1 Introdução

“No princípio era o Logos, e o Logos estava com Deus, e Deus era o Logos”
– Evangelho segundo João¹

“Percebo prontamente e escrevo confiante: no princípio era o ato!”
– Dr. Fausto em *Fausto* de Goethe²

Um espectro assombra a humanidade desde tempos imemoriais: o espectro do *Logos*. Este termo que possui uma denotação simples – *palavra* –, ao mesmo tempo, por possuir inúmeras conotações, pode ser de difícil compreensão – *não à toa a dificuldade do Dr. Fausto de Goethe em traduzi-lo*³. Todavia, em cada uma de suas inúmeras versões – tanto de significado como de significante⁴ –, há sempre um sentido de *verdade* atribuído ao conceito⁵ – *no princípio era o Logos! É do Logos que se origina o mundo; é pelo Logos que deve guiar-se; é ao Logos aonde deve ir. Ao menos que se esteja em erro, pois Deus era o Logos! E ai de quem duvidar!*

Um filósofo ousou duvidar de tudo isto – Thomas Hobbes – e por isto tornou-se maldito: “[c]ontra ele foram produzidas mais literaturas hostis do que contra qualquer outro pensador do Século XVII. De fato, se julgarmos pelo número de livros e panfletos hostis que provocou, talvez seja o filósofo mais maldito de todos os tempos”⁶. “Enquanto viveu, suas obras eram consideradas a epítome de tudo que era antissocial, antimoral, antirreligioso. *Hobbismo* tornou-se um termo que exprimia completa depravação e licenciosidade”⁷.

1 Tradução livre de PIERPONT & ROBINSON, 2005, p. 193). Preferimos apenas fazer a transliteração da palavra *Λόγος* para *Logos* em razão da ênfase que queremos dar ao termo neste trabalho; a tradução mais usual é *Verbo*.

2 Tradução livre de GOETHE, 2007, p. 45.

3 Com relação à segunda epígrafe (*cf.*, *ibid.*, p. 44-5), temos, na obra *Fausto* de Goethe, uma representação da tentativa de estabelecer um significado para o *Logos*. Primeiro, a *palavra* (*Wort*), a qual Dr. Fausto rejeita; em seguida, o *sentido* (*Sinn*), tradução, qual, a personagem também não aprova; o *poder* (*Kraft*) também não é considerado pertinente; eis que, enfim, o *ato* (*Tat*)!

4 Pois, às vezes, outros termos são utilizados ao invés de *Logos*, mas com sentido semelhante.

5 “A história da metafísica sempre atribuiu ao *logos* a origem da verdade em geral, apesar de todas as diferenças, e não somente de Platão a Hegel, mas, também, fora de seus limites aparentes, dos pré-socráticos a Heidegger” (tradução livre de DERRIDA, 1976, p. 11-12).

6 Tradução livre de ROGERS, 413.

7 Tradução livre de DOYLE, 1927, p. 336. Ainda sobre o assunto: “Por volta de 1700 [...] Hobbes possuía uma reputação internacional [...]. Era amplamente conhecido como o mais notório filósofo

Mais do que pelo seu absolutismo ou sua preferência pela monarquia, este foi o principal fator que o levou à proscricção em sua época e em períodos subsequentes. Ateísmo era a principal acusação: “a maioria dos críticos contemporâneos a Hobbes estava mais preocupada com as implicações ateístas de seu determinismo do que com sua teoria política”⁸. Quase foi para a fogueira⁹, mas sobreviveu; e, apesar de tudo isto, sobreviveu também intelectualmente. A lista de acadêmicos que tecem elogios ao filósofo inglês é imensa, incluindo até aqueles que possuem ressalvas ou críticas à sua teoria:

Hobbes é ampla e justamente tido como o mais formidável dos teóricos ingleses; formidável, não por ser difícil de entender, mas porque sua doutrina é, ao mesmo tempo, tão clara, tão arrebatadora e tão antipatizada. [...] Foi repetidamente atacado devido a razões teológicas, filosóficas e políticas. Sobreviveu, porém, e com resplendor aumentado.¹⁰

Hobbes é o maior filósofo político da Idade Moderna, até Hegel. Escreveu muitas obras políticas de importância capital para a compreensão do Estado moderno [...]. No que respeita às teses que nos interessam, liga-se diretamente a Bodin, mas as defende com maior rigor, tanto que depois dele ninguém mais pôde defender as teses tradicionais sem levar em conta os argumentos com que procurou rejeitá-las.¹¹

Elogios à parte, o que realmente importa é sua contribuição teórica e, como aponta Quentin Skinner:

A declaração de Hobbes [viz., que os súditos somente possuem obrigações perante o Estado] pode ser vista como marcando o fim de uma época da história da teoria política e iniciando outra mais familiar. Ela anuncia o fim de uma era na qual o conceito de poder público era analisado em termos mais pessoais e carismáticos, e aponta para um concepção sobre a soberania, que é mais simples e abstrata, na qual esta é propriedade de uma agência impessoal; uma concepção que permanece conosco desde então e veio a ser incorporada na utilização de termos tais como *état*, *stato*, *staat* e Estado [*state*].¹²

que a Inglaterra produzira. Seu nome tornou-se sinônimo de ateísmo, imoralidade e uma vasta coleção de ideias politicamente inaceitáveis. Para os leitores ingleses, ele era o ‘Monstro de Malmesbury’, o ‘Secretário do Diabo’, um ‘Agente do Inferno’ e, como colocou um autor, ‘Peste da Natureza’ e ‘infeliz vergonha da Inglaterra’” (tradução livre de PARKIN, 2007a, p. 1). É preciso uma ressalva, contudo: “[é] verdade que o livro atraiu uma grande quantidade de comentários hostis durante a segunda metade do Século XVII, mas a razão para isto não era o fato de que os argumentos de *Leviathan* fossem muito absurdos para serem levados a sério. Na realidade, em vários casos, os críticos de *Leviathan* eram mais impelidos a atacar o livro, precisamente, porque ele era lido e utilizado por vários indivíduos e grupos” (tradução livre de PARKIN, 2007b, p. 441).

8 Tradução livre de THORNTON, 2005, p. 9. É claro que este não foi o único fator que levou Hobbes a ser criticado; os *royalists* ingleses, por exemplo, “pensaram que ele tornara-se um *vira-casacas*; que distorceu sua doutrina política no *Leviathan* para receber as graças dos poderes vigentes” (tradução livre de MARTINICH, 1999, p. 219).

9 Como aponta Lamprecht, “alguns bispos anglicanos [...] sugeriram que seria conveniente queimar Hobbes como herético” (tradução livre de LAMPRECHT, 1940, p. 31); a acusação, porém, não teve seguimento. Seus livros, entretanto, ao menos na época, não tiveram a mesma sorte: “*De Cive* e *Leviathan* estavam em uma lista de livros amaldiçoados e queimados pela Universidade de Oxford em 1683” (tradução livre de THORNTON, *op. cit.*, p. 16); já em 1654, ambos já “havia sido colocados no *index* papal” (*ibid.*, p. 7).

10 MACPHERSON, 1962, p. 21.

11 BOBBIO, 1992, p. 107.

12 Tradução livre de SKINNER, 2002b, p. 368-9.

Norberto Bobbio, mesmo afirmando ser Hobbes um *jusnaturalista* – posição oposta à nossa –, faz a ressalva que, “[p]or outro lado, Hobbes pertence, de direito, à história do positivismo jurídico: sua concepção da lei e do Estado é uma antecipação, verdadeiramente surpreendente, das teorias positivistas do século passado”¹³ e considera o filósofo inglês como o “grande e inigualável construtor da primeira teoria do Estado moderno”¹⁴.

Sendo assim, acreditamos ser importante analisar a teoria de Hobbes para verificarmos o que ainda resta dele – o quão ele é fundamental para se pensar o Estado moderno nos dias de hoje –, ou seja, o que pode ser útil para entendermos não só a teoria, mas também os principais dilemas contemporâneos da política. Na pior das hipóteses, mesmo que recusemos por completo a teoria de Hobbes, é preciso compreendê-la se quisermos suplantá-la. As proposições de Hobbes devem ser enfrentadas seriamente e não simplesmente afastadas quando se quiser propor uma teoria política alternativa.

Hobbes, contudo, ao nosso ver, é bastante mal compreendido: é acusado de *imoral* e ao mesmo tempo tratam-no como um *jusnaturalista*; é visto como um *contratualista protoliberal*, ao mesmo tempo que é chamado de *absolutista*. Não é o caso que, de um texto, não se possa extrair várias interpretações. Quando, porém, várias leituras antitéticas são extraídas de uma mesma obra, há algo que precisa ser elucidado. Assim, além de sua imensa contribuição para a teoria política e para a filosofia em geral, entender o *mistério hobbesiano* foi o que nos incentivou a adotar o filósofo inglês como marco teórico do presente trabalho.

1.1 Uma nota sobre o *Logos*

Antes de prosseguirmos, é importante acrescentarmos uma nota sobre a ideia do *Logos*, tão falada nos parágrafos anteriores. Não faz parte de nossos objetivos traçar um histórico ou um estudo do conceito e, muito menos, da palavra. O exato significado deste conceito no âmbito deste trabalho – o que é preciso deixar claro – será esclarecido conforme seu desenvolvimento. Em síntese, porém, o que pretendemos significar com o termo é apenas *qualquer ideia que se coloque acima da política, limitando-a*.

13 BOBBIO, 1991, p. 101.

14 *Ibid.*, prefácio, sexta página a partir da capa, não numerada.

Todavia, para não deixarmos de apresentar nossa menção histórica, podemos afirmar que a ideia do *Logos* existe desde os primórdios da filosofia e, como dissemos anteriormente, relaciona-se com a ideia de *verdade*:

Em Heráclito, o *lógos* é essencialmente a razão universal, essencialmente a alma do mundo; há um *Lógos* que governa o universo (fr. 72), eterno e incompreensível (fr. 1): a sabedoria consiste em conformar-se a ele (fr. 50), graças à razão que temos (fr. 115), e que temos em comum (fr. 2).¹⁵

Também, como já dito, a ideia não se restringe ao termo *logos*, mas a qualquer outro que possua o mesmo impacto como, por exemplo, o conceito de *transcendência* de que fala Antonio Negri, quando trata do *poder constituinte*, e, assim, comenta sobre a concepção tradicional do conceito como *fonte transcendente* do ordenamento jurídico: “[o] poder constituinte é aqui assumido como um fato que precede o ordenamento constitucional, mas que depois se lhe opõe, no sentido de lhe permanecer historicamente externo e de somente poder ser definido pelo poder constituído”¹⁶. Sendo assim, podemos acrescentar, à referida ideia de *verdade*, a qualidade *transcendental* desta.

Outro exemplo importante, que não poderíamos deixar de mencionar, é a *teoria da realidade dos universais*¹⁷, cujo expoente mais notório é Platão – daí o fato da teoria ser chamada, às vezes, de *realismo platônico*. Ele concebeu a famosa *teoria das formas* ou *das ideias*¹⁸, estas que existem em uma *dimensão transcendente a este mundo*, sendo o critério da verdade e da perfeição das coisas materiais, que nunca são tais como as formas ideais, mas apenas seus *simulacra*: *cópias mal feitas destas formas originais e ideais*.

15 GOBRY, 2007, p. 90. Os números entre parênteses referem-se aos fragmentos de Heráclito.

16 NEGRI, 2002, p. 12.

17 Consideraremos a *teoria da realidade dos universais* como a que trata conceitos abstratos – adjetivos, verbos substantivados, assim como substantivos genéricos, e, até, meras imagens ou qualquer signo – como possuindo *existência real*. Sobre as principais teorias sobre os *universais*: “[c]lassicamente, há três teorias rivais sobre os ‘universais’: [...] 1. *Universais são criados pela mente* (nominalismo): são imputados aos objetos pela mente em virtude de suas operações. [...] 2. *Universais são descobertos (pelas mentes) nos objetos* (realismo platônico): percebidos pelas mentes como aspectos preexistentes dos objetos. [...] 3. *Universais são gerados por meio de interações mente-objetos* (conceitualismo)” (tradução livre de RESCHER, 2000, p. 10).

18 “A teoria das Ideias descreve entidades teóricas que se situam *à parte do mundo* da experiência ordinária e julgam as deficiências deste mundo. As Ideias portam suas propriedades de uma forma que as coisas particulares não podem” (tradução livre de PAPPAS, 1995, p. 114). Provavelmente, das formulações feitas por Platão sobre sua teoria, a mais conhecida é a expressa no livro VII da *República*, conhecida como a *Alegoria da caverna*, no qual é narrada a história de um grupo de pessoas que vive em uma caverna, cuja única visão do mundo exterior consiste em sombras projetadas em uma parede. Um dia, um destes habitantes da caverna liberta-se de sua condição e sai ao mundo exterior, vendo como este é na realidade. Esta metáfora significa que todos nós enxergamos – e somos – apenas *sombras* de um mundo ideal: *o mundo dos universais* (cf., PLATO, 1991, p. 193-4).

Em Platão, o *Logos* não é mais o *universal supremo*, mas uma faculdade ou uma parte da alma – superior a todas as outras – que, com ajuda do *espírito – thymos –*, deve dominar a parte sensível – *epithymetes –* e guiar a alma – *psyche –* em direção ao bem – *agathon*¹⁹. Já este *bem*, mais que um universal, é o *Universal*, conceito simétrico ao *Logos* de Heráclito: “aquilo que provê a verdade às coisas conhecidas e dá o poder àquele que a conhece é a *ideia* do bem”²⁰.

O verdadeiro problema desta forma de pensar e o que a faz ser contrária a um regime democrático é que ela é aristocrática e hierarquizante. Esta mesma hierarquia que Platão impõe à alma – a *razão* governa, o *espírito* auxilia, as *sensações* servem – possui uma congruência no plano político, o qual, segundo o filósofo grego, deve ser dividido em três classes: “isto aplica-se tanto para o governo das cidades quanto para a organização da alma de um indivíduo privado”²¹.

Como podemos ver, há vários termos que remetem a esta característica central deste *Logos*. Poderíamos citar, também, *essência, natureza, ratio, substância, Ser*, entre outros. Cremos, todavia, que já falamos bastante sobre o assunto quando, na verdade, o que nos importa é sintetizar a ideia de um conceito – seja qual nome se dê a ele – que: (a) *imponha limites à atividade política*; (b) *este limite seja visto como algo exterior – transcendente – à atividade política, imutável e perene, de modo que aquele que ousar desafiá-lo estará em erro ou, até, dependendo da doutrina, em pecado, sendo um imoral*. Este conceito limitador é sempre tratado como sendo a *verdade* e, contra este pensamento, adotaremos a premissa foucaultiana que “a verdade não existe fora do poder ou sem poder [...]. A verdade é deste mundo; ela é produzida graças a múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder”²². Isto não quer dizer que não existam *fatos* e que a realidade seja inteiramente *subjetiva*, mas apenas que, quando certas polêmicas atingem certa intensidade, a verdade passa a ser *política*.

19 “Não seria irracional [...], se afirmássemos que há duas partes distintas da alma, definindo a parte que calcula de racional e a parte que ama, sente fome e sede, e é agitada por outros desejos, de irracional” (tradução livre de *ibid.*, p. 119). E “não há na alma uma terceira [parte], a espiritual, por natureza, uma auxiliar da parte racional, se não for má cultivada?” (*ibid.*, p. 120). “Não é apropriado que a parte racional governe, já que é sábia e antecipou tudo que há sobre a alma, e que a parte espiritual seja obediente a ela e sua aliada? [...] E estas duas partes, assim treinadas, aprendendo seus próprios deveres e sendo educadas assumirão controle sobre a parte sensível [...] e observá-la-ão por temor que seja preenchida pelos chamados prazeres do corpo e, assim, tornando-se maior e mais forte, sem observar seus próprios deveres, tentar escravizar e governar o que não é próprio de sua classe, subvertendo a vida inteira de um indivíduo” (*ibid.*, p. 121).

20 *Ibid.*, p. 189.

21 *Ibid.*, p. 127.

22 FOUCAULT, 1979, p. 12.

1.2 Democracia

É importante, também, esclarecermos que esta pesquisa está voltada à análise da teoria de Hobbes aplicada a um *regime democrático*. Não é o caso que pensemos ser este regime um *universal*; trata-se apenas de um recorte metodológico. Diante disto, surge o *paradoxo* de utilizarmos um autor que foi, em toda sua vida, um monarquista convicto²³. Se algo pode servir de *alento*, é o fato de sua teoria ter sido rejeitada, em grande parte, pelos monarquistas ingleses – como, por exemplo Filmer²⁴ –, enquanto que, por outro lado, foi adotada por um grande número de escritores radicais²⁵. Além deste aspecto da recente pesquisa sobre a teoria de Hobbes, refutamos a possível contradição de utilizar o filósofo inglês para se pensar a democracia com a proposição de que sua teoria foi elaborada para ser aplicável a qualquer forma de governo, seja monárquica, aristocrática ou democrática.

Mas o que é *democracia*? Ou melhor – já que, como Hobbes, rejeitamos a realidade de universais, assim como definições baseadas em *essências* –, como podemos estabelecer uma *distinção* entre uma democracia e outras formas de governo? Algumas concepções de democracia baseiam-se em princípios como *liberdade, igualdade, fraternidade, bem comum, vontade geral*, entre outros. O que significam estes termos, todavia? Seus significados estão *dentro* ou *fora da política*? Acreditamos que estão dentro e, por isto, utilizaremos a própria definição hobbesiana das formas de governo, pois, com ela, acreditamos ser possível chegar a uma concepção de democracia que não imponha limites transcendentais à política:

A diferença entre os Estados consiste no Soberano ou na Pessoa que representa todos e cada um em uma Multidão. [...] Quando o Representante é Um homem, o Estado é uma MONARQUIA; quando é uma Assembleia de todos os que se uniram, é uma DEMOCRACIA ou Estado Popular; quando é uma Assembleia de apenas uma parte, é chamado de ARISTOCRACIA.²⁶

23 “[E]m todas as suas obras políticas, ele sustentou que a monarquia era a melhor forma” (tradução livre de MARTINICH, 1999, p. 48). É preciso notar que, em *Leviathan*, Hobbes não afirma esta preferência expressamente, mas refuta vários argumentos que implicariam no fato da monarquia ser a pior forma de governo (cf., HOBBS, 1991a, p. 129-38).

24 “Como um *royalist*, Robert Filmer lia com aprovação a defesa de Hobbes da soberania, mas achava seu método para sustentá-la muito problemático” (tradução livre de PARKIN, 2007b, p. 443).

25 “Pesquisas recentes demonstram que *Leviathan* tornou-se uma fonte essencial para os pensadores do Iluminismo radical na Europa” (*ibid.*, p. 453). Sobre esta pesquisa, ver MALCOLM, 2002, p. 484-97.

26 Tradução livre de HOBBS, *op. cit.*, p. 129. Optamos por traduzir *Commonwealth* por Estado, pois, embora seja comum encontrar a tradução *República*, atualmente, este tipo de Estado é visto como antagônico à monarquia (cf., MARTINICH, 1995, p. 74).

Para entendermos o que isto significa, não nos preocupemos, neste momento, com o significado do termo *soberano* e simplesmente imaginemos que, se estes princípios clássicos da democracia não podem ser *revelados*, mas *precisam ter seus significados estabelecidos* – isto é, *decididos* –, a questão política torna-se *quem decide sobre o significado destes universais*: se um, *monarquia*; se alguns, *aristocracia*; se todos, *democracia*.

1.2.1 Forma versus substância

A utilização da definição hobbesiana de democracia pode ser alvo de críticas por ser meramente formal e despida de conteúdo. No entanto, se analisarmos como o termo *democracia* é empregado com base em princípios, veremos alguns exemplos que nos causam espanto, como, por exemplo, a Constituição da República Popular da China, cujo artigo 1º dispõe que “a República Popular da China é um Estado socialista sob a *ditadura democrática* do povo, liderada pela classe trabalhadora e baseada na aliança entre operários e camponeses”²⁷. Se formos um pouco mais ao passado, veremos que grande parte das críticas fascistas do início do século passado às formas democráticas de então baseia-se na sua falta de conteúdo, como podemos ver neste discurso de Mussolini:

E assim o fascismo é contra a democracia que equipara o povo ao maior número, rebaixando-o ao nível da maioria; mas é a forma mais pura de democracia se o povo é concebido, como deve ser, qualitativamente e não quantitativamente; como a ideia mais potente, porque é a mais moral, a mais coerente, a mais verdadeira; pois realiza-se no povo como a consciência e a vontade de poucos ou, ainda melhor, de Um, e, enquanto ideal, tende a realizar-se na consciência e vontade de todos. [... S]e a democracia pode ser entendida de maneira diversa, isto é, se a democracia significa um regime no qual o povo não é jogado às margens do Estado, [...] *o fascismo pode ser definido como uma democracia organizada, centralizada e autoritária*.²⁸

Não queremos, com estes exemplos, sustentar nossos argumentos com uma retórica *ad fascismum*; o que pretendemos demonstrar com isso é que, não só atualmente, mas em vários exemplos históricos, *democracia* pode significar qualquer coisa quando definida em termos de critérios abstratos, ou seja, *universais*; e o que pode significar qualquer coisa, ao mesmo tempo, nada significa. E, mesmo que se queira definir a democracia com base em valores, a pergunta permanece: *quem decide sobre estes valores? Com que autoridade?*

27 Tradução livre de CHINA, 2012, grifos nossos.

28 Tradução livre de MUSSOLINI, 2006, p. 11-2, grifos nossos.

Além disto – como apontou Negri quando tratou do poder constituinte –, estes valores são sempre colocados como um *a priori*, de modo que se situam fora da política e como limites a esta. Assim, mesmo que uma maioria os repudie, esta é deslegitimada a agir por estar *em erro* segundo aqueles que definem os valores que supostamente devem guiar esta mesma maioria. Isto nos alerta para o perigo de se definir a democracia com base em termos abstratos, recorrendo a *ideais e valores*, pois, geralmente, isto tem o objetivo de criar mitos que, na realidade, são o desejo daqueles que os formulam, e são utilizados para dominar aqueles aos quais os mitos são dirigidos. É o próprio Hobbes que nos ensina a perguntar sempre: “*cui bono* [em benefício de quem]? Que proveito eles esperam disto?”²⁹.

Não repudiamos valores, ideais e até uma moral em sentido amplo; nossa crítica encontra-se não na existência destes, mas em suas imposições. Seria inocência nossa crer que um povo possa não ter valores, mas o que pretendemos enfatizar é o modo como eles surgem e são institucionalizados – o discurso da *verdade*. Assim, acreditamos que a definição utilizada por Hobbes, embora não seja a solução, é, ao menos, um início para se pensar uma democracia mais imanente e menos transcendental, ou seja, menos afligida pelo mito do *Logos*.

1.2.2 Paradoxos atuais da democracia

Com os exemplos utilizados na seção anterior, poderíamos pensar que os problemas do que chamamos de *uso retórico do termo democracia*, ou estão longe de nós – na China –, ou no passado – no fascismo –, e que, com a chamada *democracia liberal* ou *democracia representativa* ocidental, atingimos o *fim da história*³⁰, como chegou a dizer Fukuyama: um produto pronto e acabado, tal como um universal, perene, impassível de mudanças.

No entanto, analisando, por exemplo, a Constituição dos Estados Unidos – país que é tido por muitos como o *baluarte da democracia* –, há o curioso fato de elegerem seu presidente de forma indireta, por meio de um colégio eleitoral, como determina a 1ª seção do artigo 2º de sua constituição³¹. Parece uma contradição,

29 Tradução livre de HOBBS, *op. cit.*, p. 476.

30 Francis Fukuyama escreveu o artigo “*The End of History?*” e, posteriormente, o livro “*The End of History and the Last Man*” nos quais argumentou a hipótese de que a “democracia liberal possa constituir ‘o ponto final da evolução ideológica da humanidade’ e ‘a forma final de governo dos homens’, e assim, como tal, seria o ‘fim da história’” (tradução livre de Fukuyama, 1992, p. xi).

31 Cf., BERNSTEIN, 2002, p. 48.

mas se formos analisar a história constitucional americana, veremos que era exatamente esta a intenção de seus *Founding Fathers*: não criar um sistema de governo absolutamente democrático. Como apresentaremos no desenvolvimento de nosso trabalho, os *Founding Fathers* americanos arquitetaram um sistema de governo que menos parece uma democracia do que um filtro para a vontade popular.

Mas não é só de arquitetura que vive a *democracia liberal*; ela também possui o seu *logos*. A teoria política é repleta de *universais* ou conceitos abstratos, como podemos ver – desta vez, recorrendo aos franceses – nas noções de *bem comum* e *vontade geral* de Rousseau³², e *nação* e *poder constituinte* de Sieyès³³. Nestes conceitos vagos, há dois problemas: o primeiro é que, não importando o uso original que seus criadores pretendiam dar ao conceito, eles podem ser apropriados e utilizados retoricamente para fins muito perigosos. Basta-nos ver parte do preâmbulo do Ato Institucional nº1, que instituiu a ditadura militar no Brasil, em 1964:

O que houve e continuará a haver neste momento [...] é uma autêntica *revolução*. [...] A *revolução* se distingue de outros movimentos armados pelo fato de que nela se traduz, não o interesse e a vontade de um grupo, mas o *interesse e a vontade da Nação*. [...] A *revolução vitoriosa* se investe no exercício do *Poder Constituinte* [...]. Esta é a forma mais expressiva e mais radical do *Poder Constituinte*. Assim, a *revolução vitoriosa*, como *Poder Constituinte*, *se legitima por si mesma*. Ela destitui o governo anterior e tem a capacidade de constituir o novo governo. Nela se contém a *força normativa, inerente ao Poder Constituinte*. Ela *edita normas jurídicas sem que nisto seja limitada pela normatividade anterior à sua vitória*. Os Chefes da *revolução vitoriosa*, graças à ação das Forças Armadas e ao apoio inequívoco da *Nação*, *representam o Povo e em seu nome exercem o Poder Constituinte, de que o Povo é o único titular*.³⁴

O segundo problema, como já se pode ver do texto acima, é que a retórica que se utiliza de universais no plano político, via de regra, vem acompanhada de um discurso que busca legitimar e demonstrar a necessidade de haver uma representação do corpo de cidadãos por apenas uma parte deste que se considera mais apta que os demais. Assim, a arquitetura do sistema e a ideia de representação trabalham em conjunto para transformar as múltiplas vontades de um povo em apenas uma, que não necessariamente representará a vontade de todos ou, pelo menos, de uma maioria. E a adoção deste sistema vem sempre acompanhada de um discurso que utiliza conceitos abstratos para legitimá-lo, ou seja, *universais*.

Todavia, no campo da política, em sentido estrito, é normal o apelo à retórica; esta técnica, contudo, não se restringe a este campo de atuação, atingindo a prática

32 Cf., ROUSSEAU, 1966, p. 63.

33 Cf., SIEYÈS, 1989, p. 31 e 67.

34 BRASIL, 1964, p. 3193. Grifos nossos: enfatizamos os termos que mais sinalizam a retórica que se utiliza de universais para embasar seus argumentos.

jurídica, que muitas vezes apresenta-se como ciência³⁵. É o que percebemos no que é chamado de *neoconstitucionalismo*³⁶ ou, de forma genérica, *pós-positivismo*, dogmática jurídica que parece ter se tornado um *paradigma* na jurisprudência brasileira³⁷. Nesta doutrina, como aponta um dos seus maiores expoentes, Luís Roberto Barroso, atual Ministro do Supremo Tribunal Federal brasileiro:

O reconhecimento de normatividade aos princípios e sua distinção qualitativa em relação às regras é um dos símbolos do pós-positivismo. Princípios não são, como as regras, comandos imediatamente descritivos de condutas específicas, mas sim normas que consagram determinados valores ou indicam fins públicos a serem realizados por diferentes meios. [...] Também aqui, portanto, impõe-se a atuação do intérprete na definição concreta de seu sentido e alcance.³⁸

[U]ma das singularidades das normas constitucionais é o seu caráter sintético, esquemático, de maior *abertura*. Disso resulta que a linguagem do Texto Constitucional é mais vaga, com emprego de termos polissêmicos [...] e conceitos indeterminados [...]. Desnecessário enfatizar que esta abertura amplia a discricionariedade do intérprete, que há de adicionar um componente subjetivo resultante de sua valoração para integrar o sentido dos comandos constitucionais.³⁹

A princípio, não nos parece tratar-se de *universais*. Os princípios são, em regra, extraídos do texto constitucional, mas, por outro lado, distinguem-se de outras normas por serem menos descritivos, ou seja, são mais abstratos, de sentido mais amplo, necessitando uma maior *atuação do intérprete na definição concreta de seu sentido e alcance*. O problema encontra-se justamente nisto: *a competência para interpretá-los é demasiadamente ampliada*⁴⁰.

35 “O direito é certamente uma ciência, ao menos no sentido de ser um conjunto organizado de conhecimentos, regidos por princípios e conceitos próprios” (BARROSO, 1999, p. 278). O jurista apresenta esta descrição para criticá-la, porém, ele ainda crê que “a impossibilidade de chegar-se à objetividade plena não minimiza a necessidade de se buscar a objetividade possível. O texto da lei e as possibilidades exegéticas que ela oferece traçam os parâmetros dentro dos quais poderá mover-se o intérprete” (*ibid.*, p. 288). A teoria que pretende criticar (*cf.*, *ibid.*, p. 265) é a do jurista austríaco Hans Kelsen, que, no prefácio da primeira edição de sua *Reinrechtslehre*, comentou sobre seus objetivos: “desde o começo foi meu intento elevar a Jurisprudência, que – aberta ou veladamente – se esgotava quase por completo em raciocínios de política jurídica, à altura de uma genuína ciência, de uma ciência do espírito” (KELSEN, 2000, p. vii).

36 *Cf.* NEVES, 2013, p. 176.

37 “No final do século XX e início do século XXI, a doutrina constitucional brasileira foi tomada por um fascínio pela principiologia jurídico-constitucional e, nesse contexto, pela ponderação de princípios, uma atitude que, com destacadas exceções, tem contribuído para uma banalização das questões complexas entre princípios e regras” (*ibid.*, p. 171). Neves, no entanto, alerta para não considerarmos isto uma *novidade* na jurisprudência brasileira: “[t]ambém se deve ter cuidado com a referência ao ‘começo da história’, para sugerir uma inexistência de orientação por argumentos principiológicos na tradição jurídico-constitucional brasileira anterior. No Império, Pimenta Bueno referia-se ao direito como uma ordem de ‘princípios’. Argumentos com base em princípios não faltaram na primeira república, destacando-se Rui Barbosa, cuja invocação permanente aos princípios relativos aos direitos constitucionais e individuais torna-o o primeiro a quem caberiam ser aplicadas expressões ‘constitucionalização do direito’ e – ironicamente – ‘neoconstitucionalismo’ em nossa história” (*ibid.*, p. 174).

38 BARROSO, 2009, p. 310.

39 BARROSO, 1999, p. 129.

40 Por exemplo, no que diz respeito à antiga divisão entre *decisões políticas* e *judiciais*,

Em última instância, isto acaba por fazer com que haja uma *metaconstituição* repousando sobre o texto constitucional, cujo acesso só é possível aos ministros do Supremo Tribunal Federal, os quais a constroem com base nestes princípios vagos e abstratos. Tal como um *oráculo*, eles possuem o poder de revelar o conteúdo desta *metaconstituição* como se realizassem a *exegese* de uma *escritura sagrada*. Uma expressão clara desta autoatribuição de competência podemos encontrar no voto do ex-ministro Celso de Mello, que o faz, citando o jurista Francisco Campos:

O poder de interpretar a Constituição envolve, em muitos casos, o poder de reformulá-la. A Constituição está em elaboração permanente nos Tribunais incumbidos de aplicá-la. (...) Nos Tribunais incumbidos da guarda da Constituição, funciona, igualmente, o poder constituinte.⁴¹

Esta postura do Supremo Tribunal Federal, todavia, ao nosso ver, acaba sendo uma apropriação da soberania que, ao menos conforme a própria Constituição, pertence ao povo⁴². Mesmo que respeitemos as competências atribuídas ao STF pela Carta Constitucional, a este órgão cabe a sua guarda e não a sua modificação⁴³. No entanto, não é o que parece pensar o doutrinador e, agora, ministro Barroso:

Sem que se opere algum tipo de ruptura na ordem constituída – como um movimento revolucionário ou a convocação do poder constituinte originário –, duas são as possibilidades legítimas de mutação ou *transição* constitucional: (a) através de uma reforma do texto, pelo exercício do poder constituinte derivado, ou (b) através do recurso aos meios interpretativos. A *interpretação evolutiva* é um processo informal de reforma do texto da Constituição.⁴⁴

Além do sequestro da soberania – por meio de um poder constituinte auto-outorgado, cuja menção não existe em nenhum lugar da Carta de 1988 –, como aponta Humberto Ávila – autor que, anteriormente, escrevera o conhecidíssimo livro *Teoria dos princípios*⁴⁵ –, este posicionamento, tanto jurisprudencial como doutrinário, acaba mais por vilipendiar do que guardar a Constituição:

costuma-se afirmar que o judiciário não poderia interferir naquelas, todavia, “[a] doutrina contemporânea é majoritária em afirmar que mesmo quanto aos atos discricionários, cujo mérito pressupõe um juízo amplo de *conveniência e oportunidade* pelo administrador, pode haver, excepcionalmente, nulidade e conseqüente controle do Judiciário. [...] Em verdade, os princípios gerais do Direito, como o da *igualdade*, o do *Estado de Direito*, o do *Estado Social de Direito* e, sobretudo, o da *proporcionalidade*, cada vez mais são instrumentos de conformação do conteúdo da decisão discricionária, o que proporciona ao juiz uma ingerência crescente sobre o conteúdo de tal decisão” (nota de Gustavo Binenbojm, como atualizador, em FAGUNDES, 2005, p. 190n).

41 STF, 2008, p. 472.

42 No parágrafo único do art. 1º da Constituição Federal brasileira (doravante, CRFB) temos a disposição de que “[t]odo o poder emana do povo” (BRASIL, 2012, p. 11).

43 No artigo 102 da CRFB, temos o seguinte: “[c]ompete ao Supremo Tribunal Federal [...] a guarda da Constituição” (*ibid.*, p. 68).

44 BARROSO, 1999, p. 144.

45 ÁVILA, 2003.

O ‘neoconstitucionalismo’ [...], aplicado no Brasil, está mais para o que se poderia denominar, provocativamente, de uma espécie enrustida de ‘não-constitucionalismo’: um movimento ou uma ideologia que barulhentemente proclama a supervalorização da Constituição enquanto silenciosamente promove a sua desvalorização.⁴⁶

1.2.3

A atualidade de Hobbes para a democracia

Hobbes é o *aneulogos* – o fora do *Logos*. Isto não significa que seja um antirracionalista; ele apenas não entende o processo de raciocínio como algo voltado para um transcendental: “não há nada que seja um *Finis ultimus* (fim último) ou *Summum Bonum* (bem maior) como é dito nos Livros dos antigos Filósofos Morais”⁴⁷. Isto que, a primeira vista, pode parecer estarrecedor – e é por onde se sustenta a acusação de que o filósofo inglês seria um imoral –, consideramos a base para refutar todas as morais voltadas para um *logos*, que acabam por ensejar uma distinção entre aqueles que o compreendem e aqueles que não, permitindo um sequestro da soberania, além de impor limites à política. As palavras de Hobbes sobre isto são contundentes:

Quando os homens que se julgam mais sábios que todos os demais reclamam e invocam a reta Razão para julgar, pretendem, nada mais, que as controvérsias sejam determinadas por nenhuma outra razão que não seja a deles. Isto é tão intolerável na sociedade humana como o é em um jogo de cartas quando, após determinado um trunfo, quer-se utilizar como tal o naipe que mais se tiver em mãos. Estes homens não fazem nada mais do que querer que suas paixões, conforme neles surjam, sejam tomadas como a reta Razão em suas próprias controvérsias, traindo seus desejos por reta Razão pelo uso que fazem dela.⁴⁸

Mais que uma crítica ao *Logos*, como podemos ver, Hobbes rejeita o uso retórico que se faz dele. Podemos dizer que há uma refutação em dois níveis: primeiro, rejeita-se a existência de universais; segundo, mesmo que estes existam, ninguém é mais capaz de defini-los do que ninguém: todos são iguais.

Hobbes atacou vários segmentos da elite inglesa do Século XVII, mas as autoridades eclesiásticas eram um dos seus principais alvos⁴⁹ e sua crítica à religião era o que mais chamava a atenção dos escritores radicais que foram influenciados por sua obra⁵⁰. Esta crítica, todavia, não se restringe a este grupo, mas pode

46 ÁVILA, 2009, p. 19.

47 Tradução livre de HOBBS, *op. cit.*, p. 70.

48 *Ibid.*, p. 33.

49 A quarta parte do *Leviathan – Of the Kingdom of Darknesse (Do reino das trevas)* – consiste, basicamente, em um ataque as doutrinas e grupos que, segundo Hobbes, instigaram a Guerra Civil Inglesa (*cf.*, *ibid.*, p. 417-482). Como aponta Renato Janine Ribeiro, “o conflito doméstico [viz., para Hobbes] resulta acima de tudo das maquinações do clero [...], a desconfiança hobbesiana vale contra qualquer clero. [...] Nesse livro [*Behemoth*], aliás, quase todo o tiroteio se dirige contra os presbiterianos, mas no *Leviatã* a guerra se fazia à Igreja Romana” (RIBEIRO, 2001, p. 12-16).

50 “A contribuição mais importante de Hobbes, para os propósitos dos filósofos iluministas de

ser estendida a outros que tentem se apropriar da soberania por meio de subterfúgios⁵¹. Assim, a crítica de Hobbes pode ser aplicada, na atualidade, a qualquer grupo que tente obter poder por meio de uma *manipulação simbólica*. *E não seria isto que faz o STF quando tenta transformar sua competência de guarda para a de modificar a Constituição?*

De fato, a filosofia de Hobbes, ao mesmo tempo que fornece a explicação para a instituição de um *soberano absoluto*, se invertermos seus sinais, veremos que ela também fornece um *arsenal* para contestar qualquer autoridade, a ponto de, em obra recente, James Martel afirmar que é até possível uma leitura anarquista de Hobbes⁵², e Jean Hampton, anteriormente, alegar que, se o objetivo do filósofo inglês era estabelecer um absolutismo, haveria uma contradição em sua obra, pois, para a autora, o *Leviathan* seria um *catecismo para rebeldes*⁵³.

É inegável que a afirmação hobbesiana sobre a soberania ser absoluta e, ao mesmo tempo, entender que há uma desconstrução desta mesma soberania pode parecer uma contradição; mas pretendemos resolver este paradoxo nesta pesquisa e, para isto, partiremos da hipótese de que a sua ontologia *nominalista* – a qual recusa todos os *universais* – guarda uma relação simétrica com a soberania absoluta. A demonstração desta hipótese será reservada para os capítulos posteriores; mas, apenas para nos situarmos, observemos uma premissa muito simples: *quando não há nenhuma moral prévia ou qualquer outro limite para a política, a soberania só pode ser absoluta*; dentro do sistema de Hobbes, isto é uma *tautologia*⁵⁴.

inclinação radical, era sua explicação epistemológica e psicológica da origem da religião, na qual ele apontava para dois princípios interligados: ignorância das causas [dos eventos naturais] e o medo de poderes ocultos” (tradução livre de MALCOLM, 2002, p. 493).

51 Renato Janine Ribeiro, por exemplo, afirma que “o clero, no século XVII, é uma mídia de nosso tempo que teria anexado o Além [...]: por uma lado, assegura as comunicações, informando, pregando; por outro, sanciona os melhores prêmios e os piores castigos” (RIBEIRO, *op. cit.*, p. 13).

52 “É uma peculiaridade de *Leviathan* que os contemporâneos de Hobbes tendiam a lê-lo como sendo muito mais radical e subversivo do que ele é hoje em dia; e é também peculiar que seus primeiros aliados, em particular, tenham enxergado um espírito renegado – e até anarquista – em Hobbes, uma opinião sobre ele que a história parece ter, subsequentemente, apagado” (tradução livre de MARTEL, 2012, p. 4).

53 “Hobbes [...] mantém que os rebeldes [ou qualquer outro súdito] preservam um direito de auto-defesa e, assim, não podem recusar a defender-se quando estiverem sob ataque. Ao tomar esta posição, contudo, Hobbes compromete-se em advogar a continuidade da atividade rebelde em um Estado, uma vez que esta começar; e, assim, sanciona o conflito interno, o qual a criação de uma soberania absoluta deveria encerrar” (tradução livre de HAMPTON, 1988, p. 197).

54 Acreditamos que inúmeras confusões surjam quando se equipara o conceito de soberania hobbesiano com o conceito moderno de soberania estatal ou, até, com um monarca, pessoa física, de *carne e osso*. Quanto a isto, como vimos na afirmação de Skinner, Hobbes rompe com esta ideia de um soberano personalizado; já, com relação à soberania estatal, embora sua teoria seja fundamental para o estabelecimento do conceito, há algo mais na ideia hobbesiana que não se extingue quando a soberania estatal é posta em cheque.

1.3 Objetivos, ou o que fazer?

Diante dos problemas expostos nas seções anteriores, a questão que colocamos é a pertinência da filosofia de Hobbes nos dias de hoje, isto é: quando, apesar das contradições, a ordem internacional afirma a democracia como paradigma de governo⁵⁵, ainda podemos utilizar o sistema do filósofo inglês ou este é algo completamente datado? As contradições encontradas nas democracias de hoje são mais culpa da influência de Hobbes ou decorrem do fato de algumas considerações que propõem serem ignoradas? Enfim, o que há de útil e o que há de problemático na filosofia política do autor do *Leviathan* quando esta é aplicada à democracia? Responder estas perguntas é o objetivo de nosso trabalho em um sentido amplo.

No entanto, mais precisamente, localizamos as principais críticas relativas à filosofia política de Hobbes – as que repercutem no *pensar* a democracia – referidas à questão da *soberania* e de seu *absolutismo*. Deste modo, considerando que estes aspectos de sua filosofia constituem sua maior contribuição para a teoria política, procuraremos responder as questões acima, verificando a pertinência destes conceitos para um regime democrático.

Para isto, algumas considerações precisam ser feitas: primeiro, partindo de nossa premissa metodológica de que não há *universais*, *democracia* é uma questão de definição que, como vimos, pode ser feita de diversas formas. Como não pretendemos entrar no mérito das definições, partiremos da proposta Hobbes, já vista antes, rerepresentando-a, agora, em uma forma mais clara – *democracia é a forma de governo cujo soberano é a pessoa jurídica da assembleia composta por todos os cidadãos* –, e, a partir daí, invertermos a pergunta, isto é: *como, a partir desta definição, Hobbes analisaria as democracias atuais?* O objetivo desta inversão é verificar, ao pensarmos em uma democracia que não dispense, mas *internalize o Logos politicamente*, se *soberania* ainda é um conceito relevante e se esta é *absoluta*.

55 Na *Declaração Universal de Direitos Humanos* da ONU, encontramos o seguinte nos parágrafos 1º e 3º do artigo XXI: “Toda pessoa tem o direito de tomar parte no governo de seu país diretamente ou por intermédio de representantes livremente escolhidos. [...] A vontade do povo será a base da autoridade do governo; esta vontade será expressa em eleições periódicas e legítimas, por sufrágio universal, por voto secreto ou processo equivalente que assegure a liberdade de voto” (MAZZUOLI, 2007, p. 775). É claro que, como alertamos, há várias contradições na aplicação desta norma de direito internacional, pois há vários Estados que não as obedecem e fazem parte da ONU (como por exemplo, Arábia Saudita e Coreia do Norte, apenas para citar dois exemplos notórios, porém com bases de legitimidade distintas), mas o objetivo desta afirmação de que a democracia é o *paradigma* de governo contemporâneo é apenas para apresentar a *força de legitimação* que ela possui, tanto que se encontra disposta na *Declaração Universal de Direitos Humanos*.

A segunda consideração a ser feita é que todas estas perguntas jamais poderão ser respondidas adequadamente sem uma compreensão da filosofia de Hobbes – não só da política, mas de toda ela –, e, visto que há inúmeras contradições nas diversas interpretações que são feitas desta, propomos apresentar a nossa própria, que parte de sua própria filosofia: uma leitura recursiva de Hobbes, que utiliza seus próprios pressupostos filosóficos para interpretá-lo⁵⁶. Com este método, pretendemos apresentar não apenas o que ainda consideramos pertinente da concepção da soberania de Hobbes, mas também oferecer uma crítica da própria soberania: uma espécie de *crítica de Hobbes a Hobbes*, mas que, na realidade, é uma crítica ao *Logos*. Assim, é uma crítica não no sentido de recusar ou querer eliminar a soberania, mas no sentido de apontar *como ela deve ser percebida*.

Consideramos esta percepção fundamental para que a apreciação da filosofia de Hobbes não se transforme em uma nova *filosofia do Logos*. E é neste sentido que batizamos este trabalho de *Leviathan nu*, pois pretendemos apresentar o conceito de soberania hobbesiano em seu aspecto mais basal – *desnudo* –, mas, ao mesmo tempo, eliminar qualquer resquício de mitificação, transcendência, teologia, em síntese, de *logos* que possa estar associado ao termo. Com isto, também apresentamos um método que acreditamos poder ser útil para *desnudar* outras filosofias orientadas pelo *Logos*.

1.4 Questão de método

A base de nosso método para a compreensão da filosofia hobbesiana é sua refutação de uma concepção metafísica ou ontológica *realista*, isto é, de uma que postula a *realidade dos universais*:

Esta universalidade de um nome para muitas coisas tem sido a causa do fato dos homens pensarem que as próprias coisas são universais. E argumentam seriamente que, além de Pedro, João e todo o resto dos homens – que existem, existiram ou existirão em todo o mundo –, há ainda algo mais, que chamamos de homem, ou seja, o homem em geral, enganando-nos a nós mesmos, tomando a denominação universal, ou geral, para a coisa que ela significa. [...] Não existe nada universal que não seja nomes.⁵⁷

56 Esta forma de ler Hobbes foi chamada à nossa atenção pela já mencionada obra de James Martel – *Subverting Leviathan* –, na qual ele afirma “a qualidade autorreflexiva do *Leviathan*: a maneira pela qual o texto convida e instrui-nos como examinar e participar do próprio ato de lê-lo” (tradução livre de MARTEL, *op. cit.*, p. 3). Mas ampliamos esta leitura de Martel – que apenas utiliza *Leviathan* –, buscando fundamentos nas obras mais puramente filosóficas de Hobbes, como *De Corpore* (cf., HOBBS, 2005) e *De Motu, Loco et Tempore* (cf., HOBBS, 1976, traduzida para o inglês como *Thomas White's De Mundo Examined*, a partir de agora referida como *Anti-White*).

57 Tradução livre de HOBBS, 1999, p. 36.

Esta metodologia opõe-se a outra, mais comum, que interpreta Hobbes baseando-se na ideia de que toda sua filosofia pode ser inferida de um modelo mecanicista, das ciências naturais⁵⁸. Zarka chama a nossa atenção para o seguinte fato:

A teoria das paixões, a dinâmica relacional que conduz ao estado de guerra, a instituição e o funcionamento jurídico do Estado não podem ser explicados em termos de movimentos e composição de movimentos. Sendo assim, os efeitos de um poder de um homem ou do poder político são definidos em termos de uma concepção que não se baseia na física, mas nos signos. Tanto a ética da potência humana quanto a teoria do poder político envolvem, em diferentes níveis, uma modalidade específica de uma *relação semiológica entre um significante e um significado*.⁵⁹

E o próprio Hobbes que a seguinte distinção:

Esta potência da mente chamada de *motiva* difere da potência motiva do corpo, pois esta é o que chamamos por força, mas a potência motiva da mente é aquilo pelo qual esta proporciona o movimento animal ao corpo no qual ela existe: suas ações são nossas afeições ou paixões [...].⁶⁰

Com isto, não queremos dizer que o filósofo inglês desconsiderasse os avanços científicos de sua época – na epístola dedicatória do *De Corpore*, elogia vários nomes da *nova ciência* como: Copérnico, Galileu, Kepler, entre outros⁶¹ –, mas apenas que há um princípio epistemológico que precede esta admiração pelo modelo científico e que se baseia em dois fundamentos: a refutação da realidade dos universais; e a ideia de que toda representação da realidade – e, por consequência, todo modelo científico – é uma imagem que não se confunde com a própria; como afirma o próprio Hobbes: “*uma coisa é o objeto; outra, a imagem*”⁶².

Não é tal como o caso do platonismo, no qual o mundo material é um simulacro de um mundo ideal e, por isto, uma ilusão – Hobbes jamais nega a existência do mundo real⁶³ –, isto apenas significa que a *percepção da coisa em*

58 É o que encontramos, por exemplo, na interpretação de Marilena Chaui, quando esta afirma que “[p]ara pensá-la e propô-la [viz., sua teoria política], Hobbes ancora-se fortemente nos conceitos da nova física e, em particular, no conceito de inércia, ou melhor, no princípio de conservação indefinida do movimento” (CHAUI, 2003, p. 303). Como aponta Zarka, paralelamente à uma coerência integral da teoria hobbesiana, lastreada em definições de conceitos e deduções destas definições, para exemplificá-la, o filósofo inglês emprega diversas analogias, e “[s]ão estas analogias que suscitam a leitura do conjunto da doutrina em termos de uma física mecanicista” (tradução livre de ZARKA, 2001, p. 86).
59 *Ibid.*, p. 87, grifos nossos.

60 Tradução livre de HOBBS, 1999, p. 43. Com isto, não pensemos que Hobbes afirma um dualismo corpo/mente, no sentido que esta última seja algo imaterial – ele mesmo afirma que uma “concepção não é nada além de um movimento dentro da cabeça” (*ibid.*, p. 43) – o que ele pretende é apenas demarcar uma distinção.

61 *Cf.*, HOBBS, 2005, p. viii-ix.

62 Tradução livre de HOBBS, 1991a, p. 14, grifos nossos.

63 Falando da experiência intelectual proposta por Hobbes em *De Corpore*, na qual trata do que sobraria na mente de um indivíduo se tudo mais fosse aniquilado (*cf.*, HOBBS, 2005, p. 91), Zarka comenta que “a hipótese não lança nenhuma dúvida sobre a existência do mundo: ao contrário, aquilo que supostamente permanece uma vez que o mundo é destruído supostamente mostra que o mundo uma vez existiu, mesmo que ele não exista de acordo com os termos da hipótese”

si não existe para o filósofo inglês, apenas a *percepção empírica* da coisa. A realidade pode ser inteligível, mas isto não significa que temos uma representação fidedigna da mesma.

Hobbes adota uma posição filosófica na qual a realidade é percebida sempre de forma interpretada. Podemos considerá-lo um *empirista* – pois afirma que “não há nenhuma concepção na mente de um homem que não tenha sido primeiramente apreendida, em todo ou em parte, pelos órgãos dos sentidos”⁶⁴ –, mas que, no entanto, faz-nos o seguinte alerta: estes “primórdios do conhecimento [...] são os fantasmas do sentido e a imaginação”⁶⁵. Isto, conjugado com a recusa dos universais, fornece-nos uma epistemologia que coloca em cheque o caráter categórico das ciências empíricas:

Nesta inferência de signos a partir da experiência, encontra-se o que os homens ordinariamente pensam ser a diferença entre homens comuns e sábios, pois isto é o que é comumente entendido como a inteira habilidade ou poder cognitivo de um homem. Mas isto é um erro, pois estes signos são apenas conjecturais e, de acordo com a frequência com que falham ou sucedem, suas garantias são maiores ou menores, mas nunca plenas e evidentes. Pois, ainda que um homem tenha sempre visto o dia e a noite sucederem-se um ao outro, não se pode concluir que será sempre assim ou que isto ocorre desde a eternidade. *A experiência não conclui nada de modo universal*. Se um signo ocorre vinte vezes para cada erro, um homem pode apostar vinte contra um que o evento irá ocorrer, mas não pode concluir isto como uma verdade.⁶⁶

Com isto, podemos concluir que: em primeiro lugar, as ciências empíricas apenas afirmam conhecimentos probabilísticos; em segundo, como podemos ver do trecho acima, trata-se de uma inferência de *signos*, ou seja, a experiência precisa ser representada por um sistema de definições, ou seja, *nomes*:

[U]ma palavra escolhida ao bel prazer para uma marca [viz., um símbolo, também arbitrário, que utilizamos para recordar nossas experiências e pensamentos] e que, dita a outrem, possa significar algo do que o falante tinha ou não tinha em mente⁶⁷.

É claro que o falante não *escolhe* qualquer som que lhe venha a cabeça, mas algo que suponha que o ouvinte irá entender; o que Hobbes pretende dizer com isto, contudo, é que *nomes não revelam a essência das coisas*:

(ZARKA, 2011, p. 94).

64 A dicotomia entre *empirismo* e *racionalismo* suscita várias críticas, como se um *empirista* não pudesse raciocinar e um *racionalista* negasse toda a experiência. Embora toda dicotomia seja passível de controvérsias, não acreditamos que seja este o caso; o que está em jogo é uma questão de prioridade: enquanto o racionalismo considera que “a justificativa de algumas importantes afirmações é independente de qualquer experiência particular” (HUENEMANN, 2006, p. 4.), o empirismo afirma que “*toda* justificativa de crenças sobre a existência real é dependente da experiência, ou seja, empírica” (MEYERS, 2006, p. 2). É neste sentido que classificamos Hobbes.

65 Tradução livre de HOBBS, 2005, p. 66.

66 Tradução livre de HOBBS, 1999, p. 33, grifos nossos.

67 Tradução livre de HOBBS, 2005, p. 16, grifos no original.

[C]omo pode algum homem pensar que os nomes das coisas foram impostos a partir de suas naturezas? [...] Sendo os nomes ordenados em uma fala [...] signos de nossas concepções, é manifesto que não são signos das próprias coisas. [...] Esta disputa – se os nomes significam a substância, a forma ou uma combinação das duas –, assim como outros tipos de sutilezas da *metafísica*, é mantida por homens equivocados que não entendem o próprio significado das próprias palavras que eles disputam.⁶⁸

Sendo assim, ao contrário de uma *adoração pela física* da parte de Hobbes – como se esta revelasse a *verdade das coisas* –, o que encontramos na base de seus princípios teóricos é uma tensão entre uma concepção de ciência, que se entende como uma definição precisa de seus termos e como deduções extraídas destas definições⁶⁹, e a percepção de que, ao mesmo tempo, estas definições são arbitrarias: no sentido mencionado anteriormente – *que não são revelações de essências, mas fantasmas do sentido e imaginação*.

1.4.1

Falando a verdade

Hobbes afirma que uma “proposição verdadeira é aquela cujo predicado contém ou compreende seu sujeito, ou cujo predicado é o nome de todas as coisas às quais se refere o sujeito”⁷⁰, mas, por outro lado:

[P]odemos deduzir que as primeiras verdades foram arbitrariamente impostas por aqueles que primeiro atribuíram nomes às coisas ou já as receberam atribuídas por outros; por exemplo, é verdade que *o homem é uma criatura viva*, mas simplesmente porque foi aprazível aos homens atribuir ambas as referências à mesma coisa.⁷¹

Para Hobbes, a lógica é apenas “uma forma simples de linguagem, sem tropos ou figuras”⁷², mas cujos princípios ou “proposições primárias não são nada mais do que definições [...], sendo verdades construídas arbitrariamente pelos inventores da fala e, por isto, não demonstráveis”⁷³. Esta forma de pensar hobbesiana fica nítida na seguinte afirmação:

68 Tradução livre de HOBBS, 2005, p. 16-7. É neste sentido que se deve entender a afirmação de que os nomes são *arbitrários* ou *escolhidos ao bel-prazer*: não é porque não tenham uma causa, mas por que não guardam uma relação *necessária* – no sentido de *essencial* – com a coisa nomeada. No mesmo sentido: “[o] que os outros dizem [...] – que os nomes foram impostos às coisas singulares de acordo com a natureza destas – é infantil” (tradução livre de HOBBS, 1991b, p. 39).

69 Em um de seus primeiros estudos filosóficos – *Anti-White* – o filósofo afirma que: “filosofia, isto é, qualquer ciência deve ser tratada de forma que, a partir de deduções necessárias, saibamos que as conclusões extraídas são verdadeiras. A filosofia, portanto, deve ser tratada logicamente” (tradução livre de HOBBS, 1976, p. 26). Hobbes manterá esta convicção em suas obras posteriores como, por exemplo, *Leviathan*, (cf., HOBBS, 1991a, p. 60). O mesmo ocorrerá em *De Corpore* (cf., HOBBS, 1839a, p. 1-80).

70 Tradução livre de HOBBS, 2005, p. 35.

71 *Ibid.*, p. 36.

72 Tradução livre de HOBBS, 1976, p. 25.

73 Tradução livre de HOBBS, 2005, p. 37.

‘Homem é um animal’ é verdadeiro, porque a palavra ‘animal’ abrange e inclui o que quer que a palavra ‘homem’ signifique realmente. [...] A verdade demonstrável, portanto, encontra-se em inferências lógicas, e, em cada demonstração, o termo que forma o sujeito da conclusão demonstrada é tomado como o nome não de uma coisa que existe, mas que *supostamente existe*. Sendo assim, *uma conclusão tem uma força que não é categórica, mas apenas hipotética*. [...] Para provar que algo existe, é necessário utilizar os sentidos ou a experiência; e, ainda assim, não se estabelece uma demonstração.⁷⁴

Com isto, ao invés de um *fetichismo cientificista*, o que permeia a filosofia de Hobbes é um imenso ceticismo. Ele distingue os conhecimentos dedutivos dos conhecimentos de fato⁷⁵, mas percebe problemas nos dois. Estes últimos permitem apenas um conhecimento probabilístico, pois, como o filósofo concluiu, *a experiência não conclui nada de modo universal*; já os primeiros permitem um conhecimento supostamente universal simplesmente porque parte de definições arbitrariamente estabelecidas. Podemos utilizar estes esquemas abstratos para *mapear* o mundo que observamos e extrair conclusões sobre ele, mas, na realidade, estamos extraíndo conclusões de nossas próprias abstrações. Em outros termos, a filosofia de Hobbes refuta completamente a existência de *categorias* ou *proposições sintéticas a priori*, ou seja, *independentes da experiência*, que são aquelas que Kant pretendeu não apenas demonstrar em sua *Crítica da razão pura*, mas também afirmar que são a base da filosofia:

A *Introdução* da primeira *Crítica* captura seu projeto inteiro por meio de duas distinções enormemente influentes [...]. Kant apela para a dupla oposição composta, por um lado, entre o *a priori* (independente da experiência) e o *a posteriori* (dependente da experiência) e, por outro, entre os julgamentos analíticos (explicativos) e sintéticos (ampliativos), com o propósito de defender a autonomia da filosofia como a disciplina que trata do *a priori* sintético.⁷⁶

Com esta afirmação, podemos categorizar Kant como um *filósofo do Logos*⁷⁷; na verdade, podemos até redefinir o conceito de *filosofia* – ou *política*, ou

74 Tradução livre de HOBBS, 1976, p. 305, grifos nossos. O que Hobbes quer dizer com isto é que, se tomarmos *H* como *homem* e *A* como *animal*, a proposição $H \rightarrow A$ (se ‘homem’, então ‘animal’) é verdadeira apenas porque $H \subset A$ (‘homem’ está contido em ‘animal’). “Portanto temos este bastante conhecido princípio do raciocínio: ‘o indivíduo está incluído no universal’ é o que os lógicos chamam de uma declaração relativa ao todo, *i.e.*, que um nome descrevendo um universal também descreve o singular. Sendo assim, se ‘um homem é um animal’ é verdadeiro, ‘Sócrates é um animal’ também é” (*ibid.*, p. 35). Com isto, todavia, Hobbes não está afirmando a superioridade da lógica, mas apenas expondo o que ela pode oferecer: *inferências sobre relações entre símbolos que representam generalizações abstratas e arbitrarias*, isto é, *coisas que supostamente existem*.

75 Hobbes afirma que *Verdade* e *Falsidade* são atributos da Linguagem e não das Coisas. Então, onde não há Linguagem não há nem *Verdade* ou *Falsidade*” (tradução livre de HOBBS, 1991a, p. 27); quanto aos conhecimentos de fato, “pode haver *Erro*” (*ibid.* p. 27).

76 Tradução livre de HÖFFE, 2010, p. 51. Ver também KANT, 1998, p. 127-52.

77 Como comenta Höffe, “apelando para o *a priori* sintético, Kant efetivamente aceita a ideia de filosofia, já iniciada pelos gregos, que consiste na procura de verdades eternas que são diretamente relevantes para a ‘ciência’” (tradução livre de HÖFFE, *op. cit.*, p. 55).

qualquer outra disciplina – *do Logos* como aquela baseada em *proposições* ou *categorias sintéticas a priori*; e nossa proposta metodológica para interpretar a obra de Hobbes, com tudo que vimos nesta seção, é colocá-lo no extremo oposto, ante sua afirmação de que: “por meio de demonstrações *a priori*, a ciência permite aos homens saberem *somente aquelas coisas cuja construção depende somente do arbítrio dos próprios homens*”⁷⁸. Sendo assim, efetuaremos sempre uma leitura de sua filosofia como uma recusa radical de qualquer *a priori sintético*, e isto inclui *suas próprias categorias*. Esta última observação é, talvez, o aspecto mais fundamental de nossa metodologia, e sua aplicação será demonstrada no próximo capítulo, quando tratarmos da *filosofia primeira* de Hobbes.

1.4.2 Uma ontologia relativa

A recusa dos universais por parte de Hobbes não significa o abandono da utilização dos mesmos, assim como, ao apontar os problemas e limites do conhecimento, o filósofo não está propondo abandonar a lógica nem a observação da realidade; o que ele pretende é apenas que se compreenda o que se faz quando se utiliza estes *universais* – que são apenas *símbolos* – para que não se cometa *abusos*:

[H]á, ao mesmo tempo, uma grande utilidade como um grande abuso de *nomes abstratos*: a utilidade consiste no fato de que, sem eles, na maior parte do tempo, não poderíamos computar ou racionar sobre as propriedades dos corpos [...]; mas os abusos provêm do fato que alguns homens, vendo que podem computar [...] os acréscimos e decréscimos de quantidade, calor e outros acidentes sem considerar os corpos ou os sujeitos (o que chamam de *abstrair* ou fazer existir a parte), falam destes acidentes como se pudessem ser separados dos corpos. A partir daí incorrem nos erros grosseiros dos escritores da metafísica [...]. Da mesma fonte decorrem tais palavras insignificantes, como *substância abstrata*, *essência separada* e outras semelhantes, assim como a confusão com as palavras derivadas do verbo latino *est*: *essência*, *essencialidade*, *entidade*, *entitativo* [...] etc.⁷⁹

Para Hobbes, embora a razão não seja algo transcendental e apartado da imaginação e dos afetos, como veremos no capítulo seguinte, não significa que seja inútil; igualmente, assim como o fato da linguagem ser a “mais nobre e proveitosa invenção de todas”⁸⁰ não impede seus correspondentes abusos⁸¹.

78 Tradução livre de HOBBS, 1991b, p. 41.

79 Tradução livre de HOBBS, 2005, p. 33-4.

80 Tradução livre de HOBBS, 1991a, p. 24.

81 “Já disse anteriormente que o Homem destaca-se de todos os animais nesta faculdade; esta pela qual, concebida qualquer coisa, ele é apto a inquirir as consequências desta e os efeitos que lhe seguem. E, agora, posso adicionar este outro grau de excelência, pelo qual, por meio do uso de palavras, pode reduzir as consequências que encontra em Regras gerais, chamadas de Teoremas ou Aforismos; isto é,

Sem *universais*, no entanto, a comunicação seria impossível, pois, em última instância, cada palavra é uma abstração não no sentido metafísico que Hobbes critica – algo como a *extração de uma essência* –, mas no sentido exatamente oposto: que *o signo não é a coisa em si*. É neste sentido que temos que entender as categorias hobbesianas: como *formas de comunicação* e não como *transcendentais sintéticos a priori*.

Hobbes é um grande crítico da Escolástica e da concepção de *metafísica* que esta propõe, a qual Hobbes considera um mau uso do termo⁸². Ele acaba por recusá-lo e opta por utilizar *philosophia prima*⁸³ para classificar a disciplina que trata de conceitos fundamentais, como *corpo, acidente, espaço, tempo, movimento*, e outros. Sendo assim, consideramos um princípio fundamental para interpretar Hobbes entender que, quando ele discute *metafísica*, não pretende estabelecer o sentido categórico de um *transcendental sintético a priori*, mas, ao contrário, pretende eliminá-los de seu sistema filosófico. Ele estabelece, no entanto, um certo vocabulário, cujo *status* precisa ser estabelecido. Consideramos que a melhor forma de entendê-lo é no sentido de *definições básicas para poder filosofar*, ou seja, *estabelecendo um léxico para se comunicar* com base no seu princípio de *univocidade dos termos*. Isto é o que contemporaneamente chama-se *ontologia*, no sentido não metafísico do termo, pois trata-se “não de categorias do ser, mas categorias de sistematização”⁸⁴.

pode raciocinar ou calcular, não somente com números, mas com todas as outras coisas que podem ser adicionadas ou subtraídas umas das outras. [...] Mas este privilégio é reduzido por outro, que é o privilégio ao Absurdo, ao qual nenhuma outra criatura é sujeita exceto o homem” (*ibid.*, p. 34).

82 No *Anti-White*, Hobbes comenta que a *filosofia primeira* lida com os conceitos de “essência, matéria, forma, quantidade, o finito, o infinito, qualidade, causa, efeito, movimento, espaço, tempo, lugar, vácuo, unidade [*unum*], número e todas as outras noções que Aristóteles discute, em parte, nos oito livros de suas *Leituras sobre a física* e, em parte, nos outros livros que foram subsequentemente chamados de *Tôn metá tà physiká* (foram estes últimos que deram à *Philosophia prima* seu nome atual: *Metafísica*)” (tradução livre de HOBBS, 1976, p. 23-4). Com isto, ele aponta para o fato de que o termo *metafísica*, originalmente, não significava o estudo do *sobrenatural*, mas apenas destes conceitos básicos para se trabalhar a filosofia. “Mas as Universidades tratam-nos [viz., os livros da metafísica de Aristóteles] como os *Livros da Filosofia sobrenatural*” (HOBBS, 1991a, p. 463).

83 Cf., HOBBS, 1839a, p. 81.

84 Tradução livre de WESTERHOF, 2005, p. 9. “Categorias ontológicas revelam-se não como as coisas fundamentais que existem no mundo, mas maneiras fundamentais de como o sistematizamos” (*ibid.*, p. 207). “A palavra ontologia é derivada de τὸ ὄν (*tò ón*), que é o particípio neutro de εἶμί (*imí – eu sou*), cujo foma genitiva é ὄντος (*óntos*), e de λόγος (*lógos*). O significado literal da disciplina, portanto, é ‘investigação do que há’. Correntemente, ‘ontologia’ é utilizada principalmente com dois sentidos: a) uma disciplina filosófica que estuda o Ser e é uma parte da metafísica; b) uma teoria que trabalha com tipos de entidades, especificamente, os tipos de entidades abstratas que são permitidas em uma linguagem (ontologia como uma especificação de uma conceitualização). O sentido *b* tornou-se amplamente utilizado, sobretudo em áreas ligadas à inteligência artificial e à ciência da computação” (tradução livre de VALORE, 2006, p. 11). Como veremos, a *philosophia prima* de Hobbes enquadra-se nesta segunda concepção de ontologia e ele parece deixar isto claro

1.4.3 Desconstruindo Hobbes

Para entendermos a *philosophia prima* de Hobbes, a desconstrução de Derrida pode ser-nos útil, pois James Martel, após afirmar a característica autorreflexiva de *Leviathan* e a forma pela qual ele orienta e instrui sua própria leitura, comenta que: “a questão não é simplesmente demonstrar que *Leviathan* pode ser desconstruído; pode-se afirmar isto de qualquer texto. Ao contrário, veremos que *Leviathan* é um texto que aponta e facilita sua própria desconstrução”⁸⁵. Com isto, segundo Martel, “Hobbes convida-nos a subverter sua própria autoridade textual e, por consequência, a autoridade do soberano nacional”⁸⁶.

Esta afirmação pode soar como uma *heresia* para as interpretações mais ortodoxas da obra de Hobbes, mas acreditamos que é a partir disto que poderemos chegar a uma leitura de sua obra que não apenas possa ter aplicações para os regimes democráticos, mas também ir além desta leitura, oferecendo possibilidades de *resistência*. É com esta leitura que podemos perceber Hobbes como um escritor radical, pois, simplesmente por uma leitura mais superficial de sua teoria da soberania, poderíamos, sim, estabelecê-la de forma democrática, mas, se não fosse o caso de considerarmos ela um novo *logos*, ao menos seria algo puramente *formal*. Com esta resistência, no entanto, Hobbes envia *alertas* para que não caíamos em meras utopias e faz-nos perceber que a democracia não é mera formalidade, mas não em razão de um *logos*, mas por questões de *potência*.

É claro que podemos enxergar também uma tensão na filosofia de Hobbes: ele propõe apresentar-nos algo que “explique as condições de sociedade e Paz entre os homens”⁸⁷ e fá-lo propondo uma autoridade – o *Leviathan* –, por outro lado, porém, contesta várias autoridades por meio de seu método – e também de uma boa *retórica* –, fornecendo meios para desconstruirmos a própria autoridade que propõe; o que, para muitos, pode ser um *paradoxo*. Mas é por isto que é

quando, após oferecer uma categorização, pondera o seguinte: “eu não acredito que nenhum homem pensará que apresento as formas acima como uma verdadeira e exata ordenação de nomes, pois isto não pode ser feito enquanto a filosofia permanecer imperfeita [...]. Acredito que Aristóteles, quando percebeu que não poderia assimilar as coisas em si em tais ordens, desejou, no entanto, por força de sua autoridade, reduzir palavras a tais formas, como fiz. Mas eu somente a fiz com o intuito de demonstrar o que significa esta ordenação e não para que a mesma seja tomada como verdade sem que haja uma boa razão para tal” (tradução livre de HOBBS, 2005, p. 28, grifos nossos).

85 Tradução livre de MARTEL, *op. cit.*, p. 3.

86 *Ibid.*, p. 2.

87 Tradução livre de HOBBS, 1998, p. 21.

preciso resgatar a *philosophia prima* de Hobbes, pois ela revela que o filósofo tinha conhecimento do *paradoxo*.

Este *paradoxo*, ao nosso ver, pode ser explicado pelo que Derrida chamou de *différance*⁸⁸ ou *trace*⁸⁹: algo que revela o que é deixado de fora em qualquer sistema e, ao mesmo tempo, simboliza uma certa circularidade do próprio. Para ilustrarmos isto, imaginemos um dicionário; ele define e provê os significados de palavras: estes significados, contudo, são definidos com base em outras palavras. Se fôssemos até os limites desta concepção de *definição*, veríamos que nada é verdadeiramente definido em razão de uma circularidade, de uma *petitio principii*, que impede qualquer significação fora do sistema. No entanto, como veremos, toda *transcendência* positivada é *pseudos*. Assim, a *différance* aponta algo que precisa ser descoberto, nem que seja nossa própria ignorância.

A utilização de termos como *trace*, *différance* e até mesmo *desconstrução* podem suscitar algumas críticas no sentido de que Derrida estaria utilizando-se de noções *arcanas*, tais como os metafísicos. Na verdade, trata-se do contrário, afinal, Derrida é o grande opositor do *logocentrismo*⁹⁰: “No ponto que o conceito de *différance* [...] intervem, todas as oposições conceituais da metafísica [...] tornam-se impertinentes”⁹¹. Assim, esta *différance* não pode ser vista como uma

88 Conceito proposto por Derrida que é uma mistura de *différer* – *diferir* – e *defer* – *adiar*. “É um efeito de *différance*; um efeito inscrito no sistema de *différance*. É por isto que o *a* de *différance* lembra que o espaçamento é temporização, um desvio e adiamento pelos meios, quais, a intuição, percepção, consumação – em uma palavra, a relação com o presente, a referência à presente realidade, para um *ser* – é sempre *adiada* [*deferred*]. *Adiada* pela mesma virtude do princípio de diferença, que garante que um elemento funciona e significa, tem ou transmite significado, somente se referindo a outro elemento passado ou futuro na economia de traços” (Tradução livre de DERRIDA, 1976, p. 28-9).

89 “Por que traços? [...] Este conceito pode ser chamado de *gram* ou *différance*. O jogo das diferenças, na realidade, supõe sínteses e referências que proibem que, em qualquer momento ou em qualquer sentido, um simples elemento esteja *presente* em si e por si, referindo-se somente a si mesmo. Seja na ordem do discurso falado ou escrito, nenhum elemento pode funcionar como um sinal sem se referir a outro elemento, o qual, simplesmente, não se encontra presente. Este entrelaçamento resulta em cada ‘elemento’ – fonema ou grafema –, sendo constituído na base do traço dentro dele de outros elementos da cadeia sistêmica. Nada, seja entre os elementos ou dentro do sistema, há qualquer coisa simplesmente presente ou ausente. Este entrelaçamento, este têxtil, é o *texto* produzido somente na transformação de outro texto. Há somente, em todos os lugares, diferenças e traços de traços” (tradução livre de DERRIDA, 1981, p. 26).

90 Derrida é crítico da concepção de Saussure sobre a escrita, chamando-a de *logocentrismo* – “a metafísica da escrita fonética” (*ibid.*, p. 3). “O logocentrismo seria solidário com a determinação da entidade do *ser* como presença” (*ibid.* p. 12, grifos nossos). Trataremos do conceito metafísico de *ser* no capítulo seguinte. O importante, neste momento, é sabermos que o conceito é intrinsecamente associado ao *Logos* e que, com *presença*, Derrida não está referindo-se apenas ao conceito físico, mas fala de uma *presença* enquanto *eternidade*, ou seja, em um sentido transcendental.

91 Tradução livre de DERRIDA, 1981, p. 29. “A desconstrução é principalmente dirigida contra o que Derrida chamou de ‘metafísica da presença’ ou logocentrismo; por este termo ele quer dizer a tradição dominante da filosofia ocidental e da lógica sobre a qual se funda” (tradução livre de MALPAS & WAKE, 2006, p. 171).

categoria, no sentido metafísico do termo; ao contrário, é *o que não pode ser apropriado pelo logocentrismo*: como aponta Derrida, “[n]ão há essência de *différance*: ela é tanto o que não pode ser apropriado no *como tal* de seu nome ou de sua apresentação, mas é também o que ameaça a autoridade do *como tal* em geral, da presença da coisa em si em sua essência”⁹².

Uma forma de elucidar as concepções do filósofo francês é perceber as semelhanças com o pensamento de outros filósofos e até pensadores de outras áreas, como é o caso de Kurt Gödel, o qual Derrida cita nominalmente⁹³. O matemático austríaco acabou com o sonho de Hilbert de formalizar toda a matemática, estabelecendo os dois *teoremas da incompletude*, os quais são aplicáveis a qualquer sistema finitário, como posteriormente provou Turing⁹⁴. Como explica Newman:

Uma forma de pensarmos sobre isto [*viz.*, a indeterminação, incompletude e instabilidade dos sistemas] é por meio do teorema da incompletude de Gödel, o qual afirma que, em qualquer domínio da matemática, haverá sempre certas proposições que não podem ser verificadas usando os próprios axiomas deste sistema de modo que precisamos sair dele, criando outros cada vez maiores [*viz.*, metassistemas]. Colocando a questão de forma simples, não pode haver nenhum sistema ou estrutura que seja fechado, completo e autocontido, pois haverá sempre elementos dentro do sistema cuja identidade só pode ser estabelecida por algo fora dele. A estrutura, portanto, só pode ser mantida por um elemento estrutural que permanece fora dela e é incomensurável em relação a ela. Este elemento, contudo, não deve ser visto como uma *identidade essencial* ou um ponto *metafísico de partida* que emerge para além da estrutura: ao contrário, deve ser visto como um *limite interno* da própria estrutura. É algo que existe, paradoxalmente, fora e dentro da estrutura, e é o ponto no qual a identidade é, ao mesmo tempo, constituída e desestabilizada.⁹⁵

92 Tradução livre de DERRIDA, 1982, p. 25. Entendamos *como tal* como uma referência à *coisa em si*.

93 “Uma proposição indecidível, como Gödel demonstrou em 1931, é uma proposição que, dado um sistema de axiomas governando uma multiplicidade, não é nem analítica nem uma consequência dedutiva destes axiomas, não é uma contradição com eles nem falsa ou verdadeira em relação a estes axiomas. *Tertium datur*, sem síntese”(tradução livre de DERRIDA, 1970, p. 219).

94 Hilbert afirmava que, “[n]a matemática, não há *ignorabimus*; ao contrário, estamos sempre aptos a responder questões significativas; e, com isto, estabelece-se, como talvez antecipou Aristóteles, que nossa razão não envolve nenhuma espécie de arte misteriosa: ao contrário, procede de acordo com regras formuláveis que são completamente definidas, sendo assim, a garantia da absoluta objetividade do nosso julgamento” (TURING, 2004, p. 56). Porém, “[i]nfelizmente para o programa de Hilbert, [...] logo tornar-se-ia claro que os mais interessantes sistemas matemáticos são, se consistentes, *incompletos* e *indecidíveis*” (*ibid.*, p. 56). Isto decorre do *primeiro teorema da incompletude*, descoberto por Kurt Gödel, que postula, para o sistema aritmético, que, “se o sistema é consistente há proposições aritméticas verdadeiras que não são prováveis dentro do próprio sistema – o sistema falha em capturar o ‘conteúdo inteiro do pensamento’ aritmético” (*ibid.* p. 56-7). Posteriormente, com base no trabalho de Gödel, Alan Turing generalizou seu teorema, afirmando que a “incompletude pode ‘ser provada rigorosamente para *cada* sistema formal consistente contendo um certo número de teoria dos números finitária” (*ibid.*, p. 57).

95 Tradução livre de NEWMAN, 2005, p. 6-7, grifos nossos, exceto o último. No mesmo sentido: “Dado isto, é possível especificar a analogia entre os resultados de Gödel é a indecidibilidade deconstrutiva em, pelo menos, dois pontos significantes. Primeiro, ambos tratam [...] da capacidade de um sistema total de signos, dirigido ao estabelecimento da verdade ou à manutenção da presença, em representar suas próprias condições constitutivas de possibilidade; em apontar as bases das distinções centrais que organizam o próprio sistema. [...] Desta forma, em cada caso, o sistema atinge uma

O que encontramos tanto em Derrida quanto em Gödel não parece ser muito diferente do que vemos na filosofia de Hobbes: ele afirma que da lógica só podemos extrair conteúdos analíticos – como, no citado exemplo, *o homem é um ser vivo*⁹⁶ –, mas que, no entanto, estes conteúdos analíticos baseiam-se, em última instância, em estipulações arbitrárias. É o que aponta Hans Albert quando afirma que:

Pela dedução lógica nunca se pode obter um conteúdo [*sc.*, sintético]. [...] De um processo dedutivo, só se pode tirar, através do processo dedutivo, a informação que já está contida nele. [...] Isto significa [...] que enunciados de conteúdo não podem ser deduzidos de enunciados analíticos. [...] Um argumento dedutivo nada diz sobre a verdade de seus argumentos, e isto quer dizer exatamente: em um tal argumento todos os componentes podem ser falsos, as premissas também podem ser todas ou em parte falsas, e as conclusões verdadeiras ou falsas; apenas um caso não pode ocorrer: que premissas totalmente verdadeiras dêem origem a conclusões falsas.⁹⁷

Isto significa que, de um sistema de símbolos, só se extrai símbolos e, no final de tudo, após se extrair a última definição estipulada arbitrariamente, só restará *traces et différences*, estes que, por sua vez, apontam para algo que está fora: ou para algo empírico isto é, algo sintético⁹⁸, mas não *a priori*, pois, como define Kant, o empírico é, por definição, o *a posteriori*⁹⁹; ou para algum *metassistema*: eis porque um sistema, para ser completo, precisa ser infinito, mas realmente *infinito em informação*, tal como a *Biblioteca de Babel* de Borges¹⁰⁰.

espécie de autorreferência total: uma ‘codificação’ em um ponto singular da lógica completa que governa a integralidade do sistema, assim como o próprio ponto. Isto equivale à demonstração da incompletude essencial do sistema em questão; da existência necessária de pontos ou sentenças [...] que não podem ser decididas em termos do próprio sistema. [...] Segundo, em ambos os casos, o resultado pode ser generalizado” (tradução livre de LIVINGSTON, 2010, p. 225-6).

96 E é isto que Kant chama de julgamento analítico, como no exemplo que dá: “todos os corpos são extensos” (tradução livre de KANT, *op. cit.*, p. 130), ou seja, o conceito de extensão está contido no de corpo: *coisa extensa*.

97 ALBERT, 1976, p. 25.

98 Kant afirma que “[j]ulgamentos analíticos (afirmativos) são aqueles nos quais a conexão [*viz.*, entre o sujeito e o predicado] estabelece-se por identidade, mas aqueles nos quais a conexão estabelece-se sem identidade são chamados de sintéticos” (tradução livre de KANT, *op. cit.*, p. 130). Neste momento, precisamos fazer uma ressalva: estamos aplicando estas distinções kantianas ao pensamento de Hobbes apenas para traçar uma simetria entre os dois filósofos, pois, se pararmos para pensar, o conceito de *sintético* não faz nenhum sentido dentro do pensamento Hobbesiano (como ficará claro em nosso capítulo seguinte). Para o conceito funcionar, ele precisa estar inserido em uma forma de pensar categórica essencialista, porque Kant afirma que o predicado não está contido no sujeito, pois se presume que o sujeito possui uma *essência* distinta deste predicado, como se pode ver no exemplo que o próprio dá: “[t]odos os corpos são pesados” (*ibid.*, p. 130). Como se presume que *ser pesado* não está contido na *essência* de *corpo*, a proposição é sintética. Ora, se novamente pararmos para pensar, veremos que uma proposição deste tipo só pode ser contingente, no sentido que não afirma uma universalidade – ou seja, por exemplo, *este corpo é pesado* ou *há um corpo que é pesado* –, pois, no momento em que se afirmar algo nos moldes de *todo x é y – i.e., $\forall x(x \leftrightarrow y)$* –, dentro da forma de pensar essencialista, ter-se-á estabelecido uma identidade. Não à toa, esta distinção kantiana é enormemente criticada por pensadores de diversas áreas, que vão desde o filósofo W. V. O. Quine (*cf.*, QUINE, 1961, p. 20-46) ao físico Werner Heisenberg (*cf.*, HEISENBERG, 1958, p. 86-92).

99 *Cf.*, *ibid.*, p. 127.

100 *Cf.*, BORGES, 1996, p. 465-471.

Assim, a tensão filosófica em Hobbes explica-se pelo fato de, ao formular o que chamou de *philosophia prima*, aproximar-se mais de uma teoria como a *desconstrução*, que poderíamos chamar de *pós-estruturalista*, mas, ao construir sua teoria política, parece voltar a uma metodologia *estruturalista*¹⁰¹. Podemos estabelecer esta comparação a partir do que Newman descreve:

Central para o estruturalismo é a ideia que a experiência ou a ‘realidade é estruturada primariamente por meio de relações de linguagem. [...] A virtude do estruturalismo foi evitar entendimentos essencialistas, pelos quais a identidade e a experiência eram vistas como fundadas em uma ‘substância’ ou ‘realidade’ objetivamente inteligível [...] – a ‘coisa em si’. O estruturalismo demonstrou que não havia algo como uma ‘coisa em si’, e o que realmente importava era como a identidade e a experiência eram determinadas por uma estrutura externa. O problema desta abordagem, porém, era que a estrutura era tão totalizante e determinante que poderia ser vista ela mesma como uma espécie de essência. [...] Em outras palavras, o estruturalismo apenas trocou a fundamento absoluto da metafísica pelo fundamento absoluto da estrutura. [...] O pós-estruturalismo não rejeita o estruturalismo *per se*, ao contrário disto, *radicaliza-o*. Em outras palavras, não rejeita o *insight* fundamental do estruturalismo, que é o fato das identidades serem construídas discursivamente por meio de relações externas de linguagem: ele não retorna a um essencialismo pré-estruturalista. Ao contrário, podemos dizer que o pós-estruturalismo leva o estruturalismo à sua conclusão lógica: para evitar a acusação de essencialismo e fundamentalismo que foi feita ao estruturalismo, *a unidade, a consistência e a estabilidade da própria estrutura precisa ser questionada*¹⁰².

Como vimos e continuaremos a ver nos próximos capítulos, Hobbes compartilha deste *insight* fundamental estruturalista, mas radicaliza rumo a uma desestabilização das estruturas, até atingir algo similar a uma *différance*. Ao construir sua teoria política, no entanto, dá um passo atrás e trabalha de forma *estruturalista*, estabelecendo *dicotomias* ou *oposições binárias*¹⁰³, que, como tais, podem ser desconstruídas. Porém, acreditamos que a resolução deste suposto paradoxo explica-se pelo que afirmamos anteriormente: as categorias políticas de Hobbes devem ser entendidas como *categorias de sistematização* e não como *ontológicas* no sentido metafísico do termo. Assim, o paradoxo resolve-se não como uma negação de um pensamento estruturado – pois não acreditamos que se possa raciocinar de forma diferente¹⁰⁴ –, mas com uma percepção de que a *estrutura* que se

101 O que, obviamente, afirmamos como uma *analogia*, pois, vivendo cerca de três séculos antes, Hobbes jamais poderia fazer parte de um *movimento* estruturalista

102 Tradução livre de NEWMAN, *op cit.*, p. 4-5.

103 Termo fundamental para o *estruturalismo*, pois *estruturas* são formadas por “padrões complexos de diferenças funcionais pareadas” (tradução livre de HAWKES, 2003, p. 12). Hawkes comenta que, “como apontam Roman Jakobson e Morris Halle, o discernimento de oposições binárias é a ‘primeira operação lógica’ de uma criança, e é nesta operação que vemos a intervenção primária e distintiva da cultura na natureza; Há, assim, nesta capacidade para criar e perceber ‘opostos’ pareados ou binários [...], indícios para reconhecermos uma fundamental e característica operação da mente humana. É esta operação que cria estruturas” (*ibid.*, p. 12-3).

104 Como aponta Spencer-Brown em seu clássico *Laws of Form*, a primeira *injunção* para se

forma é apenas um *mapa* – e o “*mapa não é o território*”¹⁰⁵. Assim, é mais a questão de um *olhar*¹⁰⁶ que se lança às coisas do que uma mera rejeição do *Logos*, o que, por si só, pode tornar-se também um outro *logos*, só que do avesso¹⁰⁷.

1.4.4

Questão de retórica

Nossa leitura de Hobbes será feita a partir desta perspectiva desconstrutivista, a qual utilizamos para atualizar o próprio método hobbesiano. Fazemos isto com o intuito de desvendar a relação entre a *autoridade hobbesiana* e sua *desconstrução*. Mas a retórica possui um papel importante na obra do filósofo inglês, como aponta Quentin Skinner, um dos primeiros a apontar este aspecto da obra de Hobbes¹⁰⁸. O próprio Hobbes, praticamente confessa a existência de aspectos retóricos de seu texto, quando pede aos seus leitores no prefácio de *De Cive* que:

[T]enham paciência se encontrarem argumentos pouco certos ou expressos rispidamente, pois não são as palavras de um *partisan*, mas de alguém que possui paixão pela paz, cujo pesar pela calamidade presente de seu país merece, razoavelmente, alguma indulgência.¹⁰⁹

construir alguma teoria é “[t]race uma distinção” (tradução livre de SPENCER-BROWN, 1979, p. 3). Segundo este autor, “[d]istinção é uma continência perfeita. [...] Isto quer dizer que uma distinção é traçada por meio de um limite que separa dois lados de modo que um ponto em um lado não pode atingir o outro lado sem cruzar este limite. [...] Uma vez que uma distinção é traçada, os espaços, estados ou conteúdos de cada lado do limite podem ser indicados. [...] Não pode haver distinção sem motivo, e não pode haver motivo sem que os conteúdos tenham valores diferentes” (*ibid.*, p. 1). Falamos *injunção*, pois, segundo Spencer-Brown, “a forma primária de comunicação matemática não é a descrição, mas a injunção. Neste respeito, é comparável com formas de artes práticas como cozinhar” (*ibid.*, p. 77). As afirmações de Spencer-Brown corroboram com o que pensa Hawkes na nota acima. Acreditamos, no entanto, que a ideia de distinção de Spencer-Brown deve ser interpretada a partir da epígrafe de sua obra: “無名天地之始” (*ibid.*, p. xxxii), a qual é extraída do primeiro capítulo do *Tao Te Ching* (*cf.*, LAOZI, 1842, p. 1) e guarda uma profunda relação com a filosofia hobbesiana; o significado é *no princípio do céu e da terra não havia nomes*, e podemos interpretar *nomes* como *distinções*. De certa forma, esta afirmação é o oposto do primeiro verso do *Evangelho de João – no princípio era o Logos* –, que apresentamos como a primeira epígrafe deste capítulo. Sendo assim, se Hawkes interpreta estas *estruturas* como *estando lá*, está mais próximo de uma filosofia do *Logos*; se pensa como Spencer-Brown, que *no princípio do céu e da terra não há distinções*, está mais próximo do que propomos neste trabalho. De qualquer forma, esta é a crítica que a *desconstrução* faz ao *estruturalismo*.

105 Tradução livre de KORZYBSKI, 1994, p. 750.

106 Gerald Weinberg, um dos proponentes da teoria dos sistemas afirmava que “[o] primeiro passo para o conhecimento é a confissão da ignorância” (tradução livre de WEINBERG, 197, p. 1) e “[c]omo qualquer poeta sabe, *um sistema é uma forma de olhar para o mundo*” (*ibid.*, p. 52).

107 “Não negue a abordagem clássica impulsivamente, porque você terá criado outro padrão do qual estará prisioneiro” (LEE, 2007, p. 121). Como exemplo disto, pensemos a partir da afirmação de que *nada é universal, tudo é singular*. Se pensarmos assim, criaremos um universal, isto é, um *logos*: o *singular*. Como fugir disto? Talvez não haja uma *fuga* pela *razão*, mas isto apenas indique os limites da *razão*; o que também não significa que a *fuga* passa-se por um *irracionalismo*. Aprofundaremos esta questão, porém, no decorrer do desenvolvimento deste trabalho.

108 *Cf.*, SKINNER, 1996, *passim*.

109 Tradução livre de HOBBS, 1998, p. 15.

Por outro lado, o filósofo alerta-nos que:

[N]ão são as palavras nuas, mas o Escopo do que pretende o autor que dá a correta luz [*sc.*, para a interpretação do texto]; e aqueles que insistem em Fragmentos isolados, sem considerar o Projeto principal [*sc.*, *main design*], nada extraem deles com clareza.¹¹⁰

Deste modo, procuraremos realizar uma leitura integral de sua obra, considerada como um sistema, mas também acreditamos que este *main design* não pode ser inteiramente compreendido sem atentarmos para o contexto histórico de Hobbes. Neste sentido, a técnica proposta pelo próprio Skinner pode ser-nos útil. Ela até possui uma conexão com o pensamento de Derrida, pois ele afirma que:

Espero que estas reflexões encorajem outros a reconsiderarem o caráter literário de outras obras de filosofia política e social do início da modernidade. Digo isto não porque desejo encorajar os historiadores intelectuais a trabalharem mais além da divisão entre literatura e outros textos históricos, mas porque, ao contrário, não creio que haja esta divisão. O cânone dos principais tratados da história da filosofia são, ao mesmo tempo, um cânone de grandes textos literários. Sem dúvida, devido, em parte, a Derrida e seus seguidores, esta afirmação está se tornando um lugar-comum como sempre deveria ter sido.¹¹¹

Consoante com nosso método, a principal crítica que Skinner apresenta é o equívoco de se estudar a história das ideias levando em conta a crença nos universais. Criticando a forma tradicional de se estudar a história, Skinner retrata-a, ironicamente, da seguinte forma:

A tarefa dos historiadores das ideias é estudar e interpretar um cânone de textos clássicos. O valor de se escrever este tipo de história provém do fato de que os textos clássicos sobre moral, política, religião e outros modos de pensar contém uma ‘sabedoria imemorial’ na forma de ‘ideias universais’. Como resultado, esperamos aprender e beneficiar-nos diretamente, investigando estes ‘elementos eternos’, já que possuem uma relevância perene.¹¹²

Esta observação de Skinner, na realidade, é mais um reforço de tudo que vimos até aqui, pois ele critica uma forma de abordar a filosofia que mais parece uma procura por revelar *universais* do que qualquer outra coisa. Ao contrário, Skinner propõe que “[o] raciocínio fundamental é que, se quisermos entender qualquer texto, precisamos levar em conta não só o significado do que foi dito, mas também o que o autor em questão pretendeu dizer com o que foi dito”¹¹³.

110 Tradução livre de HOBBS, 1991a, p. 415.

111 Tradução livre de *ibid.*, p. 14. “Derrida se recusa a conceder à filosofia esta espécie de *status* privilegiado ao qual sempre se proclamou, como sendo a soberana provedora da razão. [...] Ele argumenta que filósofos só foram capazes de impor seus vários sistemas de pensamento, ignorando ou suprimindo os efeitos disruptivos da linguagem. [...] Neste aspecto, a desconstrução, na sua forma mais rigorosa, é uma constante lembrança das formas pelas quais a linguagem desvia e complica o projeto de um filósofo” (tradução livre de NORRIS, 2002, p. 18-9).

112 Tradução livre de SKINNER, 2002a, p. 57.

113 *Ibid.*, p. 79). Skinner inspira-se na teoria dos *atos discursivos* (*speech acts*) de John Langshaw

Desta forma, seu método de se estudar a história não é considerando o filósofo pensando em abstrato, mas no meio de um contexto histórico onde cada afirmação é uma resposta – ou defesa – para um questionamento – ou um ataque – de modo que Skinner chegou a comparar esta situação a um contraditório de um litígio, além de afirmar que, em sua análise, estava generalizando a proposta de Collingwood, na qual afirma que, para compreender uma proposição, é preciso identificar a pergunta para qual aquela serve como resposta¹¹⁴.

Sendo assim, pensamos que a combinação das estratégias que apresentamos nesta seção pode permitir tanto uma metodologia como uma leitura mais completa não apenas de Hobbes, mas também de outros filósofos e pensadores: primeiro, descobrir suas *categorias de sistematização*; a partir disto, utilizar a *desconstrução* para encontrarmos suas *différences*; e a metodologia de Skinner como um alerta para procurarmos sob qual perspectiva histórica o enunciado foi proferido e não o analisá-lo fora de seu contexto.

1.5 Estrutura do trabalho

“[S]uponhamos que os universais não existem”¹¹⁵, propõe Foucault em *O nascimento da biopolítica*. Nossa análise parte da mesma premissa, mas propomos também que esta é a *premissa hobbesiana*, e, sendo assim, no capítulo seguinte a esta introdução, o que faremos será apresentar a *Philosophia Prima* de Hobbes, demonstrando que ela induz a este tipo de leitura. Assim, veremos que esta filosofia, como o próprio disse, serve mais para “demonstrar o que significa esta ordenação e não para que a mesma seja tomada como verdade sem que haja uma boa razão para tal”¹¹⁶; com isto, poderemos entendê-la mais como uma *crítica* da metafísica do que como um *logos*.

Austin, na qual é proposta a ideia que, ao falarmos, não apenas declaramos ou descrevemos algo, mas realizamos um ato – o que chamou de *enunciado performativo* (Cf., AUSTIN, 1962. p. 1). Para Skinner, o método para compreender a história das ideias deve consistir em saber “qual a intenção de comunicar que os autores – escrevendo quando eles escreveram, para a audiência específica, a qual tinham em mente – poderiam, na prática, ter tido ao emitirem seus enunciados” (*ibid.*, p. 86-7). “Em seguida, o próximo passo necessário é traçar as relações entre o enunciado dado e o amplo contexto linguístico como um meio de decodificar as intenções de um dado autor” (*ibid.*, p. 87).

114 Cf., *ibid.*, p. 114-5. Devemos, no entanto, ao adotar esta estratégia de leitura, tomar cuidado para não partir para a ideia oposta, que poderíamos chamar de um *coerentismo retórico*: ao negarmos que um autor esteja revelando *universais*, assumimos que o autor esteja construindo racionalmente um discurso totalmente coerente para responder uma questão, seja política ou filosófica.

115 FOUCAULT, 2008, p. 5.

116 Tradução livre de HOBBS, 2005, p. 28.

Não faremos esta exposição, no entanto, de forma totalmente abstrata, mas aproveitá-la-emos para refutar uma recorrente concepção encontrada nas interpretações mais tradicionais da filosofia de Hobbes, a saber, que este afirmaria não apenas que há uma *natureza humana*, mas que esta é *malévola*; e faremos isto a partir dos fundamentos que Hobbes expõe em sua *Philosophia Prima* para afastar a ideia de *Ser* de sua filosofia, de modo que, ao fim, não restará nenhum *indivíduo* – no sentido *transcendental* do termo –, muito menos *essências*, *identidades* e *universais*, que possam garantir qualquer ideia de *natureza humana*.

Como contraponto, utilizaremos a crítica que Marilena Chaui faz a Hobbes, contrastando sua filosofia com a de Espinosa¹¹⁷ e afirmando que as concepções de *causalidade* e de *conatus* do filósofo inglês levam a esta natureza antagônica do *homo hobbesianus* enquanto as do filósofo holandês propõem a existência de uma *comunidade natural*. Procuraremos demonstrar que, por um lado, nem as categorias hobbesianas induzem a uma natureza antagônica dos seres humanos, nem a filosofia de Espinosa propõe esta *comunidade natural*, tão livre de conflitos, como Chaui parece apresentar. Faremos isto com o propósito de aproximar a filosofia dos dois filósofos, pois, embora não seja o objetivo deste trabalho traçar uma comparação completa das duas filosofias, acreditamos que Espinosa pode nos ajudar a compreender Hobbes, visto que, no Século XVII, eram vistos mais como próximos do que como antagônicos¹¹⁸.

Neste capítulo, também, por meio da refutação, encontrada na *Philosophia Prima* de Hobbes, a uma ideia de *livre-arbítrio*, no sentido de um arbítrio *livre de qualquer causa*; apresentaremos como uma filosofia que prescinde desta concepção e de um *logos* pode ser até mais libertadora, pois procuraremos demonstrar como estes conceitos são utilizados para estabelecer uma ideia de *erro* e *pecado*, induzindo à *culpa* e levando a uma *alienação*, o que pode ser prejudicial para uma democracia. Faremos isto contrastando as ideias de Hobbes com a escolástica do arcebispo Bramhall e o *imperativo categórico* de Kant; com isto pretendemos apontar a importância política de compreender a *Philosophia Prima* de Hobbes.

No capítulo seguinte, após a compreensão das bases filosóficas de Hobbes e sua refutação dos universais – o que inclui a de uma *essência* humana –, procuraremos desmistificar a concepção tradicional de seu *estado de natureza*, cuja inter-

117 Utilizamos a grafia *Espinosa* simplesmente por ser a que Chaui usa e manter a harmonia do texto.

118 Cf., RUSSELL, 2008, p. 27.

pretação mais recorrente enxerga-o como um produto daquela ideia de *natureza humana*, a qual refutamos, e, como alternativa a esta versão, apresentaremos a nossa, que enxerga este estado mais como um produto da *ausência de essências* do que como uma fatalidade oriunda de um *ser humano pecador*.

Contrastaremos a versão de Rousseau deste *estado de natureza* com a de Hobbes para procurar demonstrar que muitos equívocos que ocorrem na interpretação do filósofo inglês podem ser fruto de considerarem que ambos os filósofos tratam do mesmo *estado de natureza* e, assim, veremos que a ideia de *indivíduos isolados* é muito mais um produto da versão de Rousseau do que de Hobbes, e que este apenas tratou de uma situação na qual não há um estado suficiente forte para garantir uma paz constante e, em razão disto, há uma situação de guerras endêmicas. Da mesma forma, este estado não é algo primordial, mas pode ser visto também como uma situação *pós-estatal* e não *pré-estatal*, tal como ocorre quando um Estado entra em colapso, como no caso da Guerra Civil Inglesa, a qual Hobbes presenciou e teve sua vida afetada por ela.

Por outro lado, além desta análise mais *empírica* do *estado de natureza*, podemos compreendê-lo como um produto da recusa completa dos universais por parte de Hobbes, de modo que chegamos a um estado no qual não há nada *certo*. Deste modo, mais do que uma *guerra de todos contra todos*, o *estado de natureza* pode ser visto mais como a *queda de babel*. A partir deste *vazio de significados*, Hobbes constrói uma teoria política a partir de uma analogia com a *ordem internacional*, na qual há apenas *estados soberanos*, até chegar a seu pacto, que deve ser visto mais como um *tratado internacional* do que como um *contrato*, como normalmente é interpretado.

Após chegarmos ao célebre *pacto hobbesiano*, iniciamos o capítulo seguinte analisando como a construção deste *Leviathan* pode ser vista como algo problemático, quando tratada de forma *mitificada*, mas apresentaremos uma visão alternativa, na qual Hobbes poderia estar, ao contrário, oferecendo uma crítica destas *idolatrias da soberania*. Assim, tentaremos desmistificar este conceito para chegarmos ao que pode restar dele – o que pode ser *útil* para uma democracia – e, em seguida, a partir deste *minimum*, criticaremos teorias que podem ser vistas como desdobramentos da proposta hobbesiana, mas que, na verdade, afastam-se de sua concepção de democracia, reintroduzindo o *Logos* nesta para aliená-la de quem deveria ser, na teoria de Hobbes, *de jure et de facto*, o soberano em uma democracia: o *demos*.