBS
ORGANIZAÇÃO	DELMO MATTOS
PROJETO GRÁFICO, DIAGRAMAÇÃO, CAPA E ILUSTRAÇÃO	Delmo Mattos da Silva
SUPORTE	DIGITAL
PÁGINAS	283
TIPOGRAFIA	Dante MT Std Corpo e títulos Futura Bk BT Book Cabeçalhos e numeração Arial Título da obra



EDUFMA