

ALGUMAS NOTAS SOBRE A FILOSOFIA POLÍTICA DE HOBBS*

*Alexandre Queiroz Guimarães***

Resumo Temático: O artigo procura desenvolver uma interpretação particular acerca de alguns pontos decisivos da filosofia política hobbesiana. Aponta-se uma forma específica de procurar ler o autor, destacando uma leitura transcendental de sua filosofia política. O sentido da obra de Hobbes seria assim não o de retomar as motivações utilitárias do pacto político, mas a de indicar ao sujeito universal (racional) as razões da obediência.

Abstract: The paper tries a particular interpretation of some aspects of Hobbes's political philosophy. It points an specific way to read the author's principal work, reforcing a transcendental reading of hispolitical philosophy. The meaning of Hobbes's work would not be to take the utilitarians motivations of political pact, but to show to a rational man (the universal subject) the reasons of obedience.

1 - INTRODUÇÃO

Este artigo remete-nos a um dos pilares básicos do pensamento político moderno. Thomas Hobbes, filósofo inglês do século XVII, tratou, em sua obra,

* Este artigo é uma versão levemente modificada do capítulo segundo da minha dissertação de mestrado. Queria destacar aqui, na elaboração deste estudo, uma dívida particular com o IUPERJ. No desenrolar desta interpretação sobre Hobbes, sinto decisivamente as influências das aulas de Teoria Política, cursadas nessa instituição. Também marcante, na elaboração destas notas, foi o trabalho do Prof. Luis Eduardo Soares (1991), sobre o qual baseei grande parte das minhas conclusões. Responsabilizo-me, no entanto, por qualquer possível erro de interpretação.

** Professor do Departamento de Economia da Universidade Federal de Uberlândia. Mestre em Economia pelo Instituto de Economia Industrial pela UFRJ.

de algumas questões centrais, marcando, fundamentalmente, toda a reflexão política posterior. Preocupado com a possibilidade de obtenção da ordem social, em um novo mundo, que não mais contava com o poder espiritual para este intuito, Hobbes vai se entreter em uma reflexão rigorosa, procurando, de uma forma racional e “científica”, lançar as novas bases para ancorar a constituição do poder político.

Contemporâneo de Descartes, podemos encontrar na obra hobbesiana muitos pontos que o aproximam do pensador francês. Em face da constante anarquia de idéias, das diversas opiniões expressas pelos “sábios” do período, ambos autores abraçarão uma prática analítica sistemática, procurando, através de um método preciso, evitar as divergências e chegar ao consenso. A influência de Descartes é uma chave importante para se entender a filosofia de Hobbes, dado que o autor do *Leviatã* procura aplicar o método cartesiano às questões políticas.

Hobbes é considerado por alguns analistas como uma matriz decisiva do paradigma utilitarista, tão em voga na ciência política dos dias atuais. A interpretação que sugerimos abaixo, no entanto, procura justamente questionar esta pretensa paternidade. Abraçaremos uma interpretação “transcendental” da filosofia política do autor, procurando ver, no indivíduo que celebra o pacto, uma antecipação do “sujeito universal kantiano”. Hobbes não estaria, assim, defendendo as razões utilitárias da criação do Estado ou retomando sua gênese histórica, mas demonstrando a um ser racional qualquer, isento das contingentes inclinações passionais, as razões que o devem levar a buscar o pacto e a obedecer ao Estado.

É, pois, este o nosso prisma principal sobre o qual apresentaremos essa discussão sobre Hobbes. Afastando-o do utilitarismo, aproximamo-lo de uma abordagem transcendental, ao nosso ver não incompatível com seu nominalismo, com sua posição cética e com suas opiniões acerca da prática científica.

Efetuiremos, assim, um mergulho sobre aspectos decisivos na construção dos resultados hobbesianos, capazes, ao nosso ver, de respaldar a análise proposta. O item seguinte procurará situar o sentido geral da obra de Hobbes, apresentando a interconexão do método proposto com o objetivo principal das suas formulações políticas. Antecipando o resultado da discussão a

ser desenvolvida, encontraremos, na interconexão entre o papel da razão, entre o papel da ciência e entre o significado da obra (frente ao leitor), uma chave fundamental para uma interpretação adequada da obra hobbesiana.

O item 3 procurará suportar algumas considerações lançadas no item anterior. Voltar-se-á, propriamente, para o esquema analítico hobbesiano, o “estado de natureza”, mostrando como seu significado é consonante com uma leitura transcendental do pacto.

Enfim, o item 4 procurará “localizar” a obra de Hobbes, mostrando como alguns “paradoxos” podem nos ajudar na compreensão de pontos fundamentais da obra deste pensador. Tratar-se-á de relativizar a importância do elemento autoritário, sugerindo uma possível razão latente por trás de assertivas chaves lançadas pelo autor.

Acreditando ter na obra de Hobbes um foco privilegiado para a observação de um nova sociedade que emergia, procuraremos, no decorrer da argumentação, conjuntamente ao objetivo principal proposto acima, lançar alguma luz sobre as transformações em curso, relacionando algumas idéias presentes no autor com alguns fatores decisivos constitutivos do mundo moderno.

2 - O SENTIDO DA OBRA HOBBSIANA

Face à grande abrangência atingida por sua obra, surge decisivamente a questão de como (e por onde) começar a abordar uma contribuição tão rica. Achamos, entretanto, que podemos nos introduzir em direção aos nossos objetivos através da seguinte passagem de Macpherson (1991:18, 19), na qual está falando de Aristóteles:

“ele viu que sua sociedade já estava bem adiantada neste processo de transição de uma economia de mercado simples para outra mais complexa. E, baseado num argumento ético, condenou esta última como destruidora da vida digna. Chamou-a antinatural por três motivos: ela torna a aquisição um fim em si mesmo e não um meio para a vida digna; o processo de acumulação não tem

limites, ao passo que a vida digna requer apenas recursos materiais limitados; ele é um meio pelo qual alguns homens ganham, à custa de outros, o que é injusto”.

Através desta posição de Aristóteles, salientada por Macpherson, podemos começar a introduzir a importância de Hobbes, dentro da constituição de uma nova forma de sociedade, bem diferente da grega e da medieval, pois, um dos traços marcantes da obra deste pensador inglês será, exatamente, romper com qualquer valor natural (ético) anterior ao indivíduo. Para o autor do *Leviatã*, (1974:37),

“não há nada que o seja simples e absolutamente, nem há qualquer regra comum do bem e do mal, que possa ser extraída da natureza dos próprios objetos. Ela só pode ser tirada da pessoa de cada um...”.

Hobbes integra uma nova era, fundando seu estudo moral e político diretamente no indivíduo, rompendo com qualquer traço substancialista ou com leis naturais que pudessem preceder ao indivíduo. A base, o alicerce, é exatamente o ser individual, e é a partir dele que se deve pensar o Estado, a sociedade, a moral e a política. Strauss (1984: viii) salienta este ponto como marca essencial da filosofia política moderna, que tem em Hobbes seu grande fundador:

“for Hobbes obviously starts, not, as the great tradition did, from natural law, i.e., from an objective order, but from natural right, i.e., from an absolutely justified subjective claim which, far from being dependent of any previous law, order, or obligation, is itself the origin of all law, order or obligation”¹.

1 - “Pois Hobbes claramente parte, contrariamente à grande tradição, não de uma lei natural, i.e., de uma lei objetiva, mas do direito natural, i.e., de uma atribuição subjetiva totalmente justificada que, longe de ser dependente de alguma lei, ordem ou obrigação anterior, é ela mesma a origem de toda lei, ordem ou obrigação”. (Esta e as seguintes traduções, que visam os leitores não familiarizados com o inglês, são totalmente de nossa responsabilidade).

É distintivo de Hobbes este seu repúdio a uma ordem natural ou a um senso de virtude ou justiça intrínseco às coisas. “O indivíduo é a medida de todas as coisas”. Rompe-se com qualquer valor intrínseco; o valor passa a ser dado pelo apetite dos contratantes. O ponto é bem destacado por Rosset (1989), em uma análise que privilegia os elementos artificiais e o antinaturalismo presentes na filosofia hobbesiana. Na visão de Rosset, segundo Hobbes,

“como produção, tudo é acaso, no sentido de que nenhuma necessidade natural e metafísica acompanha a produção em seu ato produtivo (...). Disso resulta, no pensamento de Hobbes, um certo número de recusas características: no plano físico, a recusa de considerar a natureza como outra coisa que uma rede de produções não produzidas pelo homem, mas tão artificiais quanto as produções humanas; no plano moral, recusa todo princípio, exceto aqueles artificialmente resultantes do Estado e de suas prescrições soberanas; em lógica, recusa toda necessidade, salvo aquelas produzidas pela convenção da linguagem, ou melhor, das linguagens humanas: donde provém o empirismo e o nominalismo de Hobbes” (p. 198).

Esta atitude anti-substancialista está diretamente ligada à posição do autor a respeito do progresso, uma noção característica de toda uma época. Vivendo no limiar da revolução científica, entre o Renascimento e a Revolução Industrial, contagia o autor um profundo otimismo em relação à capacidade de o homem construir e moldar o mundo ao seu redor (a despeito de suas conhecidas posições céticas em relação a outros assuntos). Perde força a idéia do homem inserido em um cosmos harmônico, ao qual ele deve se adaptar e se regular à sua imagem. Em Hobbes, a ordem vai deixar de ser encarada como independente da vontade humana, sendo vista sim como fruto desta própria vontade. Strauss (op. cit: 168) capta bem este ponto, ao reproduzir a posição de Hobbes:

“Very little is innate in man; most of what is alleged to come to him from nature is acquired, and therefore mutable, as conditions change; the most important peculiari-

ties of man - speech, reason, sociality - are not gifts of nature, but the work of his will" (grifo meu)².

A preocupação central hobbesiana é com a obtenção da ordem social, a possibilidade de se atingir a paz social em um mundo secularizado, onde não mais se pode (ou não se quer) contar com a lei e o amparo divinos. Segundo Hirschman (1979), esta será uma preocupação marcante de todo o pensamento social moderno. Hobbes propõe, como poderemos constatar mais adiante, uma solução estritamente racionalista para tal questão, contrastando com outras abordagens modernas (como as de Montesquieu e Adam Smith, por exemplo). Neste último, vale notar, o apelo não será mais à razão, mas a um senso moral centrado sobre as "invariáveis" paixões humanas)³.

Chegamos, pois, ao sentido principal da obra hobbesiana: pensar a ordem social a partir do indivíduo, sem o recurso a meios teológicos. Hobbes virá propor um método extremamente inovador, ancorado, decisivamente, sobre a geometria. Desta forma, podemos notar a presença de dois dos fatores que definem, decisivamente, o advento da modernidade: a sobreênfase no indivíduo como base da sociedade; e a ênfase na razão, mas a razão moderna (científica e condicional), como elemento fundamental para resolver os problemas humanos.

Hobbes procurará, então, construir aquilo que podemos definir como uma geometria política. Influenciado pelos progressos das ciências naturais, ele parece associar ao método a razão do atraso das ciências sociais. O método a ser adotado deve, então, se constituir de definições exatas, precisando os axiomas e inferindo, a partir daí, rigorosamente, as devidas deduções. A partir

2 - "muito pouco é inato ao homem; a maior parte do que é alegado vir para ele (ser herdado) da natureza é adquirido, e portanto, mutável de acordo com as modificações nas condições; as mais importantes peculiaridades do homem - linguagem, razão, sociabilidade - não são presentes da natureza, mas decorrências do trabalho de sua vontade."

3 - Vale a consulta ao trabalho de Hirschman para a apreensão de aspectos interessantes sobre o curso desta linha de pensamento preocupada com a obtenção da ordem social. Para uma discussão de formas epistemológicas diversas de se abordar questões concernentes ao nascimento das ciências humanas, remeto-os à Domingues (1991). Enfim, para uma comparação generalizada entre a filosofia política de Hobbes e a de Adam Smith, remete-os à Guimarães (1992).

de um método preciso, espelhando o rigor da matemática, Hobbes pretende livrar-se das tendências metafísicas e metafóricas que até então marcavam as discussões científicas acerca do homem.

O axioma básico estipulado, ou seja, a lei primeira da razão, a partir do qual se poderão derivar os demais preceitos racionais, é justamente a obtenção da paz social. Hobbes elege este como o fim supremo das ciências morais. Temos, aqui, um traço marcante de divergência em relação ao pensamento grego: enquanto os antigos buscavam - através das reflexões sobre o homem e sobre a sociedade - a obtenção da virtude suprema, ou da perfeição moral, o pensamento moderno (apesar de suas possíveis variações e divergências internas) apresenta, pelo menos como regra, um viés bem mais pragmático, voltando-se, não para a essência da virtude, mas, sim, através de um enfoque racional, para a busca de razões e medidas que possibilitem ao homem, um ser reconhecidamente imperfeito, a fruição das benesses representadas pela vida em sociedade.

A própria escolha do método está, assim, relacionada ao fim supremo do sistema hobbesiano: a obtenção da ordem social. Se, por um lado, o método geométrico possibilita a extração de definições precisas, ele, assim, só o faz devido a uma limitação do seu escopo, como fica claro na colocação de Strauss (op. cit: 152):

*“that means that the introduction of this method into political philosophy presupposes the previous narrowing down of the political problem, i.e., the elimination of the fundamental question as to the aim of the State. The introduction of Galileo’s method into political science is thus bought at the price that the new political science from the outset renounces all discussion of the fundamental, the most urgent question”*⁴

4 - “isto significa que a introdução deste método na filosofia política pressupõe um estreitamento da problemática política, i.e., a eliminação da questão fundamental sobre o objetivo (as metas) do Estado. A introdução do método de Galileo, na ciência política, é alcançado ao preço de que a nova ciência política, de início, renuncia a toda a discussão do fundamental, à mais urgente questão”.

O objetivo de Hobbes é, portanto, estreito e limitado, certamente relacionado às questões históricas do seu tempo: a constituição do estado moderno e a obtenção da ordem em um mundo secularizado. O recurso à razão, assim como à ciência, está intimamente conectado a este fim. Se as paixões humanas tendem a provocar efeitos disruptivos, escondendo do homem o caminho de uma melhor condição, deve caber à razão a função esclarecedora, indicando as melhores medidas para a busca da felicidade humana. É este o intuito da obra hobbesiana, ou seja, procurar indicar a um ser racional qualquer os motivos de uma adequada obediência. O ponto é devidamente colocado por Soares (1991:283):

“restaria à razão, portanto, apoiar-se no estoque de conhecimentos sobre as características invariáveis e permanentes da natureza humana, universalmente disponível e apenas verificável pela introspecção. Somente as paixões cegam os homens, a ponto de obstarem seu acesso cognitivo à sua própria natureza. A obra de Hobbes tencionava abrir-lhes os olhos e liberá-los do cativeiro a que a cegueira os condenava”⁵

Esta razão, à qual é atribuída tão expressiva tarefa, é, no entanto, uma “razão específica”. Hobbes não está se reportando a uma razão suprema inerente ao universo e capaz de ser apreendida por uma mente privilegiada. É radical sua divergência com os gregos, que viam, na racionalidade, a forma de o homem se integrar à ordem mais harmônica do cosmos, exercendo a virtude. A razão hobbesiana, também, não é a razão de outros jusnaturalistas, como Locke, definida como a faculdade humana para apreender os princípios universais estipulados pelo Criador.

A razão em Hobbes é estritamente condicional, representando

5 - Esse argumento não contradiz a idéia de uma natureza humana como produto da instituição social. O uso da razão, como destacaremos mais adiante, terá mais um sentido retrospectivo, isto é, o sentido de procurar demonstrar a um ser humano qualquer as vantagens e as “razões” da obediência. Não estamos, assim, preocupados com o momento de fundação do pacto e do Estado.

deduções a partir de definições: “se A então B”. A questão é bem sintetizada por Bobbio (1991:105), quando afirma que

“para Hobbes, a razão é uma operação de cálculo, com a qual extraímos conseqüências dos nomes escolhidos para expressar e registrar nossos pensamentos. Não tem valor substancial, mas apenas formal; não nos revela as essências, mas no coloca em condições de extrair conseqüências a partir de certos princípios; não é a faculdade com a qual aprendemos a verdade evidente dos primeiros princípios, mas a faculdade de raciocínio.”

O próprio Hobbes não é menos claro:

“O uso e finalidade da razão não é descobrir a soma, e a verdade de uma, ou várias conseqüências, afastadas das primeiras definições, e das estabelecidas significações de nomes, mas começar por estas e seguir de uma conseqüência para a outra. Pois não pode haver certeza da última conclusão sem a certeza de todas aquelas afirmações e negações nas quais se baseou e das quais foi inferida.” (1974:32)

Como nos sugere Soares (op. cit), podemos encarar o problema hobbesiano como a tentativa de se buscar restaurar as condições de comunicação entre a humanidade, obstruída pela dinâmica dos discursos incomensuráveis. A outra face da obtenção da ordem social, via Leviatã (Estado), é justamente a busca do consenso e da comunicabilidade social, via ciência (isto tem implicações interessantes para se compreender a obra de Hobbes, como veremos adiante).

Neste intuito, faz-se fundamental a dicotomia traçada por Hobbes entre o testemunho e a proposição científica. O testemunho trata de fatos, sendo isento de verificação, constituindo-se uma relação na qual o grau de confiança no interlocutor desempenha o papel fundamental. Apenas a ciência está sujeita a proposições acerca do verdadeiro ou falso (absurdo), visto constituir-se de proposições lógicas, a partir de definições exatas. A ciência constitui-se, exatamente, no discurso sem sujeito, visto que qualquer ser humano,

já que dotado da razão, pode assumir esta posição e testar as proposições científicas⁶. Como sugere Soares, as relações de confiança ligadas ao testemunho são mais condizentes com uma estrutura hierárquica, como na sociedade feudal, enquanto o discurso sem sujeito, constituído pela ciência, faz-se extremamente democrático, antecipando uma marca da modernidade.

A busca do consenso, da comunicação, passa diretamente pela ciência. Daí a necessidade de esta ser definida rigorosamente, evitando a possibilidade de uma interpretação dúbia. Em um contexto marcado pela divergência de opiniões, tão típico de uma guerra civil, Hobbes propõe o recurso direto à ciência, como único capaz de evitar o dissenso. Em um momento de rompimento com o mundo medieval, onde o poder espiritual passa a perder sua função unificadora, passa a caber à “ciência política”, com suas definições exatas, o papel de produzir o consenso e garantir a harmonia social. Vê-se, assim, como o método hobbesiano está profundamente conectado com seu grande intuito.

Hobbes define uma razão certa em si, que não corresponde necessariamente às razões de um grupo de homens. Isto reforça o aspecto democrático da ciência, que permite (e exige) a checagem permanente de suas proposições, a ser feita por qualquer indivíduo. Este aspecto fica claro nessa passagem de Hobbes (1974:31).

“não porque a razão em si não seja sempre uma razão certa, tal como a aritmética é uma arte infalível e certa. Mas a razão de nenhum homem, nem a razão de seja que número for de homens, constitui a certeza, tal como nenhum cômputo é bem feito porque um grande número de homens o aprovou unanimemente.”

6 - A análise hobbesiana da ciência, particularmente a dicotomia traçada entre ciência e testemunho, mostra-se profundamente atual, como podemos constatar nas análises de Popper sobre um “terceiro mundo” caracterizado pelo “conhecimento objetivo”. Ao percorrermos alguns argumentos de Popper, percebemos que muito já estava em Hobbes. A ênfase hobbesiana na ciência como um discurso sem sujeito, à busca da verdade como um processo infinito, transcendente ao consenso de um grupo de homens sobre certa opinião, constituem-se pontos fundamentais das idéias de Popper sobre a ciência (veja, particularmente, Popper (1975), justificando plenamente uma comparação com o cap. V. do *Leviatã*).

Chegamos, enfim, ao ponto de estabelecer um interessante significado para a obra de Hobbes. Como adiantado na citação acima de Soares, a obra cumpre o papel da razão, tencionando o esclarecimento dos homens. Tal esclarecimento deve ser buscado através da introspecção, e é, nesse sentido, que Hobbes procura construir um modelo do homem, a ser apreendido e adotado por qualquer leitor. Na introdução do *Leviatã*, sugere o “Lê-te a ti mesmo” como a única forma de se apreenderem as paixões e os pensamentos humanos. Depois de constatar a dificuldade da tarefa, Hobbes reitera (op. cit. p.10)

“mas ainda assim, depois de eu ter exposto claramente e de maneira ordenada minha própria leitura, o trabalho que a outros caberá sera apenas verificar se não encontram o mesmo em si próprios. Pois esta espécie de doutrina não admite outra demonstração”.

Não temos, assim, como nos sugere a interpretação convencional, uma teoria da gênese do Estado através do contrato. A interpretação contratualista, tanto de Hobbes como de Locke, não está preocupada com uma questão de fato, do que realmente ocorreu. Trata-se muito mais de uma teoria da legitimação do poder político, apresentando as justificativas racionais para a obediência ao poder civil. Como nos sugere Bobbio (1987:64),

“mais do que um fato histórico, o contrato é concebido como uma verdade da razão, na medida em que é um elo necessário na cadeia de raciocínios que começa com a hipótese de indivíduos livres e iguais”.

7 - Esta é uma conclusão fundamental de nossa interpretação, que pode ser reforçada, resgatando-se a perspectiva epistemológica que perpassa as obras de autores como Hobbes e Locke. No contexto de um paradigma essencialista, fortemente influenciado por Descartes, a obra desses autores será marcada decisivamente pela busca de “leis mandamentos”, por uma axiomática do pensamento puro que procura se fundar nas considerações estritas da razão (cf. Domingues, 1991). Assim, Hobbes não está construindo uma análise histórica, mas, pelo contrário, ele visa incorporar a história como um instrumento de sua própria geometria política, construída sobre as bases de uma razão universal pura. Tudo isto parece reforçar a adequação de uma interpretação que enxergue, como ponto principal da obra hobbesiana, a busca das condições racionais para o “Por que obedecer?” O ponto ficará mais claro com o decorrer do artigo.

Bastante interessante é a interpretação de Soares (op. cit), que sugere ler a obra de Hobbes como a construção do sujeito universal, no mesmo sentido dado depois por Kant. Hobbes teria, assim, construído um sujeito racional, isento do imediatismo das paixões, capaz de constatar, idealmente, os motivos da obediência civil. Rompe-se com o enfoque estritamente utilitarista, quando uma série de indivíduos deduziriam particularmente a vantagem (individual) de se recorrer ao pacto. Hobbes não estaria considerando a possibilidade de uma série de indivíduos, movidos por suas paixões e razões particulares, considerarem unanimemente a utilidade do contrato. Sua obra teria um aspecto transcendental, no sentido que mostraria como um sujeito ideal, distante do mundo da empiria, deduziria a necessidade do Estado:

“o sujeito individual universaliza-se - vale dizer, repetindo a fórmula tantas vezes repetida: desindividualiza-se. Estabelece-se, reflexivamente, o domínio circunscrito pela razão certa em si, indiferente às disputas decorrentes de seu compromisso individualizante com as paixões” (Soares:312).

Tal interpretação reforça a visão da obra hobbesiana como uma demonstração (racional) para a obrigação política. Partindo das considerações estritamente democráticas (igualitárias) do seu modelo sobre o homem, amparando-se, decisivamente, naquilo que todo homem tem em comum, a razão, e recorrendo à ciência como campo da comunicação, Hobbes demonstra aos seus contemporâneos as razões do “Por que obedecer?”, visto que constatadas por um sujeito universal, puro de qualquer interferência particularista. Por trás da sua construção antropológica, a obediência ampara-se em uma questão estritamente ética, derivada da “equidade” no modelo hobbesiano.

Através dessa interpretação, evita-se aquilo que a literatura moderna batizou como o “problema do free-rider”, que inviabilizaria o pacto pela propensão do indivíduo, ao ponderar suas questões utilitárias, constatar como mais vantajosa aquela situação em que todos cumpram o acordo, menos ele. Como reiteramos, o recurso ao sujeito universal, buscando a justificação da obediência, evita totalmente estas considerações empiristas. Remeto-os, novamente, a Soares (p. 312-313):

“o raciocínio é perfeitamente congruente com o fato de que a obra de Hobbes não pretende divulgar ou promover a idéia de um pacto fundador ou de um entendimento entre todos os cidadãos (...) mas demonstrar, a todo e qualquer homem, as vantagens da monarquia absolutista e, mais que isso, a necessidade, determinada exclusivamente pela razão, da obediência ao poder que se demonstrar, na prática, capaz de obter a paz e de produzir estabilização das expectativas, isto é, a ordem.”

Este ponto tornar-se-á mais claro adiante, após expormos a estrutura do estado de natureza.

3. O ESTADO DE NATUREZA HOBBSIANO

Conseqüências extremamente ricas podem ser derivadas do procedimento adotado por Hobbes, que caracterizará toda a tradição do jusnaturalismo moderno: a dicotomia traçada entre estado de natureza e estado civil. Comparando com a teoria política clássica, como encontrada em Aristóteles, notamos uma abrupta divergência. Ao conceber a formação de Estado, Aristóteles o deriva de uma progressão contínua, que começa com a família e, através de variações exclusivamente de grau, acaba por desembocar na constituição da Pólis. Radicalmente diverso será o tratamento moderno.

Ao conceber seu método, abstraindo a presença do Estado, Hobbes derivará um estado de indivíduos errantes, não amparados por nenhuma instituição. Onde Aristóteles viu a família, Hobbes vê apenas o indivíduo, solitário e independente. Sob o rigor do método geométrico, procurando do todo desmembrar as partes, Hobbes acrescenta um traço ideológico essencialmente moderno. Como nos aponta Bobbio (1987:45), “do mesmo modo como, no estado de natureza são naturais a liberdade e a igualdade, no estado social do modelo aristotélico são naturais a dependência e a desigualdade”.

A adoção do estado de natureza como estado natural dos homens, longe de ser simplesmente uma “dedução geométrica”, já traz implícita traços marcantes da nova forma de sociedade que estava por emergir: a sociedade burguesa. O estado de natureza reflete a visão individualista da sociedade,

pois, constitui-se de indivíduos abstratamente independentes e livres, em contato entre si de uma forma errática, imprevisível. Ao apoiar a construção da sociedade em indivíduos livres e iguais, revela-se a gênese de uma forma de sociedade bem diversa do mundo feudal (calcado em relações de hierarquia e dependência).

Uma terceira implicação da adoção e da aplicação do método do “estado de natureza” acaba assumindo um aspecto curioso, quando contrastado com alguns traços da obra de Hobbes. O estado de natureza será, posteriormente, interpretado como a precedência de uma esfera individual, econômica, sobre a esfera política, a ser criada em função daquela primeira esfera. Aqui, a aparência de paradoxo, pois Hobbes, o defensor do Estado soberano, conhecido por suas diretrizes autoritárias, a partir deste procedimento (ou seja, a abordagem do estado de natureza) acabará fornecendo um poderoso instrumento para o desenvolvimento teórico posterior, que estipulará a soberania do indivíduo sobre o poder político. Este será um dos principais resultados da obra de Locke, constituindo-se em um dos pilares centrais da doutrina liberal.

Por todas estas razões, encontraremos, no modelo contratualista, proposto inicialmente por Hobbes, não apenas um reflexo da sociedade burguesa que se constituía, mas mesmo um projeto político para o seu desenvolvimento subsequente. Através desse modelo teórico, desenvolvido pelo autor do *Leviatã*, podemos ter um bom sinal da “revolução” por que passava a sociedade moderna.

No entanto, após apontarmos estas implicações acerca do método escolhido, retornemos ao tratamento interno dado por Hobbes, no seu intuito de demonstrar a desejabilidade do pacto político. Extrairemos daí algumas implicações interessantes para o nosso objetivo.

Macpherson (1979:29) faz a seguinte afirmação sobre o procedimento hobbesiano:

“é possível partir da luta universal pelo poder na sociedade, ou do estado de natureza para a necessidade do soberano, sem nenhuma outra suposição, mas não é possível partir do indivíduo como sistema mecânico, para

a luta universal pelo poder ou para o estado de natureza sem nenhuma outra suposição”.

Este autor está querendo demonstrar que o estado de natureza hobbesiano está profundamente contaminado por traços marcantes da sociedade capitalista. Para Macpherson, o estado natural de guerra é uma decorrência da transposição da competição típica à sociedade de mercado para aqueles estado sem Estado. Nossa posição é de discordância, como ficará claro adiante. A argumentação de Macpherson, procurando extrair de Hobbes traços mais maduros da sociedade burguesa, mostra-se, ao nosso ver, extremamente forçada.

Como já acreditamos ter deixado claro, o estado de natureza não é aquele estado inicial da humanidade, historicamente precedente ao estado civil. Dentro do esquema hobbesiano, o estado de natureza é um constructo analítico, uma dedução direta do seu método geométrico. No intuito de se avaliar a importância do Estado, faz-se necessário abstrai-lo, mostrando aos indivíduos a situação humana na ausência desse poder unificador. Portanto, a afirmação de que, no estado de natureza, os indivíduos possuem desejos civilizados não é fundamental, não alterando expressivamente o teor da análise.

A leitura tradicional associa o homem hobbesiano a um homem mau, concluindo-se, assim, a necessidade deste postulado para se chegar ao pacto absolutista. No entanto, Hobbes não faz esta pressuposição. Podemos ver o sujeito do estado de natureza como aquele sujeito universal, livre do empirismo. Trata-se do sujeito da razão, que pressupondo as possíveis reações de outros seres iguais a ele, encontra na predisposição à agressão uma atitude racional.

Na construção deste seu estado hipotético, duas pressuposições, perfeitamente postuláveis, virão a desempenhar o papel fundamental. Em primeiro lugar, trata-se da igualdade estendida a todos os indivíduos:

“a natureza fez os homens tão iguais, quanto às faculdades do corpo e do espírito que, embora por vezes se encontre um homem manifestamente mais forte do 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 também aspirar, tal como ele.” (Hobbes, op. cit.:78).

Este é um postulado não apenas antropológico, ligado à capacidade de todo ser humano, através da razão, superar as eventuais divergências de aptidão física. Tem, também, como já assinalamos, uma dimensão ética, com Hobbes introduzindo a equidade (no sentido mencionado acima) como uma marca do mundo moderno.

Em segundo lugar, trata-se da paixão fundamental do sistema hobbesiano: o medo da morte violenta em mãos alheias. Como nos mostra Strauss (op.cit), Hobbes, em seus primeiros escritos, parece demonstrar uma simpatia pelas paixões aristocráticas. Entretanto, com o desenvolvimento de sua teoria, ou seja, em suas obras mais maduras, o autor passa a encarnar o espírito do mundo burguês, negando aquelas que seriam as virtudes aristocráticas (como a coragem e a magnanimidade) e substituindo-as por atitudes mais sintonizadas ao estilo de vida burguês. Dessa forma, passam a ganhar expressão aquelas virtudes relacionadas a uma boa forma de convívio social - aquelas atitudes conectadas à regularidade, como observância de regras e o cumprimento dos contratos.

Através deste rompimento, uma nova paixão, bem distinta da magnanimidade passa a ocupar o espaço central do seu sistema moral. Trata-se da paixão auto-conservadora, ou do medo da morte violenta em mãos alheias. Segundo Hobbes, é esta paixão que desperta o homem de seu mergulho individualista; é apenas, através dela, que o homem percebe a presença do outro. Desta forma, a antropologia hobbesiana será, decisivamente, marcada pelo peso fundamental que esta paixão desempenha ao engatilhar a reflexão dos indivíduos.

Indivíduos, abstratamente iguais, e com forte instinto conservador. São estas as suposições necessárias para se constatar a pobre condição humana no estado de natureza. Como mencionamos acima, a grande especificidade deste estado (em relação à sociedade civil) é a inexistência de um poder comum que garanta a estabilidade. Assim, dado o extremo anti-substancialismo do homem hobbesiano, ou seja, a inexistência de algum padrão ou preceito da natureza que pudesse regular a ação humana, faz-se perfeitamente racional a

um indivíduo qualquer (ao sujeito universal) prever a possibilidade de um ataque e procurar se antecipar, pois o homem hobbesiano age em função de suas paixões, de seu interesse próprio. Desta maneira, na inexistência de um princípio regulador (e é isto que Hobbes quer mostrar com a supressão do Estado neste modelo analítico), por que razão não seria factível a um ser qualquer roubar ou matar o seu vizinho para obter um objetivo próprio ou defender-se de um ataque possível?

Tratar-se-ia, assim, de uma mera ponderação das paixões, feita, individualmente, por qualquer sujeito. Seria, portanto, perfeitamente possível que algum ser qualquer optasse por uma conduta ofensiva. O ponto é, devidamente, colocado por Soares (op. cit:265):

“para que a máquina de guerra natural seja ativada não é preciso que os homens sejam egoístas ao extremo, perversos, covardes, corruptíveis, desleais (...), imoderadamente passionais, (...). Basta que eles sejam basicamente iguais, conscientes desta igualdade - vale dizer, do caráter universal de sua razão natural -, racionais e inspirados pelo desejo de auto-conservar-se.” (...) *“Enfim, por que é plausível a agressão alheia? Simplesmente porque não há qualquer garantia, no estado de natureza, de que conveniências utilitárias, da mais fértil e mesquinha à mais nobre, não suplantem o interesse cooperativo e o valores que lhe correspondem.”*

A interpretação de Rosset (op. cit) também reforça nossa argumentação. Comentando a definição tradicional do “Leviatã” como “uma lógica do pior”, ou, como “uma lógica do melhor no pior dos mundos”, o autor reitera:

“a chave desta lógica de Hobbes está na intuição de que toda ordem deve ser integralmente construída sem esperar um guia ou qualquer ajuda da parte de uma natureza humana ou do mundo: em um mundo onde tudo é artificialmente produzido, toda construção (política ou social) deve ser arbitrariamente inventada” (p. 199).

É o mundo do acaso, onde tudo pode ocorrer, inclusive a agressão. Para Rosset, seria sem sentido falar de um homem naturalmente mau, ou de bem e mal no estado de natureza, pois:

“nenhum sentido de bom e mau vincula-se ao estado de natureza, salvo o sentido que estas noções obterão a partir da instituição.” (...) “Na ausência de instituição, os desejos humanos não se manifestam de maneira agressiva, mas errática, como os corpos em estado livre, isto é, antes de qualquer organização em uma série de leis (instituições físicas) de onde derivam os mundos organizados...” (p: 205).

O estado de natureza é o próprio acaso, o indeterminado. Não existe uma natureza humana pré-Estado (sociedade). “A agressividade não é considerada resultante de uma natureza, mas de sua ausência” (206).

Desta maneira, a possibilidade de agressão marca sempre o cálculo do indivíduo, pronto para uma possível antecipação, para liquidar o inimigo potencial, antes mesmo que a agressão possa se efetivar. É um estado de virtualidade da violência, quando esta pode eclodir a qualquer momento. O próprio Hobbes lembra-nos que o estado de guerra não é aquele de guerra incessante, mas sim a situação onde esta pode explodir a qualquer instante:

“pois a guerra não consiste apenas da batalha, ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida.” (...) “A natureza da guerra não consiste na luta real, mas na conhecida disposição para tal, durante todo o tempo em que não há garantia do contrário.” (1974: 79, 80)

Na ausência do Estado, a condição humana é de solidão, insegurança e miséria, não se podendo fruir dos benefícios de uma vida em sociedade. Como reitera Hobbes (op. cit: 81):

“outra consequência da mesma condição é que não há propriedade, nem domínio, nem distinção entre o meu e o teu; só pertence a cada homem aquilo que ele é capaz de

conseguir, e apenas enquanto for capaz de conservá-lo. É, pois esta a miserável condição em que o homem realmente se encontra, por obra da simples natureza.”

Esta situação de miséria sinaliza em direção a uma eventual mudança, a ser efetivada, via pacto político, com a transferência daquele direito a todas as coisas para as mãos do Soberano. Sobre os motivos do pacto, Hobbes é claríssimo:

“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-las através do trabalho. E a razão sugere adequadas normas de paz, em torno das quais os homens podem chegar a acordo.” (op. cit: 81)

Constata-se, assim, que a necessidade do pacto pode ser derivada com uma notável economia de postulados. Apenas a igualdade entre os homens e a proeminência da paixão auto-conservadora já tornam o estado de natureza indesejável. Dispensa-se qualquer qualificação acerca de uma maldade inata do homem; apenas se elimina, também, qualquer preceito prévio moral que possa levar naturalmente a um estado de cooperação. Vejamos, então, as implicações a que nos leva este interessante resultado.

O resultado obtido por Hobbes faz-se extremamente significativo para o advento do mundo burguês, então em processo de constituição. Partindo do “indivíduo tábua rasa”, como alicerce de seu sistema e, postulando a igualdade abstrata entre os homens (assim como a proeminência da paixão conservadora), Hobbes chega à construção de um Estado forte como única possibilidade para a sobrevivência e desenvolvimento da espécie humana. Com o fim do poder religioso, passa a caber à política a função de garantir a ordem. Abandona-se a teologia; recorre-se à “ciência política” como condição para o consenso.

Hobbes traz consigo alguns traços fundamentais (e específicos) da nova sociedade que se constituía, a despeito de sua pretensão universalista. O individualismo, a equidade, o racionalismo moderno contagiam expressivamente seu método científico. No entanto, constatados estes traços, deduz-se, de uma maneira extremamente interessante e “científica”, a necessidade do Leviatã

como condição “sine qua non” para a existência do homem moderno.

A importância do Leviatã para a auto-realização do homem burguês fica bem ilustrada pela seguinte passagem de Soares (op. cit: 179):

“O Leviatã tem, por missão, de suplantar a competição entre nichos de solidariedade, unificando politicamente a sociedade.” (...) “A redução unificadora abre espaço para autonomização racional e crítica dos indivíduos, estes novos personagens que invadem, a partir daí mais livre e intensamente, a cena social”. Apenas através de um poder central poder-se-á realizar a comunicação, permitindo ao indivíduo desenvolver-se em sua pluralidade.

Na compreensão do mundo burguês que emergia, Hobbes foi bem fundo. Sua importância foi bem apreendida por importantes pensadores da sociedade moderna, como nos sugere Strauss (op. cit: 122), ao falar de Hegel:

“For Hegel is not content to characterize the bourgeois by just and modest self enrichment and similar features. Obviously following Hobbes, he emphasizes that protection against the danger of violent death, the denial of fortitude as a virtue and thus the fear of violent death, are the primary conditions of bourgeois existence”⁸.

4. A CONFIANÇA NO MECANISMO

Hobbes é, geralmente, conhecido como o grande defensor do Estado Absolutista. Nas linhas anteriores, procuramos mostrar a riqueza do seu pensamento para o advento da sociedade emergente, relativizando (e diminuindo) a relevância da forma de governo para os resultados de sua análise. Agora,

8 - “Pois Hegel não estava contente em caracterizar o “burguês” através do “justo” e modesto ato de auto enriquecimento ou de aspectos similares. Claramente, seguindo Hobbes, ele enfatiza que a proteção contra o perigo de morte violenta, a negação do vigor (fortitude) como uma virtude e o medo de uma morte violenta são as condições primárias da existência burguesa”.

voltar-nos-emos diretamente para uma análise da solução fornecida pelo autor, especulando sobre o que estaria por trás desta proposta absolutista.

Algumas interpretações procuram dar conta do viés absolutista assumido por Hobbes. Merquior (1991), ao comparar Hobbes com Locke, salienta a diferença de natureza dos problemas que cada um enfrentava. Enquanto a preocupação de Locke era de conter a ameaça do estado absolutista para os interesses da nova ordem, Hobbes, vivendo as marcas da guerra civil, estava diretamente preocupado com uma forma de unificação do poder que evitasse as disputas. Desta maneira, a preocupação com questões conjunturais distintas teria levado os autores a enfoques diferenciados sobre a atuação do Estado.

Não muito diversa é a posição de Bobbio, ao destacar a preocupação central do sistema hobbesiano:

“o pensamento político de todos os tempos é dominado por duas grandes antíteses: opressão-liberdade e anarquia-unidade. Hobbes pertence, decisivamente, às fileiras dos que tiveram o pensamento político estimulado pela segunda antítese. O ideal que defende não é a liberdade contra a opressão, mas a unidade contra a anarquia.” (1991:26)

Também a visão marxista, principalmente através de Macpherson, procura interpretar a posição hobbesiana. Segundo esta visão, tanto Hobbes como Locke refletem os anseios de uma nova classe. Entretanto, Hobbes estava escrevendo, no limiar da sociedade burguesa, no momento de constituição do mercado, para o qual se fazia necessário uma autoridade forte, inquestionável, para que se pudesse efetivar a acumulação primitiva e fundar aquela situação cuja igualdade abstrata pudesse vir a ser defendida.

Qualquer que seja a correlação escolhida entre o momento histórico e a obra hobbesiana, mostra-se extremamente interessante, em certos pontos, “paradoxal”, a solução dada por Hobbes. Crítico ferrenho do substancialismo, a solução de Hobbes terá de apelar para a forma, para o simples procedimento. O soberano não será um homem “super dotado”, possuidor de uma razão privilegiada ou de virtudes especiais para exercer o poder. Hobbes não acredita

nessa possibilidade, apenas produtora de dissenso, visto que todos os homens se vêem mais sábios que os demais e não existe um critério de decisão. O soberano será, então, um homem qualquer, dotado daquelas mesmas paixões que caracterizam a espécie humana (inclusive aquelas egoístas).

Hobbes apela, assim, para o mecanismo, para a mera funcionalidade do procedimento. O Leviatã não precisa ter qualidades intrínsecas: sua função é meramente de servir de árbitro, resolvendo questões incomensuráveis na sua ausência. Não se trata de se fazer cumprir uma justiça superior (divina), pois a justiça é meramente a decisão do Soberano, seja qual for. Apesar dessa forma autoritária, percebemos toda uma potencialidade democrática, como nos mostra Soares (op. cit: 332):

“a descoberta hobbesiana da funcionalidade do procedimento, no contexto caracterizado pela irreduzibilidade do conflito quanto a conteúdos de opiniões ou opiniões opostas (isto é, no quadro histórico em que as razões empíricas, em sua multiplicidade, não produzem certeza consensual ou univocidade), representa, como vimos, ao lado da própria idéia de contrato, um dos momentos culminantes de sua contribuição decisiva e antecipadora, à tradição democrática moderna...”

A solução encontrada por Hobbes é, pois, recorrer ao “acaso” normatizado, ou seja, a um homem qualquer, dotado das mais diversas paixões e cujo comportamento não pode ser precisado. O sentido do poder em Hobbes, sua associação com a forma e sua desconexão com qualquer bem imanente ou transcendente à prática humana, fica bem claro na seguinte passagem de Rosset (op. cit:207), quando nos fala sobre a função do Soberano: “o trabalho do príncipe é conseguir - na ausência de necessidade natural - tornar necessários alguns acasos”.

Pode, no entanto, parecer um paradoxo o fato de que Hobbes, um autor extremamente ligado às causas da ciência, defenda um comportamento irresponsável (imprevisível), como árbitro de todas as coisas. Isto nos leva a pressupor a presença de um fator incluso, não explícito, perfeitamente congruente com as idéias deste pensador. Remeto-os novamente a Soares (op. cit: 186):

“a confiança plausível na lógica do acaso funcionalizado, do ordálio secularizado, é bem mais do que simplesmente mediada pela razão, como se afirmou. Ela é, nem mais nem menos, do que a confiança na razão, e, particularmente, na idéia de que há uma razão latente, operando como substrato de cada momento dos processos em que o procedimento pactado atualiza-se.”

Esta razão latente é, justamente, o mercado, o desenvolvimento econômico, através de práticas capitalistas (ainda incipientes), o que levaria o Soberano, em sintonia com suas próprias paixões egoístas - glória, poder, riqueza - a apresentar um comportamento previsível, não intervindo tiranicamente na vida (e na propriedade) de seus súditos. Hobbes parece, assim, antecipar uma mão invisível, decorrente do enfoque do dinamismo das paixões mediada pela razão, inaugurado pelo próprio. Esta mão invisível limita-se ao âmbito público, o que é perfeitamente congruente com um momento, no qual o Estado era, ainda, o único agente social. A questão fica bem colocada por Soares (op. cit):

“ocorre que os bens visados pelo soberano, enquanto indivíduo, coincidem com as condições propícias à maximização geral das utilidades dos súditos: paz interna e segurança pública, por um lado, prosperidade generalizada por outro” (p. 336). “Por isso, o soberano pode ser individualmente pouco virtuoso, egoísta e mesquinho. É suficiente ser tão racional quanto o homem médio pressuposto pela antropologia hobbesiana. Agindo com seus vícios temperados pela razão, o soberano esforçar-se-á por prover à sociedade paz, segurança e estímulos à prosperidade.” (p. 338)

Hobbes aparece, destarte, como antecipador de Mandeville, em uma argumentação que será posteriormente decisiva, mas já no âmbito de todos os indivíduos, para a justificação da soberania do mercado, e da necessidade de não intervenção.

No entanto, devemos relativizar esta latência do mercado em Hobbes. Os limites ficam claros, quando este analisa as possíveis soluções para a desobediência civil. Para este, três são as causas principais da desobediência:

a ignorância da lei, as opiniões errôneas e o efeito desagregador das paixões. Enquanto as duas primeiras podem ser sanadas através de educação, a terceira será sempre um problema, exigindo a aplicação da lei. A diferença que se constituirá, entre Hobbes e alguns autores subseqüentes, será justamente em relação à possibilidade de direcionar estas paixões, dando-lhes um conteúdo essencialmente econômico. Isto ficará particularmente claro na obra de Adam Smith.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOBBIO, N. "O Modelo Jusnaturalista". In: BOBBIO, N. e BOVERO, M. *Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____. *Thomas Hobbes*. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

DOMINGUES, I. *O grau zero do conhecimento: o problema da fundamentação das ciências humanas*. São Paulo: Loyola, 1991.

GUIMARÃES, A. *Hobbes, Locke, Smith: o mercado como regulador da ordem social*. Rio de Janeiro: IEI/UFRJ, 1992 (Dissertação de Mestrado)

HIRSCHMAN, A. *As paixões e os interesses: argumentos políticos a favor do capitalismo antes de seu triunfo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

HOBBS, T. *Leviatã*. São Paulo: Abril Cultural, 1974 (Coleção Os Pensadores).

MACPHERSON, C.B. *A teoria política do individualismo possessivo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

_____. *Ascensão e queda da justiça econômica e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

MERQUIOR, J.G. *O liberalismo: Antigo e Moderno*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.

POPPER, K. Epistemologia sem um Sujeito Conhecedor. In: POPPER, K, *Conhecimento objetivo: uma abordagem evolucionária*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1975.

ROSSET, C. *A anti natureza: elementos para uma filosofia trágica*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1989.

SOARES, L.E. *A invenção do sujeito universal: Hobbes e a política como experiência dramática do sentido*. Rio de Janeiro: IUPERJ, 1991. (Tese de Doutorado).

STRAUSS L. *The political philosophy of Hobbes: its basis and genesis*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.