

Poder, autoridade e tradição

*José N. Heck**

Resumo: O artigo inicia com o enfoque do absolutismo hobbesiano à luz da doutrina tradicional do direito natural. A seguir expõe a complexa relação de Hobbes com a democracia e a noção hobbesiana de representação política. Depois de reconstruir algumas das objeções básicas de Hobbes ao pensamento político clássico, o texto procura mostrar que o filósofo inglês opera, em relação a Aristóteles, com um conceito relativamente inalterado de natureza. Objetivo maior do trabalho é configurar o Estado como produto genuíno do desempenho intelectual do teórico político inglês.

Palavras-chave: Autoridade, Estado, Filosofia política, Hobbes, Representação

Abstract: The article starts focusing on Hobbes' absolutism under the scope of the traditional doctrine of natural right. Then exposes the complex relation between Hobbes and democracy and his notion of political representation. After reconstructing some of Hobbes' basic objections to classical political thought, the text tries to show that the English philosopher works, with respect to Aristotle, with a relatively unaltered concept of nature. The major objective of the paper is to configure the State as a genuine product of the intellectual performance of the English political theoretician.

Keywords: Authority, Hobbes, Political Philosophy, Representation, State

Introdução

Comparada ao dinamismo conceitual do espírito objetivo hegeliano, que acolhe o jusnaturalismo no universo ético estatal, a positivação das leis naturais é feita por Hobbes de forma seletiva e com uma semântica inventiva. Do acervo das leis naturais o teórico político inglês assume, no catálogo das tarefas estatais, o estabelecimento da paz interna, o embrião de um sistema jurídico e a garantia da coexistência pacífica.

* Professor do Departamento de Filosofia da UFG/UCG. *E-mail:* heck@pesquisador.cnpq.br. Artigo recebido em 13.08.2007 e aprovado em 17.10.2007.

O mandatário hobbesiano exerce o poder político voltado para uma única finalidade – a segurança. “O cargo do soberano...”, escreve Hobbes, “consiste no objetivo para o qual lhe foi confiado o soberano poder, nomeadamente a obtenção da *segurança do povo*”¹. Tal objetivo primordial, Hobbes não o ancora sobre o contrato, mas o fundamenta à maneira jusnaturalista, ao explicitar que a esse o soberano “está obrigado pela lei de natureza e do qual tem de prestar contas a Deus, o autor dessa lei, e a mais ninguém além dele”². A passagem ilustra o caráter refratário do absolutismo político de tradição hobbesiana. Por um lado, o primeiro e último objetivo da soberania apenas indiretamente tem a ver com uma fundamentação contratualista, prescrito que é por lei natural, mais exatamente por Deus, o autor das leis da natureza. Por outro lado, o absolutismo leviatânico não tem apenas caráter jurídico, mas está precipuamente a serviço do bem-estar dos subordinados ao mando político, à moda da tradição da filosofia política de proveniência aristotélica. “Por segurança”, esclarece Hobbes, “não entendemos aqui uma simples preservação, mas também todas as outras comodidades da vida, que todo homem, por uma indústria legítima, sem perigo ou inconveniente do Estado, adquire para si próprio”³.

Absolutismo e direito natural

Em torno do absolutismo político giram, desde Locke, as controvérsias acerca do espólio filosófico da obra de Hobbes. Confrontado com a doutrina hobbesiana da soberania suprema e ilimitada, Locke propõe que se considere “que tipo de paz seria esta no mundo, que consiste apenas em violência e rapinagem, a ser

¹ *Leviathan* II, 30, p. 231. “The *Office* of Sovereign, (be it a Monarch, or an Assembly,) consisteth in the end, for which he was trusted with the Sovereign Power, namely the procuration of *the safety of the people* ...”; versão portuguesa, p. 204.

² *Ibidem*. “... to which he is obliged by the Law of Nature, and to render an account thereof to God, the Author of that Law, and to none but him”.

³ *Ibidem*. “But by Safety here, is not meant a bare Preservation, but also all other Contentments of life, which every man by lawfull Industry, without danger, or hurt to the Common-wealth, shall acquire to himselfe”.

mantida apenas para benefício de ladrões e opressores”⁴. Tal estado de paz entre fortes e fracos, induzindo o “cordeiro a oferecer, sem resistência, a garganta para ser rasgada pelo lobo imperioso”, é tão admirável quanto o covil homérico de *Polifemo*⁵. Para Locke, a situação de homens honestos e inocentes, chamados a ceder a tudo em nome da paz, são iguais a Ulisses e companheiros, sem alternativa senão a de submeterem-se pacificamente para serem devorados. “E sem dúvida”, avalia Locke, “*Ulisses* pregava a *obediência passiva* ..., mostrando-lhes quanta importância tinha a paz para a humanidade, e que inconvenientes poderiam advir caso resistissem a *Polifemo*, que então tinha poder sobre eles”⁶.

Voltado contra Hobbes, Kant escreve, por sua vez, que, “considerada em sua generalidade, a afirmação” em *De cive* VII, 14, de que o chefe de Estado não pode cometer injustiça contra o cidadão, “é terrível”⁷. Enquanto a posição liberal-crítica lockiana incide diretamente sobre a tese hobbesiana do contrato de desistência, pelo qual os cidadãos desistem de se opor às ações do soberano, a crítica do liberalismo exigente kantiano afeta sobretudo a concepção filosófica do contrato originário hobbesiano. Para Locke, o direito à resistência é inextinguível e consiste, em oposição a Hobbes, “no poder do povo de prover novamente à própria segurança por meio de um novo legislativo, quando seus

⁴ Locke. *Two Treatises of Government* II, 228. Ed. by P. Laslett. Cambridge: University Press, 1994, p. 417. “... I desire it may be consider’d, what a kind of Peace there will be in the World, which consists only in Violence and Rapine; and which is to be maintain’d only for the benefit of Robbers and Oppressors”; versão portuguesa, p. 586.

⁵ Ibidem. “... when the Lamb, without resistance, yielded his Throat to be torn by the imperious Wolf? *Polyphemus’s* Den gives us a perfect Pattern of such a Peace”.

⁶ Ibidem. “And no doubt *Ulysses* ... preach’d up *Passive Obedience* ..., by representing to them of what concernment Peace was to Mankind; and by shewing the inconveniencies might happen, if they should offer to resist *Polyphemus*, who had now the power over them”.

⁷ Kant, Immanuel. *Vom Verhältnis der Theorie zur Praxis im Staatsrecht (gegen Hobbes). Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*. Hrsg. von H. Klemme. Hamburg: Meiner, 1992; versão portuguesa, p. 90.

legisladores agirem contrariamente ao encargo a eles confiado, violando a propriedade alheia”⁸. Kant acentua, contra Hobbes, a diferença essencial existente entre acordos sociais, por meio dos quais homens se dão as mãos uns aos outros para executarem um fim determinado, e um contrato constituinte, de caráter fundador e unificador, pelo qual seres humanos se associam para alcançar um fim que a todos cabe por direito e cada um tem o dever de realizar⁹.

Quando não é avaliada exclusivamente pelo visor contratualista, a doutrina hobbesiana da soberania ostenta traços eminentemente jurídicos, característicos do aforismo *sed authoritas, non veritas, facit legem*¹⁰ e que, de maneira menos retórica, encontram-se embutidos na definição hobbesiana de lei positiva: “E, em primeiro lugar”, enuncia Hobbes, “é evidente que a lei, em geral, não é um conselho, mas um comando”¹¹. Uma vez sob a óptica juspositivista, o absolutismo hobbesiano mostra a configuração de uma teoria imperativa de direito.

À semelhança do teórico político inglês, J. Austin distingue leis impostas por Deus de leis dadas pelos homens. Estas são divididas entre leis não políticas, de foro privado, e leis políticas de caráter genérico-abstrato. Somente as últimas pertencem aos domínios do direito e mapeiam a *province of jurisprudence*, ao passo que as leis de Deus e as leis humanas, de cunho não político e relativas à vida privada, compõem o domínio das convicções e crenças, próprias ao universo da moral e dos bons costumes. A teoria austiniana das leis é imperativa porque explicita a lei em geral

⁸ Locke. Op. cit. II, 226, p. 415. “That *this Doctrine* of Power in the People of providing for their Safety a-new by a new Legislative, when their Legislators have acted contrary to their trust, by invading their Property”; versão portuguesa, p. 584.

⁹ Kant. Op. cit., p. 20; versão portuguesa, p. 73-74.

¹⁰ Höffe, Otfried. “Sed authoritas, non veritas, facit legem”. Zum Kapitel 26 des *Leviathan*. In: Kersting, Wolfgang Hrsg.). *Thomas Hobbes – Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates*. Berlin: Akademie Verlag, 1996, p. 235-257 (Klassiker Auslegen, Bd. 5).

¹¹ *Leviathan* II, 26, p. 183. “And first it is manifest, that Law in generall, is not Counsell, but Command”; versão portuguesa, p. 165.

como ordem e as normas jurídicas como mandados, ou seja, não há comando sem alguém que ordena e tampouco há quem ordene sem visar a obter de outrem um comportamento intencionalmente desejado. Para Austin, “um comando distingue-se de outras significações do desejo não pelo estilo no qual o desejo está vazado, mas pelo poder e o propósito da parte que ordena para cominar uma pena ou um castigo no caso em que o desejo for descumprido”¹². Enquanto ordem, o comando perfaz um uso diretivo da linguagem – e não constitui mera externalização de desejos – e é passível de execução, ameaçando o destinatário infrator com um desprazer dosado de acordo com as circunstâncias. Caracterizados pela superioridade do emissor¹³, aos comandos é coexistente, segundo Austin, o “poder de infligir a outrem danos ou perdas e forçá-los, pelo temor ante esses males, a adequarem sua conduta a nossos desejos”¹⁴.

Cotejado com a teoria imperativo-sancionadora de Austin, o absolutismo estatal hobbesiano perde a aura despótico-tirânica. O teórico político inglês não considera vinculante a lei positiva pelo fato de que sua observância pode ser forçada pelo emissor do comando legal. O poder vinculante do direito positivo não chega a ser, em Hobbes, uma função de exequiabilidade das leis estatais. Diferentemente do que ocorre com a doutrina imperativa do uso diretivo da linguagem, de linhagem austiniana, a teoria hobbesiana do poder supremo e ilimitado do soberano político está ancorada sobre a concessão de poderes e a especificação de competências. O absolutismo político de Hobbes se caracteriza pela distância semântica entre a obrigatoriedade das leis estatais e a força

¹² Austin, John. *The province of jurisprudence determined*. Ed. by W. Rumble. Cambridge: University Press, 1995, p. 2. “A command is distinguished from other significations of desire, not by the style in which the desire is signified, but by the power and the purpose of the party commanding to inflict an evil or pain in case the desire be disregarded ...”.

¹³ *Ibidem*, p. 29. “Laws and other commands are said to proceed from *superiors*, and to bind or oblige *inferiors*”.

¹⁴ *Ibidem*, p. 30. “Power of affecting others with evil or pain, and of forcing them, through fear of that evil, to fashion their conduct to one’s wishes”.

necessária para sua execução. Às conseqüências juspositivistas da soberania absoluta, de feição hobbesiana, antecede o esforço titânico do teórico político inglês para lastrear o soberano com uma consistente teoria de autoridade. A racionalidade contratualista hobbesiana desqualifica, por um lado, a concepção da inerência imperativa do ser das coisas e, por outro, denega a imperatividade intrínseca das leis positivas divinas.

Possivelmente é Hegel quem melhor desentende o absolutismo hobbesiano quando recompõe a liberdade jusnaturalista do direito moderno com as noções substanciais da lei e da justiça¹⁵. O espírito inovador do teórico político inglês situa-se num plano programático subestimado pelo dialético. Hobbes contraria a clássica relação entre homem e pólis, mas não a anula senão que a recompõe. Na carta dedicatória ao *De corpore*, Hobbes se auto-avalia como Galileu da *philosophia civilis*. A conjugação entre matemática e física significa, para Hobbes, uma *res novitia*, graças a Galileu que iniciou a *aetas physicae* (idade da física). Para o teórico político inglês, mais recente do que a física é, porém, a filosofia política. Na verdade, constata Hobbes, “ela não é mais velha do que o livro que tenho escrito – *Do cidadão*”¹⁶. O caráter cientificista da obra política de Hobbes tem menos a ver com uma suposta reação dogmático-naturalista ao ceticismo da época do que com o abandono da retórica humanista em torno da *scientia civilis*. Para compreender a visão hobbesiana da filosofia civil, garante Skinner, “é preciso que a vejamos como moldada, em grande parte, como alternativa a essas ortodoxias humanistas vigentes, e como uma tentativa de substituí-las por uma teoria da política pautada em premissas autenticamente científicas”¹⁷.

¹⁵ Cf. Adam, Armin. *Despotie der Vernunft*. Hobbes, Rousseau, Kant, Hegel. Freiburg/München: Verlag K. Alber, 1999.

¹⁶ *De corpore* (Dedicatória de 1655) “Sed philosophia civilis multo adhuc magis; ut quae antiquior non sit ... libro quem *De Cive* ipse scripsi”; versão inglesa, p. 3.

¹⁷ Skinner. *Reason and rhetoric in the philosophy of Hobbes*. Cambridge: University Press, 1996, p. 299. “To understand his own vision of civil philosophy, we need to see it as framed in large part as an alternative to these prevailing

O absolutismo hobbesiano se distingue do direito natural abstrato pela sustentação contratual da instância política suprema, e do positivismo jurídico pela teoria autorizadora do poder soberano. Por um lado, não existem deveres no universo semântico do jusnaturalista Hobbes. Toda obrigação é voluntária e auto-referencial. Por outro lado, não são as regras do direito positivo que autorizam o soberano a vincular a conduta dos cidadãos, mas sim o experimento mental da vinculação contratualista.

As oscilações da ciência civil hobbesiana refletem o modo peculiar como a doutrina política de Aristóteles troca de lugar ao longo da trajetória intelectual do teórico político inglês. Quando poder-se-ia supor que, devido às pretensões científico-inovadoras do “Galileu político”, Aristóteles estivesse sendo contradito frontalmente, Hobbes continua fazendo a corte ao Estagirita. À época em que está convencido de que a nova ciência política principia com o *De cive*, o autor encontra-se em companhia do pensador grego, honrando a cidadania como princípio da participação política e o governo democrático como expressão fidedigna da clássica equivalência entre liberdade cidadã e democracia popular. Hobbes está convencido de que liberdade não tolera sujeição e, como esperança comum dos homens, manifesta-se pela participação nos negócios do governo. E acrescenta: “(E) isto não pode ser feito senão em um estado democrático popular”¹⁸. A afirmação adquire relevância especial à luz da revisão feita por Hobbes da *Retórica* do filósofo grego. No momento em que se auto-intitula como mentor de uma nova ciência civil, Hobbes recua mais uma vez ao pai do Ocidente e assegura: “E Aristóteles diz bem no livro 6, capítulo 2, da sua *Política: O fundamento ou a intenção duma democracia é a liberdade*; e confirma-o nestas palavras: *de fato, diz-se comumente que ninguém pode ter a liberdade*

humanist orthodoxies, and as an attempt to replace them with a theory of politics based on authentically scientific premises”; versão portuguesa, p. 402.

¹⁸ *Elements* II, 8, 3, p. 170. “And that can be no where but in the popular state, or democracy”; versão portuguesa, p. 215.

partilhada, a não ser numa democracia popular”¹⁹. Aproximadamente dez anos depois, o equivalente em inglês ao termo latino *civis* (cidadão) desaparece de sua obra e é substituído pelo designativo *subject* (súdito).

À primeira vista, tal substituição sinaliza o caráter totalitário da concepção político-estatal hobbesiana. Na verdade, ela perfaz a quintessência da modernidade filosófica no teórico político inglês, ou seja, o binômio *súdito-Leviatã* configura em Hobbes o que B. Constant denomina “la liberté des modernes”²⁰. Como súditos incondicionalmente submissos ao Estado, os cidadãos hobbesianos de outrora contam agora, como súditos, com o manto da *obscurité*,²¹ sob o qual podem fruir livremente a privacidade da vida, protegidos não apenas das ingerências do soberano, mas livres também dos olhares de seus semelhantes. As chamadas liberdades negativas hobbesianas não equivalem nem a direitos fundamentais defensivos, embutidos nas constituições liberais, nem se identificam com a liberdade restritiva do liberalismo anti-hobbesiano de índole lockiana. Nada mais estranho a Hobbes do que a idéia segundo a qual os súditos dever-se-iam poder defender-se contra a suposta excessiva presença do Estado em suas vidas. Ao contrário, a obediência absoluta os súditos não devem ao Estado, mas uns aos outros entre si.

Um Estado incapaz de garantir a convivência pacífica desobriga automaticamente seus súditos do compromisso da obediência²². O contratualismo hobbesiano não visa a habilitar os homens a participarem da atuação do Estado e, muito menos, objetiva submeter a vida privada à vontade geral da coletividade. O contrato político hobbesiano assegura ao indivíduo a busca constante da satisfação, o usufruto dos prazeres e as benesses da prosperidade, à revelia de qualquer existência virtuosa, de extração

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Constant, Benjamin. De la liberté des Anciens, comparée à celles des Modernes. In: Gauchet, Marcel (ed.) *De la liberté chez les modernes*. Paris: Pleiade, 1980, p. 509.

²¹ Ibidem, p. 421.

²² *Leviathan* II, 21, p. 153; versão portuguesa, p. 139.

aristotélica, por parte dos subordinados. Comparada à liberdade dos antigos – toda ela voltada para a participação na vida pública – a liberdade civil hobbesiana se caracteriza pela indiferença dos súditos perante o Estado, correspondida por parte do Leviatã pelo silêncio das leis²³. O minimalismo rigorosamente absolutista tem por aliado, em Hobbes, o mais permissivo liberalismo dos tempos modernos e faz do teórico político inglês o belzebu da Modernidade.²⁴

Democracia e contrato de autorização

A substituição do cidadão pelo súdito, no *Leviatã*, corre paralela à mais incisiva crítica da doutrina política de Aristóteles. Depois de observar que a questão acerca do melhor homem não pode ser decidida no estado de natureza e constatar que a desigualdade existente entre os homens resulta da introdução das leis civis, o teórico político inglês escreve:

Bem sei que *Aristóteles*, no livro primeiro de sua *Política*, como fundamento de sua doutrina, afirma que por natureza alguns homens têm mais capacidade para mandar, querendo com isso referir-se aos mais sábios (entre os quais se incluía a si próprio, devido a sua filosofia), e outros têm mais a capacidade para servir (referindo-se com isso aos que tinham corpos fortes, mas não eram filósofos como ele)²⁵.

Hobbes insiste que constitui um atentado à razão e é contrário à experiência admitir que o senhor e o servo tenham algo a ver com os diferentes graus de inteligência, “pois poucos há tão insensatos que não prefiram governar-se a si mesmos a ser

²³ *Leviathan* II, 21, p. 152. “As for other Liberties, they depend on the Silence of the Law. In cases where the Sovereign has prescribed no rule, there the Subject hath the Liberty to do, or forbear, according to his own discretion”; versão portuguesa, p. 138.

²⁴ Tuck, Richard. *Hobbes*. Oxford: University Press, 1989, p. 141-147.

²⁵ *Leviathan* I, 16, p. 107. “I know that *Aristotle* in the first booke of his *Politiques*, for a foundation of his doctrine, maketh men by Nature, some more worthy to Command, meaning the wiser sort (such as he thought himselfe to be for his Philosophy;) others to Serve, (meaning those that had strong bodies, but were not Philosophers as he;)”; versão portuguesa, p. 95.

governados por outros”²⁶. Sustentada pelo *status naturalis* da humanidade, a afirmação é tão pouco empírica quanto o estado de natureza hobbesiano é historicamente localizável. Como pedra angular e premissa maior da concepção moderna de Estado, a igualdade natural dos seres humanos decide acerca da proximidade e distância entre o filósofo político grego e o teórico político inglês.

A doutrina do estado natural impede que Hobbes identifique a *societas civilis* como realidade social anterior a qualquer senhorio político. Já nos *Elementos*, a comunidade política aparece como uma criação do nada²⁷, de modo que povo, cidadania e mando político são concebidos como produtos simultâneos do engenho contratual humano. À sombra de Aristóteles, a fundação hobbesiana do estágio civil do homem coincide, inicialmente, com a democracia. A multidão é transformada em povo e atua soberana como poder constituinte²⁸. Cronológica e logicamente anterior à monarquia e à aristocracia, o contrato originário resulta sem quaisquer mediações na forma democrática cidadina. Hobbes escreve: “A primeira destas três formas, na ordem do tempo, é a democracia, e tem que ser assim por necessidade, pois a aristocracia e a monarquia requerem a nomeação de pessoas sobre as quais se esteja de acordo”²⁹. A forma de governo aristocrática e monárquica supõe, para Hobbes, a vontade soberana do povo, e nenhuma delas tem prioridade sobre a democracia; pelo contrário, ambas devem sua constituição a decisões majoritárias da assembléia popular constituída em pessoa jurídica por vínculo contratual. “A democracia gera”, afirma Hobbes, “a instituição duma monarquia

²⁶ Ibidem. “For there are very few so foolish, that had not rather governe themselves, than be governed by others”.

²⁷ *Elements* II, 1,1, p. 108. “... there be two ways of erecting a body politic; one by arbitrary institution of many men assembled together, which is like a creation out of nothing by human wit”; versão portuguesa, p. 144.

²⁸ Herb, Karlfriedrich. *Bürgerliche Freiheit*. Politische Philosophie von Hobbes bis Constant. Freiburg/München: Verlag K. Alber, 1999, p. 94.

²⁹ *Elements* II, 2,1, p. 118. “The first in order of time of these three sorts is democracy, and it must be so of necessity, because an aristocracy and a monarchy, require nomination of persons agreed upon”; versão portuguesa, p. 155.

da mesma maneira que geraria a instituição da aristocracia, quer dizer, por uma decisão do povo soberano de repassar a soberania a um homem nomeado e aprovado pela pluralidade dos votos”³⁰.

Ressalta à vista o senso rousseauiano de democracia nos primórdios da ciência civil hobbesiana. Para o teórico político inglês, o povo que não se tenha autodissolvido, ao escolher um rei por toda vida, é sempre soberano “e o rei não é senão um ministro que exerce esta inteira soberania”³¹, de modo que após a morte do rei, o povo reunido não tem que constituir uma nova autoridade, mas a antiga que tinham por fazer, “pois eles permaneceram o soberano o tempo todo”³². E ainda mais, continua Hobbes, “mesmo se, elegendo-se um rei por toda a vida, ... o povo pode não obstante, se vê uma razão para o fazer, retirá-lo antes da hora”. Isso tudo é tão verdadeiro, para Hobbes, porque “os cargos que implicam zelo e muita atenção são repassados como fardos (*onera*) àqueles que os ocupam, razão por que retirá-los não é injustiça senão favor”³³. À luz do experimento rousseauiano de consolidar o contrato social como lei permanente da *volonté générale*, a percepção hobbesiana do mecanismo democrático se confronta com a bifurcação política que caracteriza o surgimento da Modernidade. Rousseau vê no repasse da soberania popular a uma vontade particular o infanticídio democrático, ao passo que Hobbes visualiza o futuro da soberania na transferência da soberania popular a uma representação governamental.

³⁰ Ibidem II, 2, 9, p. 121-122. “Out of the same democracy, the institution of a political monarch proceedeth in the same manner, as did the institution of the aristocracy (viz.) by a decree of the sovereign people, to pass the sovereignty to one man named, and approved by plurality of suffrage”; versão portuguesa, p. 158-159.

³¹ Ibidem. “... and the king a minister thereof only, but so, as to put the whole sovereignty in execution”.

³² Ibidem. “For they were the sovereign all the time ...”.

³³ Ibidem, p. 122-123. “And farther, though in the election of a king for his life ... yet if they see cause, they may recall the same before the time ...; inasmuch as offices that require labor und care, are understood to pass from him that giveth them as *onera*, burthens, to them that have them; the recalling whereof are therefore not injury, but favour”.

Para ambos os autores é comum o pressuposto de que o domínio democrático constitui-se necessariamente num poder não representativo de todos, exercido direta e imediatamente por todos. Enquanto Hobbes tem por referência as armações democrático-cidadinas da Antigüidade, Rousseau toma por objeto democrático o contrato social pelo qual “cada um, unindo-se a todos, só obedece contudo a si mesmo, permanecendo assim tão livre quanto antes. Esse é o problema fundamental cuja solução o contrato social oferece”³⁴.

A doutrina hobbesiana da soberania absoluta não descarta em princípio a democracia como o pior regime e nem postula em tese a monarquia como o melhor estado de governo. Para o absolutista político Hobbes, o estado civil é a única premissa inescusável para o exercício da soberania. Tal estado civil resulta de um contrato de união da multidão, celebrado entre si pelos futuros súditos, do qual um titular da soberania não pode logicamente fazer parte, estabelecido que será pelo povo reunido em união civil. A matriz democrática, lógica e cronologicamente atribuída por Hobbes ao instante do *pactum unionis*, não predefine nenhuma das três espécies de governo aventadas pelo teórico político inglês. As razões aduzidas para preterir a democracia como forma institucional de governo são de conveniência histórico-política.

Reportado às antigas cidades, Hobbes destaca como inconveniente a distância que separa os indivíduos das assembleias populares, o cansaço resultante da freqüência de reuniões, bem como a negligência econômica para com as respectivas famílias, advinda do estado mais ou menos permanente de deliberação política. Hobbes argumenta: “Nas assembleias tão numerosas como estas devem ser, onde cada um pode tomar parte como lhe agrada, não há meios de deliberar e de aconselhar, a não ser por longos

³⁴ Rousseau, Jean-J. *Du contrat social; ou, principes du droit politique*. In: *Oeuvres complètes* III. Paris: Gallimard, 1964, p. 360; versão portuguesa, p. 38.

discursos complicados, por meio dos quais cada um pode mais ou menos esperar que incline e interesse a assembléia a seu favor”³⁵.

Com base nessas observações pontuais, o absolutista doutrinário generaliza o fato de que em todas as democracias, ainda que o direito da soberania caiba à assembléia, “é sempre um homem ou um pequeno número de particulares que fazem uso desse direito”, de modo que “este homem ou este pequeno número de homens devem necessariamente seduzir o conjunto”, com o resultado de que “a democracia, na verdade, não é nada mais do que uma aristocracia de oradores, interrompida vez por outra pela monarquia temporária de um orador”³⁶. Avançando de inconveniência em inconveniência, o final da argumentação localiza a forma democrática da soberania popular num beco sem saída,³⁷ o que equivale a uma redução ao absurdo. No caso em que o povo, reunido em união civil, faça de algum dos seus um rei, com a intenção de preservar a sua soberania, é inutilmente que a preservou – raciocina Hobbes – se o povo “não preserva o poder de reunir-se em tempos e lugares comuns e escolhidos”, e conclui apodítico: “[P]orque ninguém é obrigado a obedecer aos decretos e decisões daqueles que se reúnem sem autoridade soberana”³⁸.

³⁵ *Elements* II, 2, 5, p. 120. “For in such great assemblies as those must be, whereinto every man may enter at his pleasure, there is no means any ways to deliberate and give counsel what to do, but by long and set orations; whereby to every man there is more or less hope given, to incline and sway the assembly to their own ends”; versão portuguesa, p. 157.

³⁶ *Ibidem*, p. 120-121. “In a multitude of speakers therefore, where always, either one is eminent alone, or a few being equal amongst themselves, are eminent above the rest, that one or few must of necessity sway the whole; insomuch, that a democracy, in effect, is no more than an aristocracy of orators, interrupted somestimes with the temporary monarchy of one orator”; versão portuguesa, p. 157-158.

³⁷ Cf. Maluschke, Günther. A soberania popular: enigma não-resolvido da democracia. *Philósophos*. (Goiânia), v. 5, n. 1, 2000, p. 62-80.

³⁸ *Elements* II, 2, 9, p. 123. “... the reservation of their sovereignty is of no effect, inasmuch as no man is bound to stand to the decrees and determinations of those that assemble themselves without the sovereign authority”; versão portuguesa, p. 159-160.

A figura jurídica da autorização, Hobbes a usa pela primeira vez no *Leviatã*, reportado ao cenário teatral. Assim como nos palcos de teatro pessoas representam outras pessoas, no plano do direito uma pessoa pode ser representada por outra. De acordo com Hobbes, a primeira é chamada de pessoa física, a segunda de pessoa artificial ou fictícia, de acordo com a atribuição que fazemos de suas ações. À diferença do teatro, na esfera jurídica é necessário que àquele, ao qual atribuímos palavras e ações de outrem, tenha antes aceito que sejam consideradas como suas. Quando isso ocorre, o primeiro constitui o representado, denominado também ator, e o segundo é o representante, chamado também ator. “Quanto às pessoas artificiais”, escreve Hobbes, em certos casos algumas de suas palavras e ações *pertencem* àqueles a quem representam. Nesses casos a pessoa é o *ator*, e aquele a quem pertencem suas palavras e ações é o *AUTOR*, caso este em que o ator age por autoridade”³⁹. Em consonância com a terminologia usada, Hobbes equipara o direito de alguém às coisas com seu direito de ter palavras e ações alheias para si. Hobbes argumenta: “Porque aquele a quem *pertencem* bens e posses é chamado *proprietário*, em latim *Dominus*, e em grego *Kyrios*; quando se trata de ações é chamado ator. E tal como o direito de posse se chama domínio, assim também o direito de fazer qualquer ação se chama *autoridade*”⁴⁰. Por autoridade Hobbes entende fazer qualquer coisa cujo direito de fazer provém daquele a quem pertence o direito de fazê-la.

Vistos a partir do representante que age com autoridade, os direitos do representado estão à disposição de ambos, da pessoa artificial não menos do que da pessoa física. Tanto o ator do direito quanto o ator de direito podem dispor dos direitos. Graças à

³⁹ *Leviathan* I, 16, p. 112. “Of Persons Artificiall, some have their words and actions *Owned* by those whom they represent. And then the Person is the *Actor*; and he that owneth his words and actions, is the *AUTHOR*: In which case the Actor acteth by Authority”; versão portuguesa, p. 100.

⁴⁰ *Ibidem*. “For that which in speaking of goods and possessions, is called na *Owner*, and in latine *Dominus*, in Greeke *Κύριος* speaking of Actions, is called an Author. And as the Right of possession, is called Dominion; so the Right of doing any Action, is called *AUTHORITY* ...”.

autorização, nem uma pessoa é substituída por outra e tampouco os direitos às coisas de uma pessoa passam *ipso facto* a serem coisas da outra pessoa. O que ocorre, estabelecida a representação, é que o ator está em condição de dispor, em relação a terceiros, sobre os direitos do autor de modo como antes da autorização somente ele o fazia e, depois da autorização, o pode fazer lado a lado com o ator que o representa com autoridade. Enquanto o representante não dispõe sobre os bens a favor de terceiros, o representado continua sendo o único titular desses direitos. A autorização não equivale, para Hobbes, à renúncia de direitos ou ao estabelecimento do pátrio poder por parte do ator. O teórico político inglês desconhece a figura do autonegócio, vale dizer, não habilita o representante a contrair uma obrigação para consigo mesmo com os direitos do representado, mas está limitado ao poder de obrigá-lo perante terceiros como autoridade de direito. Hobbes explicita:

De onde se segue que, quando o ator faz um pacto por autoridade, obriga através disso o autor, e não menos do que se este mesmo o fizesse, nem fica menos sujeito a todas as conseqüências do mesmo. Portanto tudo o que ... se disse sobre a natureza dos pactos entre os homens em sua capacidade natural, é válido também para os que são feitos por seus atores, representantes ou procuradores, que possuem autoridade para tal dentro dos limites de sua comissão, mas não além disso⁴¹.

A criação do Estado perfaz, no *Leviatã*, um contrato de autorização dos chamados autores dos direitos em favor de um homem ou assembléia de homens. Para Hobbes, a única maneira de entender a unidade de uma multidão é graças à representação da mesma constituída numa pessoa por aqueles que compõem a multidão, “porque é a *unidade* do representante”, diz Hobbes, “e não a *unidade* do representado, que faz que a pessoa seja *una*”⁴². Essa pessoa contém a essência do Estado, a qual Hobbes define como sendo “*uma pessoa de cujos atos uma grande multidão,*

⁴¹ Ibidem.

⁴² *Leviathan* I, 16, p. 114. “For it is the *Unity* of the Representer, not the *Unity* of the Represented, that maketh the Person *One*”; versão portuguesa, p. 102.

*mediante pactos recíprocos uns com os outros, foi instituída por cada um como autor ...*⁴³.

Diferentemente do que acontece em textos anteriores, a passagem do estado natural para o estado civil ocorre, no *Leviatã*, exclusivamente pela constituição da autoridade com os recursos da autorização, isto é, sem exigência à renúncia automática de direitos por parte dos contratantes. O nome de Estado merece, segundo Hobbes, a referência instituída por uma multidão de homens ao concordarem e se unirem, *cada um com cada um dos outros*, que a qualquer *homem* ou *assembléia de homens* “a quem seja atribuída pela maioria o *direito de representar* a pessoa de todos eles (ou seja, de ser seu *representante*), todos sem exceção ... deverão *autorizar* todos os atos e juízos desse homem ou assembléia de homens, tal como se fossem seus próprios atos e decisões”⁴⁴.

A constituição da autoridade estatal – via autorização incondicional – não anula, esvazia ou suprassume por si só a titularidade jusnaturalista dos contratantes como seres humanos nascidos com direitos. Para o teórico político inglês, inexistente mundo afora um Estado que tenha regulado todas as ações e palavras dos homens. Tal empreendimento é, escreve Hobbes, “uma coisa impossível, com a conseqüência de que em todas as espécies de ações não previstas pelas leis, os homens têm a liberdade de fazer o que as razões de cada um sugerirem como o mais favorável a seu interesse”⁴⁵. O teórico político inglês infere a situação de súditos sob soberania absoluta da fórmula autorizadora que estabelece o Estado, insistindo: “Novamente, o consentimento de um súdito ao

⁴³ Ibidem II, 17, p. 121. “And in him consisteth the Essence of the Commonwealth; which (to define it,) is *One Person, of whose Acts a great Multitude, by mutuall Covenants one with another, have made themselves every one the Author ...*”; versão portuguesa, p. 110.

⁴⁴ Ibidem II, 18, p. 121. “... that to whatsoever *Man, or Assembly of Men*, shall be given by the major part, the *Right to Present* the Person of them all (that is to say, to be their *Representative*;) every one ... shall *Authorise* all the Actions and Judgements, of that *Man, or Assembly of men*, in the same manner, as if they were his own ...”; versão portuguesa, p. 111.

⁴⁵ Ibidem II, 21, p. 147; versão portuguesa, p. 134.

poder soberano está contido nas palavras *eu autorizo, ou assumo como minhas, todas as suas ações*, nas quais não há qualquer espécie de restrição à sua antiga liberdade natural”⁴⁶. Também a obra póstuma, o *Diálogo*, atesta que o representado continua na posse do mesmo poder cujo exercício, em seu nome e sob a sua autoridade, confia ao representante, contrariamente àquele que, ao transferir seu poder sobre algo a algum outro, fica privado desse poder⁴⁷.

Por mais relevantes que sejam as diferenças entre os dois modelos da constituição estatal, ambos resultam na concepção hobbesiana de soberania absoluta. No primeiro caso, os homens renunciam entre si, pelo pacto de união, a favor de um terceiro ao direito de resistência. Beneficiário dessa união civil é o soberano não-partícipe do contrato de desistência, destinatário único que é da soma de direitos liberados por todos e por cada um em relação aos demais. O *pactum unionis* equivale a um *pactum subjectionis*, ou seja, o futuro súdito somente poderá contar com direitos que lhe forem devolvidos pelo Estado. Embora no segundo modelo o soberano tampouco seja parceiro contratual e todas as suas ações devam ser reconhecidas como próprias por cada um dos autores do pacto, a autorização não implica a renúncia automática dos direitos dos representados em favor do representante soberano. Por não fazer parte do contrato, o representante-ator não pode, igual ao soberano no primeiro modelo, praticar injustiça a qualquer um dos súditos, mas isso não significa que a autorização do segundo modelo torne sua autoridade mais absoluta do que ela é pela renúncia incondicional em virtude da união civil primordial⁴⁸.

⁴⁶ Ibidem, p. 151; versão portuguesa, p. 137.

⁴⁷ *Dialogue*, p. 52. “He that transferreth his power, hath deprived himself of it: but he that committeth it to another to be exercised in his name and under him, is still in the possession of the same power”; versão portuguesa, p. 65.

⁴⁸ Cf. Gauthier, David. *The logic of Leviathan*. The moral and political theory of Thomas Hobbes. Oxford: Clarendon Press, 1969, p. 125-127 e 149; Dix, Bruno. *Lebensgefährdung und Verpflichtung bei Hobbes*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1994, p. 35-40. Outra opinião: Hampton, Jean. *Hobbes and the social*

Ambos os modelos não prevêm prazos ou contêm cláusulas de rescisão e têm em comum a desistência do autogoverno por parte dos cidadãos⁴⁹.

A diferença do segundo modelo para o primeiro consiste no abandono da etapa democrática intermediária entre o *status civilis* e as diferentes formas de governo. Para Hobbes, o conceito da representação política, ausente no primeiro modelo, não é menos incompatível com a soberania popular do que para Rousseau. Com o modelo da autorização irrestrita, a concepção hobbesiana de soberania perde a contigüidade democrática originária. A soberania passa a ser concebida como consequência da representação, quer dizer, “a unidade do Estado não é mais concebível fora da representação”⁵⁰, razão pela qual o teórico político inglês relega a democracia devido à representação e Rousseau rejeita a última em nome da democracia.

O encaminhamento dado por Hobbes à incompatibilidade entre representação e democracia inverte a lógica rousseauiana da vontade geral. O teórico político inglês acaba privilegiando a monarquia, entre outras razões, porque entende que nela o interesse pessoal é idêntico ao interesse público e, enquanto tal, as paixões do monarca promovem necessariamente o bem da coletividade. “A riqueza, o poder e a honra de um monarca”, escreve Hobbes, “provêm unicamente da riqueza, da força e da reputação de seus súditos”, de modo que não pode ser do seu interesse que os súditos sejam pobres, desprezíveis ou fracos por carência ou dissensão. “Ao passo que numa democracia ou numa aristocracia”, conclui Hobbes, “a prosperidade pública contribui menos para a fortuna pessoal de alguém que seja corrupto ou ambicioso do que, muitas vezes, uma

contract tradition. Cambridge/London: Cambridge University Press, 1986, p. 126-127.

⁴⁹ Kersting, Wolfgang. Vertrag, Souveränität, Repräsentation. Zu den Kapiteln 17 bis 22 des *Leviathan*. In: *Thomas Hobbes – Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates*. Hrsg. von W. Kersting. Berlin: Akademie Verlag, 1996 (Klassiker Auslegen, Bd. 5), p. 221.

⁵⁰ Herb. Op. cit., p. 101.

decisão pérfida, uma ação traiçoeira ou uma guerra civil”⁵¹. Contra tal raciocínio Rousseau profere um veredicto contundente, ao escrever:

Os melhores reis querem ser maus, caso lhes agrade, sem deixar de ser os senhores. Será grato a um pregador político dizer-lhes que, sendo sua força a do povo, seu maior interesse estará em ser o povo florescente, numeroso, temível; eles sabem muito bem que isso não é verdade. O seu interesse pessoal estará principalmente em ser o povo fraco, miserável, e nunca possa oferecer-lhes resistência⁵².

Avaliado pela posteridade, ambas as posições se condicionam mutuamente. O estado democrático de direito é inconcebível sem representação política e inviável sem soberania popular.

Hobbes e a tradição político-aristotélica

A tese de que Hobbes é o fundador do direito natural moderno é unilateral. A concepção hobbesiana de lei natural continua caudatária do direito pré-moderno e de seus pressupostos metafísicos. A articulação entre direito natural objetivo e subjetivo segue as pegadas do nominalismo ockhamiano⁵³. Novo é o conceito polar de direito, fincado na *voluntas* corpórea do homem. Com sua noção jusnaturalista de direito, isento de qualquer vinculação constitucional, Hobbes abala a tríade medieval de *lex, ius e potestas* e lança as bases das teorias políticas e jurídicas modernas⁵⁴.

⁵¹ *Leviathan* II, 19, p. 131. “The riches, power, and honour of a Monarch arise onely from the riches, strength and reputation of his Subjects ... Whereas in a Democracy, or Aristocracy, the publique prosperity conferres not so much to the private fortune of one that is corrupt, or ambitious, as doth many times a perfidious advice, a treacherous action, or a Civil warre”; versão portuguesa, p. 119.

⁵² ROUSSEAU, Jean-J. *Du contrat social; ou, principes du droit politique*. In: Op. cit., p. 409; versão portuguesa, p. 95. Cf. Cell & MacAdam. *Rousseau's response to Hobbes*. New York: P.Lang, 1988.

⁵³ Cf. Tuck, Richard. *Hobbes*. Oxford: University Press, 1989, p. 136.

⁵⁴ Zarka, Yves Ch. *Hobbes et la pensée politique moderne*. Paris: Presses universitaires de France, 1995.

A tradição do direito natural, o político teórico inglês não a assume senão como designativo. Vertido em direito exclusivo de indivíduos, o direito natural clássico torna-se desconexo, destituído que fica do tradicional fim político maior, chamado de soberano bem. Como critério primevo e absoluto vale, para Hobbes, “um preceito ou regra geral da razão”, de acordo com o qual “... *tudo 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*”⁵⁵. Concebida desatrelada da pólis, a naturalidade racional e física do homem constitui, ao mesmo tempo, o suporte da lei e do direito. A primeira parte do preceito ou da regra geral e encerra, em Hobbes, “a lei primeira e fundamental de natureza, isto é, *procurar a paz, e segui-la*”, e a segunda parte contém “a suma do direito de natureza, isto é, *por todos os meios que pudermos, defendermo-nos a nós mesmos*”⁵⁶.

A redução dos objetivos da atividade humana à sobrevivência individual exige redefinição do *telos* político maior, adequando-o à consecução de fins imediatos e à objetivação de eventuais empreendimentos coletivos. Os componentes da redefinição hobbesiana do direito natural resultam da aplicação da regra tradicional *definitio fit per genus proximum et differentia specifica*. Enquanto a liberdade natural constitui o gênero no qual o direito natural é enquadrado, a autopreservação perfaz a diferença específica, habilitando o homem ao uso de todos os meios julgados apropriados para manter-se vivo. Ambas, liberdade e autopreservação, têm por referência única os indivíduos empíricos. “Pela palavra *direito*”, escreve Hobbes, “nada mais se significa do que aquela liberdade que todo homem possui para utilizar suas

⁵⁵ *Leviathan* I, 14, p. 91. “And consequently it is a precept, or generall rule of Reason, *That every man, ought to endeavour Peace, as farre as he has hope of obtaining it; and when he cannot obtain it, that he may seek, and use, all helps, and advantages of Warre*”; versão portuguesa, p. 82.

⁵⁶ *Ibidem*.

faculdades naturais em conformidade com a reta razão”⁵⁷. A individuação física e a individuação jurídica do ser humano são, para Hobbes, indistinguíveis por origem e finalidade. “Por conseguinte, a primeira fundação do direito natural consiste em que todo homem, na medida de suas forças, se empenhe em proteger sua vida e seus membros”⁵⁸, ou na versão do *Leviatã*, “para a preservação de sua própria natureza”⁵⁹.

Encarado do ponto de vista da tradição – onde a lei natural remete a uma comunidade política cujos costumes e instituições mantêm-se fora do raio de ação dos indivíduos – as definições hobbesianas do direito natural promovem uma nadificação teleológica. O argumento equivale a dizer que, devido à perda dos fins políticos naturais, a modernidade política nasce de todo desprovida de fins e objetivo, de sorte que à atividade política restaria, como única e exclusiva referência, a existência biológica dos seres humanos, sujeita aos imperativos da manutenção nua e crua da vida e condenada a técnicas de sobrevivência postas a serviço de indivíduos carentes de rumo e morada ontológica.

Tal recepção do binômio *individualismo/absolutismo* obedece a uma estratégia de terra arrasada em relação ao fundamento do direito natural hobbesiano, ignorando a repetida distinção de Hobbes entre *vivere* e *bene vivere*, assim como entre *esse* e *bene esse*⁶⁰. Quando o teórico político inglês declara que “todo homem, por necessidade natural, empenha-se por defender

⁵⁷ *De cive* I, 7. “Neque enim *Iuris* nomine aliud significatur, quam libertas quam quisque habet facultatibus naturalibus secundum rectam rationem utendi”; versão inglesa, p. 70; versão portuguesa, p. 35.

⁵⁸ *Ibidem*. “Itaque *Iuris* naturalis fundamentum primum est, ut *quisque vitam & membra sua quantum potest tueatur*”.

⁵⁹ *Leviathan* I, 14, p. 91. “... for the preservation of his own Nature”; versão portuguesa, p. 82.

⁶⁰ Cf. *De homine* 11, 6, onde *sua cuique conservatio* equivale a *sibi bene esse*, e, *De cive* XVII, 12, onde se distingue *vivere* de *bene vivere*; versões inglesas, respectivamente, p. 48 e 194.

seu corpo e as coisas que julga necessárias para protegê-lo”⁶¹, ele não apenas está-se referindo ao *status quo* biológico, mas sim à segurança da vida no futuro (*securitatem futuri temporis*)⁶². Com isso, o conceito de *conservação*, à primeira vista estático e reducionista, adquire a dinâmica do auto-incremento civilizatório, englobando para além da preservação física toda gama de ingredientes relativos ao bem-estar humano.

Contrariamente à tese da inversão teleológica, que reduz a conservação àquilo que de qualquer forma é e aí está, o conceito hobbesiano de autoconservação implica uma programação metafísica entre nascimento e morte natural do ser humano, à luz da qual o indivíduo postula a melhor maneira de lidar com o seu meio e suas circunstâncias, ponderando alternativas, fazendo escolhas e consolidando o ser que se é por natureza⁶³. Longe de nadificar a dimensão teleológica, Hobbes concebe o fim do homem como modo de estar vivo, gerando continuamente acréscimos a si mesmo pela acumulação ininterrupta de poder. O *novum* dessa concepção de finalidade consiste em substituir a figura de um ente político cujo fim atualiza uma essência de ser, pela figura do vivente político que acumula poder com vistas àquilo que naturalmente lhe é dado querer. O fim que está continuamente junto a si mesmo dessubstancia o *telos* essencialista do agente político clássico, e acaba firmando uma estrutura de ação que tem no poder o derradeiro e indeclinável objeto da existência. Na obra do teórico político inglês inexistente a inversão teleológica que antecipe o finalismo apolítico supostamente intrínseco a um exemplar biológico que produz, segundo Marx, seus meios de vida e gera, conforme Nietzsche, o material do super-homem. A distância que

⁶¹ *De cive* II, 3. “Quisque enim & Corpus suum, & ea quae corpori tuendo necessaria sunt, necessitate naturae conatur defendere”; versão inglesa, p. 33; versão portuguesa, p. 46.

⁶² *De homine* 11, 6. “Cujus ut capaces esse possint, necesse est cupiant vitam, sanitatem, et utriusque, quantum fieri potest, securitatem futuri temporis”; versão inglesa, p. 48.

⁶³ Zarka. *La décision métaphysique de Hobbes*. Conditions de la politique Paris: J. Vrin, 1987.

vai do revolucionário ao profeta é incomensuravelmente menor do que a distância que separa o hábitat do homem natural do cidadão hobbesiano.

Desconsiderada a polêmica circunstancial com Descartes, o Estagirita é o único clássico da filosofia que Hobbes critica impiedosamente, mas do qual se distancia com um mal-disfarçado respeito. Comparado com Aristóteles, mesmo Platão, “the best Philosopher of the Greeks ...”⁶⁴, não recebe a mínima atenção do teórico político inglês. Skinner escreve que, ao final da vida, “Hobbes identificou sua principal realização no fato de haver criado, pela primeira vez, uma ciência objetiva da virtude, uma ciência fundamentada nas leis da natureza e, por conseguinte, no supremo imperativo moral de buscar a paz”⁶⁵. Mesmo tomando tal escopo como exemplar da ciência civil hobbesiana⁶⁶, a obsessão do teórico político inglês pela filosofia prática aristotélica afigura-se paradoxal. Em nenhuma parte do *corpus* aristotélico são desenvolvidos argumentos dos quais possa ser extraída uma teoria geral acerca das relações entre o que é justo por natureza e o que é justo segundo as leis da pólis e, muito menos, ser adquirida a idéia de que a *physis* constitui uma boa justificação para a existência do *nomos*. Pelo contrário, de inúmeras passagens da obra de Aristóteles se depreende que a natureza não presta como princípio norteador de legislação para as cidades. Isto vale sobretudo para a noção de *physei dikaion*.

Onde se lê, na *Ética nicomaquéia*, que o justo na pólis é em parte naturalmente justo e parcialmente justo por lei⁶⁷, o filósofo grego não assume o justo por natureza como fonte de sustentação

⁶⁴ *Leviathan* IV, 46, p. 461; versão portuguesa, p. 390.

⁶⁵ Skinner. Op. cit., p. 326. “Hobbes viewed his main achievement, in short, as that of having created for the first time an objective science of virtue, a science grounded on the laws of nature and hence on the paramount moral imperative of seeking peace”; versão portuguesa, p. 430.

⁶⁶ Cf. Tuck. Hobbes’s moral philosophy. In: Sorell, Tom (Ed.). *Hobbes*. Cambridge: University Press, 1996, p. 175-207.

⁶⁷ Aristóteles. *Ethica nicomachea* 1134b18-20, p. 103; versão inglesa, p. 1790; versão portuguesa, p. 91.

para o que é politicamente justo. Nem as constituições políticas fazem parte, segundo Aristóteles, daquilo que é natural, mas assentam sobre o que é legal por acordo ou conveniência. Mesmo onde escreve que há uma constituição que é a melhor por natureza e, como tal, não necessita de mudança, Aristóteles não diz que aquilo que a torna possível equivale à ordem natural do cosmo. Na *Retórica*, o filósofo da pólis dá dois exemplos para o que entende por *physei dikaion*, a saber: enterrar os mortos e não matar os vivos⁶⁸. Tais ações são justas em desconsideração ao fato de estarem ou não prescritas pelas leis da cidade. Quem a bel-prazer se omite, no primeiro caso, ou age *ad libitum*, no segundo, está praticando algo que por natureza é injusto. Mas disso não se infere que matar alguém *nomou*, portanto, amparado pelas leis da pólis possa não ser justo, ou esteja excluído que deixar alguém sem sepultura possa não estar justificado de acordo com as leis da cidade.

Aristóteles não partilha da opinião daqueles que vêem no *dikaion politikon* uma mera convenção. Ele refuta o argumento, que aparentemente legitima tal modo de pensar, a saber: coisas por natureza são imutáveis e têm em toda parte a mesma força, “como o fogo, que entre nós queima tão bem quanto na Pérsia”, ao passo que registram alterações nas coisas reconhecidas como justas. Aristóteles contesta a tese de acordo com a qual a mutabilidade é critério suficiente para estabelecer a não-naturalidade das leis do justo político, ao contrapor que o que foi dito “não é verdadeiro de modo absoluto, mas apenas em certo sentido, ou melhor, para os deuses talvez não seja verdadeiro de modo algum”, uma vez que neles não há movimento, enquanto para nós existe alguma coisa que é justo mesmo por natureza, embora esteja sob as leis do movimento, mas nem por isso deixa de ser verdadeiro que algo é por natureza e algo não é por natureza. Quanto à distinção entre o que, naquelas coisas que também podem ser de outro modo, é naturalmente justo e o que não o é, porque justo por lei e

⁶⁸ Idem. *Retórica* 1373b3-18. Ed. by J. Barnes, vol. II. Princeton: University Press, 1995, p. 2187.

convenção, Aristóteles diz que ela é por si mesma evidente, desde que admitido que um e outro justo são de igual maneira variáveis. “A mesma distinção”, assevera, “vale em todas as outras coisas: por natureza, a mão direita é a mais forte; e no entanto é possível que todos os homens venham a tornar-se ambidestros”⁶⁹.

Hobbes passa ao largo dessas considerações. Homens cujo fim consiste em serem politicamente felizes, numa vida virtuosa comum, não precisam ser forçados a agir ou a omitir-se. Eles concordam pacificamente sobre o que é necessário fazer para usufruírem da felicidade, ou se põem facilmente de acordo acerca de regras que ditam como essa necessidade tem que ser estabelecida. Com a mesma naturalidade, tais homens admitem a justificação pedagógica de neutralizar a possibilidade de alguém opor-se ao bem comum, razão por que também é natural que não concebiam uma lei segundo a qual seja necessário exigir o emprego da força com vistas à promoção do fim maior que a todos congrega na cidade. De qualquer maneira, não é com base numa lei natural que tal coerção venha a adquirir caráter legal. O direito outorgado por lei natural consiste na faculdade de cada homem vincular o outro ao fim ético que é próprio a todos por natureza. De todo inconcebível permanece a idéia segundo a qual assiste a cada homem o direito de recorrer à força em relação aos demais, tendo em vista a liberdade, própria a cada homem, de agir da maneira que melhor lhe apraz.

A crítica hobbesiana a Aristóteles não incide sobre a idéia conseqüente do filósofo grego de que a comunidade política é, como o todo em relação às partes, lógica e ontologicamente anterior às demais agregados humanos. Hobbes tampouco questiona o tipo de continuidade e descontinuidade estabelecido por Aristóteles entre a pólis e as formas comunitárias do lar e do vilarejo, cronologicamente anteriores à comunidade política soberana. A incidência crítica ocorre na concepção do fim político maior sustentado pelo Estagirita. Hobbes raciona sobre o *telos* aristotélico

⁶⁹ Idem. *Ethica nicomachea* 1134b24-34-1135a-1, p. 103-104; versão inglesa, p. 1791; versão portuguesa, p. 91.

e vê que o homem é por ele afetado enquanto há comunidade política. Aristóteles não diz que o homem é um animal político independentemente do fato de haver ou não pólis, quer dizer, indiferente à condição de o homem ser membro ou não da comunidade política. Para o filósofo grego, o homem somente é naturalmente político porque depende da cidade para ser o que é por natureza. Aristóteles não dispõe de uma conceito naturalista de *anthropos* cujo fim político lhe pudesse advir de uma vida justa e boa, alheia a um comunidade política autárquica. “E por conseguinte”, argumenta Aristóteles, “se as formas anteriores de comunidade são naturais, assim é a pólis, porque ela é o fim delas, e a natureza de uma coisa é seu fim”⁷⁰.

O termo *physei* tem um duplo significado, sendo entendido como causa e fim de um processo que vai do lar à comunidade política soberana. “A cidade,” continua Aristóteles, “é fim das sociedades precedentes, mas isto precisamente é assim porque a constituição que cada coisa é quando tem completado o seu desenvolvimento nós chamamos de natureza, seja o homem, o cavalo ou o lar, isto é, sendo o fim e o objetivo o melhor, a auto-suficiência é o fim e o melhor”⁷¹. Na medida em que a natureza é condição do desenvolvimento de todas as coisas, como por exemplo do homem, do cavalo e da casa, a pólis é condição *sine qua non* da existência do homem como ser natural, e na medida em que ela é fim último de cada coisa, como homem, cavalo ou casa bem desenvolvidos, a pólis é a auto-suficiência do homem enquanto fim do que há de naturalmente melhor. Fica manifesto, conclui Aristóteles, “que a cidade é uma criação da natureza, e o homem é, por natureza, um ser político”⁷², ou, ao inverso, se a pólis não é *physei*, o homem não se distingue por natureza dos demais seres dos quais, a exemplo de cavalos e casas, a natureza é causa e fim.

A objeção de Hobbes à teleologia aristotélica procede na medida em que, pela *physis*, o homem é tanto o fim da pólis quanto

⁷⁰ Idem *Politica* 1252 b-3032; versão inglesa, p. 1987; versão portuguesa, p. 15..

⁷¹ Ibidem 1252b-32-1253a-1.

⁷² Ibidem 1253a3.

esta é o fim do homem, pois, argumenta Aristóteles, “destruído uma vez o corpo por inteiro não haveria mais pé nem mão, à exceção de nomes, assim como podemos falar de uma mão de pedra”⁷³. É graças à natureza que a pólis é o fim do animal político – chamado de homem – e, como tal, é logicamente anterior a ele como o todo em relação às partes, e é graças à mesma natureza que o homem, chamado de animal político, é o objeto da pólis e, como tal, existe cronologicamente antes dela como organismo corpóreo.

A crítica hobbesiana não consiste em submeter a concepção da *physis* de Aristóteles ao princípio da contradição – integrando, como Hegel faz, ser e nada no devenir do grande conceito – mas em inverter a dinâmica conceitual aristotélica, raciocinando a partir de nomes que significam o nada político clássico em direção a nomes que significam o ser político moderno. Longe de constituir uma subversão, nadificação ou superação do pensamento político do Estagirita, a chamada inversão teleológica de Hobbes cria uma alternativa metafísica antinômica ao clássico fim político da tradição. O ser humano não é mais o substrato natural que faz a pólis ser por natureza, mas apenas o material de uma vontade cuja atuação, movida por um ditado da reta razão, cria o Estado. Referida à *voluntas* hobbesiana, a posição aristotélica, de acordo com a qual o que um ser tem que ser é o que ele é, não configura uma contradição, mas, sim, um simples movimento contrário ao raciocínio do pensador grego.

O ditame do fim político, Hobbes o formula da seguinte maneira; “Muito embora nada do que os mortais fazem possa ser imortal, contudo, se os homens se servissem da razão da maneira como fingem fazê-lo, podiam pelo menos evitar que seus Estados perecessem devido a males internos”⁷⁴. A novidade do *telos* político moderno está na pretensão racional de estabelecer uma ordem de convívio indiferente ao lugar, ao tempo e às circunstâncias que

⁷³ Ibidem 1253a22-22; versão inglesa, p. 1988; versão portuguesa, p. 15.

⁷⁴ *Leviathan* II, 29, p. 221. “Though nothing can be immortal, which mortals make; yet, if men had the use of reason they pretend to, their Common-wealths might be secured, at least, from perishing by internall diseases”; versão portuguesa, p. 196.

historicamente a situam, bem como no fato de ser imune a tradições éticas, científicas ou culturais anteriores ao evento da convivência civil. A razão usada como ditado dispensa uma convergência natural entre vida justa e vida boa, uma vez que propõe aos indivíduos o bem-viver de uma ordem correta de relações recíprocas. “Portanto,” raciocina Hobbes, “quando acontece serem dissolvidos [os Estados, J.N. Heck], não por violência externa, mas por desordem intestina, a causa não reside nos homens enquanto *matéria*, mas enquanto seus *obreiros* e organizadores”⁷⁵. Voltado contra Aristóteles, isso significa que o desaparecimento da pólis grega, na medida em que ocorre endogenicamente, é devido a um uso incorreto da razão ou, como Hobbes diz, não por causa do uso que os homens pretendem fazer da razão, mas devido ao uso que dela fazem.

Somente no âmbito da filosofia prática de Aristóteles tal objeção constitui uma novidade política. Caso a interdependência entre pólis, enquanto comunidade política natural, e o homem, como ser nela subsistindo naturalmente, apenas seja subvertida, anulada ou supressumida, o *novum* da ciência civil hobbesiana permanece meramente retrospectivo. O teórico político inglês estaria fingindo que faz uso da razão, ao elencar uma série de explicações para o fato de que as sociedades políticas se dissolvem ao longo da história, sem poder indicar, com a mesma razão, por que as sociedades dissolvidas algum dia foram constituídas como agregações políticas. De acordo com esse tipo de explanação *post festum*, os homens apenas sabem das razões pelas quais suas obras fracassam, mas ignoram de todo a razão pela qual subsistem. Tal é a morbidez lógica do idealismo hegeliano, cujo espírito faz de conta que retorna à natureza, quando dela em momento algum consegue sair.

Em contrapartida, e parafraseando a doutrina política do Estagirita, nada é mais distante da doutrina política hobbesiana do

⁷⁵ Ibidem. “Therefore when they come to be dissolved, not by externall violence, but intestine disorder, the fault is not in men, as they are the *Matter*; but as they are the *Makers*, and orderers of them”.

que a *ratio negativa* dos empreendimentos fracassados da espécie humana. Um indício por que Hobbes concentra toda tradição política ocidental em Aristóteles é o dado histórico elementar de que a teologia cristã recorre invariavelmente ao pensador grego quando se trata de justificar racionalmente o domínio da *civitas*. Mesmo para uma doutrina revelada como a cristã, a excelência das comunidades humanas é sublunar e ostenta um caráter telúrico inconfundível.

Para Hobbes, não obstante mortal como seus usuários, a razão da qual os homens fazem uso é consistente, assim como são acertados os procedimentos racionais que resultam no Estado, “pois, pela natureza de sua instituição” – escreve Hobbes – “[os Estados, J.N. Heck] estão destinados a viver tanto tempo quanto a humanidade, ou quanto as leis de natureza, ou quanto a própria justiça, que lhes dá vida”⁷⁶. A declaração honra Aristóteles como o pai político do Ocidente, sob a condição de que o fim metafísico seja estabelecido pelo uso correto da razão, e não por um uso incorreto dela por amor à natureza, da qual, segundo Hobbes, os homens não são senhores senão imitadores, obreiros em condições de comporem um animal artificial.

De acordo com o raciocínio hobbesiano, ao decompor o corpo biológico em suas partes, o filósofo grego está pretendendo usar a razão, mas na verdade apenas a usa como exemplo, uma vez que a decomposição do organismo humano é providenciada pela natureza, à revelia de qualquer contribuição por parte dos homens. Em contrapartida, o autômato estatal, feito pelo homem ao imitar a natureza, é um autêntico corpo político. À diferença do animal político clássico, cuja dissolução é obra da natureza, o animal político moderno – o Estado – pode ser decomposto em partes por seu criador, imitando a natureza que procede bem com tudo o que é feito por ela, seja compondo, seja decompondo. Ao mostrar que o Deus mortal tem tão pouco uma causa formal quanto o Deus

⁷⁶ Ibidem. “For by the nature of their Institution, they are designed to live, as long as Mankind, or as the Lawes of Nature, or as Justice it selfe, which gives them life”.

imortal, o teórico político inglês demonstra que a ausência de uma constituição é o pressuposto metafísico *tout court* da soberania absoluta do Estado moderno.

Conclusão

As doutrinas filosófico-políticas de Hobbes e Aristóteles remetem uma à outra na medida em que ambas invocam a natureza a seu favor. Animais aristotélicos e hobbesianos sobrevivem lado a lado. Esses têm a natureza por lei, aqueles a tomam por alvo e fim. O contraponto político-metafísico somente é resolúvel à luz do fragmento mais antigo do Ocidente, de acordo com o qual a morte é a senhora da justiça, ou seja, nada há em Anaximandro que diferencia entre o que é indefinido e aquilo que quer porque quer ser definido.

A crítica do teórico político inglês ao pensamento clássico continua pertinente enquanto o absolutismo moderno não é desconstruído metafisicamente. Em contrapartida, poderes capilares inapreensíveis teoricamente prodigalizam cidadania ateniense aos modernos como, inversamente, a tradição político-filosófica não oferece mais resistências à Modernidade no momento em que a concepção grega de *physis* está humanizada. Ambas as versões reivindicam de um dos clássicos o que o outro de melhor tem para dar. No primeiro caso, por reverência a um *bios* que Hobbes simplesmente transverte em corpo e, no segundo caso, por amor a uma atividade que em Aristóteles permanece de todo apolítica – o *trabalho*.

Referências

ADAM, Armin. *Despotie der Vernunft*. Hobbes, Rousseau, Kant, Hegel. Freiburg/München: Verlag K. Alber, 1999.

ARISTOTELES. *Ethica nicomachea*. Ed. by I. Bywater. Oxford; University Press, 1962. Edição inglesa editada por J. Barnes. Princeton: University Press, 1995. Trad. por Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991 (Col. Os Pensadores).

_____. *Politics*. Ed. by J. Barnes. Princeton: University Press, 1995.
Trad. por Mário da G. Kury. 3. ed. Brasília: Editora UnB, 1997.

_____. *Rhetoric*. Ed. by J. Barnes. Princeton: University Press, 1995.

AUSTIN, John. *The province of jurisprudence determined*. Ed. by W. Rumble. Cambridge: University Press, 1995.

BOURGEOIS, Bernard. *Le droit naturel de Hegel: commentaire. Contribution à l'étude de la genèse de la spéculation hégélienne à Iena*. Paris: J. Vrin, 1986.

BOTWINICK, Aryeh. *Hobbes and modernity*. Five exercises in political philosophical exegesis. New York/London: Lanham, 1987.

CELL & MacADAM. *Rousseau's response to Hobbes*. New York: P.Lang, 1988.

CONSTANT, Benjamin. De la liberté des Anciens, comparée à celles des Modernes. In: GAUCHET, Marcel (ed.) *De la liberté chez les modernes*. Paris: Pleiade, 1980.

DIX, Bruno. *Lebensgefährdung und Verpflichtung bei Hobbes*. Würzburg: Königshausen & Neuman, 1994 (Reihe Philosophie).

GAUCHET, Marcel. *De la liberté des modernes*. Paris: Pleiade, 1980.

GOLDSMITH, Maurice. *Hobbes's science of politics*. New York: Columbia University Press, 1966.

_____. Hobbes on law. SORELL, Tom. *Hobbes*. Cambridge: University Press, 1996 (The Series of Cambridge Companions).

HAMPTON, Jean. *Hobbes and the social contract tradition*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1988.

HECK, José N. Hobbes e a modernidade filosófica. *Philosophos*. (Goiânia), v. 3, n. 1, 1998.

HERB, Karlfriedrich. Hobbes. In: *Bürgerliche Freiheit*. Politische Philosophie von Hobbes bis Constant. Freiburg/München: Karl Albert, 1999.

HOFFMAN, Piotr. *Freedom, equality, power*. The ontological consequences of the political philosophies of Hobbes, Locke, and Rousseau New York: P. Lang, 1999.

HOBBS, Thomas. *De cive*. Ed. by H. Warender. Oxford: Clarendon Press, 1983. *De cive or the citizen*. Ed. by S. Lamprecht. Westport, Conn.: Greenwood Press, 1982. Trad. por Renato J. Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. *De homine*. In: *Malmesburiensis opera philosophica quae latine scripsit omnia in unum corpus nunc primum collecta*. Studio et labore Gulielmi Molesworth, vol 5. Londini: Joannem Bohn, 1839-1845 (Reprint: Aalen-Scientia, 1966); versão inglesa, *The man and citizen* Ed. by B. Gert. Indianapolis/Cambridge. 1993.

_____. *De corpore*. Op. cit., vol. 2; versão inglesa, *Metaphysical Writings*. Ed. by Mary Wh. Calkins. La Salle Illinois: Open Court, 1989.

_____. *The elements of law natural & politic*. Ed. by F. Tönnies. Second imp. Cornwall: Frank Cass, 1984. Trad. do inglês por Fernando Couto, Porto: RÉS-Editora, 1999. (Col. Resjurídica).

_____. *Leviathan*. Ed. by R. Tuck. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1991. Trad. por João P. Monteiro e Maria B. da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1974 (Col. Os Pensadores/XIV).

_____. *Dialogue between a philosopher and a student of the common laws of England*. Chicago: University Press. Trad. por Maria C. G. Cupertino. São Paulo: Landy, 2001.

KANT, Immanuel. Vom Verhältnis der Theorie zur Praxis im Staatsrecht (gegen Hobbes). *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*. Hrsg. von H. Klemme. Hamburg: Meiner, 1992. Trad. por Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

KAVKA, Gregory S. *Hobbesian moral and political theory*. Princeton: Princeton University Press, 1986.

KERSTING, Wolfgang. *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*. 2. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996.

_____. Vertrag, Souveränität, Representation. Zu den Kapiteln 17-22 des *Leviathan*. *Thomas Hobbes – Leviathan oder Stoff, Form und*

Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates (Hrsg.). Berlin: Akademie Verlag, 1996 (Klassiker Auslegen, Bd. 5).

_____. Positives Rechts und Gerechtigkeit bei Thomas Hobbes. *Politik und Recht*. Abhandlungen zur politischen Philosophie der Gegenwart und zur neuzeitlichen Rechtsphilosophie. Göttingen: VelbrückWissenschaft, 2000.

_____. *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.

_____. *Thomas Hobbes zur Einführung*. 2. Aufl. Hamburg: Julius, 2001

LOCKE, John. *Two Treatises of Government*. Cambridge: Ed. by P. Laslett. Cambridge University Press, 1994. Trad. por Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MALUSCHKE, Günther. A soberania popular: enigma não-resolvido da democracia. *Philosophos*. (Goiânia), v. 5, n. 1, 2000.

MORGAN, Georg. Hobbes and the right of self-defence. KING, Preston (Ed.). *Thomas Hobbes*. Critical Assessments, vol. III (Politics and law). London/New York: Routledge, 1993.

RIBEIRO, Renato J. *A marca do Leviatã*. São Paulo: Ática, 1978.

_____. Sobre a má fama em filosofia política: Hobbes. BONI, Luís. A. *Finitude e transcendência*. Festschrift em homenagem a Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 1996.

_____. *Ao leitor sem medo*. Hobbes escrevendo contra o seu tempo. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

ROUSSEAU, Jean-J. *Du contrat social; ou, principes du droit politique*. In: *Oeuvres complètes* III. Paris: Gallimard, 1964. Trad. por Lourdes S. Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Col. Os Pensadores/XXIV).

SKINNER, Quentin. *The foundations of modern political thought*. Cambridge: University Press, 1978 (reprint, 1979, 1980). Trad. por Renato J. Ribeiro e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

_____. *Reason and rhetoric in the philosophy of Hobbes*. Cambridge: University Press, 1996. Trad. por Vera Ribeiro. São Paulo: Unesp/Cambridge, 1999.

SORELL, Tom. Hobbes's scheme of the sciences. *Hobbes*. Cambridge: University Press, 1996 (The Series of Cambridge Companions).

TUCK, Richard. *Hobbes*. Oxford: University Press, 1989.

_____. Hobbes's moral philosophy. SORELL, Tom. *Hobbes*. Cambridge: University Press, 1996 (The Series of Cambridge Companions).

WOLF, Francis. *Aristote et la politique*. Paris. Presses Universitaires de France, 1991. Trad. por Thereza Ch, Stummer e Lygia A. Watanabe. São Paulo: Editorial, 1999.

ZARKA, Yves Ch. *La décision métaphysique de Hobbes*. Conditions de la politique Paris: J. Vrin, 1987.

_____. *Hobbes et la pensée politique moderne*. Paris: Presses universitaires de France, 1995.

_____. A invenção do sujeito de direito. *Filosofia Política – Nova Série*. (Porto Alegre), v. 1, 1997.

YACK, Bernard. *The problems of a political animal*. Community, justice, and conflict in aristotelian political thought. Berkeley/Los Angeles; University of California Press, 1993.