

## O Contrato Social, segundo Hobbes – ou, O grande golpe

Hobbes teve uma vida longa. Superou, inclusive, a expectativa de vida de sua época, morrendo após completar 91 (noventa e um) anos e experimentar a virada de um século a outro (do século XVI ao XVII). Presenciou não só períodos de turbulência intelectual dentro da própria Inglaterra (como descrito no capítulo anterior), como também na própria Europa como um todo<sup>182</sup> (como argumentado no capítulo 2).

Foi também tributário de uma mudança na própria forma de se encarar a política, herdando traços do humanismo e os unindo ao estudo da “nova ciência” (principalmente, a partir das obras *Elementos da Lei Natural e Política* e *Do cidadão*<sup>183</sup>), então surgida com a invenção dos laboratórios e experimentos científicos<sup>184</sup>.

É esta nova política que Hobbes tenta criar com o Leviatã. É a gestação deste monstro bíblico que definirá a posição deste filósofo nos campos de batalha europeus. A posição derradeira ocupada pelo filósofo dentro das três principais posições mencionadas no capítulo 2, entre iluminismo radical, moderado e conservadores, é definida a partir daqui, deste momento de maturidade de sua obra. A delimitação da gênese do Contrato Social naquela obra marcará, ao mesmo tempo, o distanciamento de Hobbes de sua juventude humanista e a abertura de um novo campo de confronto, agora com os autores radicais ingleses.

---

<sup>182</sup> Em especial, durante seu exílio voluntário na França, na década de 1640, quando teve contato com o velho mundo da nobreza francesa, ao mesmo tempo em que, em seu país, a partidários da monarquia e do parlamento se digladiavam. SKINNER, Quentin. *Visions of politics – Hobbes and Civil Science*. Vol. III. Cambridge: Cambridge University Press. p. 15.

<sup>183</sup> *Ibidem*, p.60.

<sup>184</sup> Para a influência do humanismo nas obras de Hobbes (com destaque para a questão da liberdade), em especial aquele trazido da Itália Renascentista e difundido para o resto da Europa (em especial, Inglaterra e Países Baixos), e sua posterior ruptura em prol da nova ciência de então, vide SKINNER, Quentin. *Hobbes e a liberdade republicana*. Trad. Modesto Florenzano. São Paulo: UNESP, 2010. p. 24-33.

Até então, tem-se uma imagem do ser humano. A partir da Física e do método geométrico, sabe-se que a maioria dos seres humanos é desejo incontrolável. São animais guiados por suas paixões, corpos em constante movimento. Procuram sempre satisfazer seu apetite, por meio da busca de seus interesses. Interesses estes, representados por bens que não podem ser compartilhados, pois se tratam daqueles cuja fruição é excludente do outro.

Assim, como é possível controlar esse tipo de ser humano, esse *conatus* incontrolável, que, uma vez extinto o movimento, apaga-se? Aqui parece estar a grande virada em Hobbes. Não se trata da descrição do ser humano o mais importante (como quer Macpherson<sup>185</sup>), mas sim o modo de agenciar o seu desejo (elemento natural de sua constituição), tornando os vícios privados, virtudes públicas. Para isso, é necessário fazer uma genealogia do Estado, criar um momento célebre, o Contrato Social. Só ele é capaz de unir os homens em uma única voz, ao mesmo tempo em que os submete. Ele é o elemento (“movimento”) básico da política<sup>186</sup>.

#### 4.1

##### **O Contrato Social como momento político**

O Estado de Natureza é um estado de guerra de todos contra todos. O ser humano, dominado pelas paixões, somente a elas obedece, principalmente estando elas voltadas para a preservação de si, por meio da busca de bens exteriores. O *conatus* ou desejo humano é orientado como um elemento antissocial; ele, em regra, torna impossível a convivência em sociedade, em paz. Conforme o capítulo anterior, este desejo é uma força expansiva, positiva<sup>187</sup>.

<sup>185</sup> Neste ponto, concorda-se com RIBEIRO, Renato Janine. RIBEIRO, Renato Janine. Ao leitor sem medo: *Hobbes escrevendo contra o seu tempo*. Belo Horizonte: UFMG, 2004. p. 24.

<sup>186</sup> Idem, p. 30.

<sup>187</sup> SKINNER, Quentin. *Hobbes e a liberdade republicana*. São Paulo: UNESP, 2010. p. 51.

Assim, para lidar com ele, Hobbes buscou seu modo de funcionamento (isto é, entender o ser humano “como ele realmente é”<sup>188</sup>). Partindo da Física, o desejo é entendido como contínuo movimento, animado pelas paixões, além de ser também expresso como um direito de natureza. Isso é uma observação de grande importância, pois diferentemente da filosofia escolástica da Igreja (em especial, Agostinho), que buscava interromper o movimento do desejo, por meio da sua repreensão como um pecado<sup>189</sup>, Hobbes sabia que isto não levaria a nada. A força do desejo humano é de tal monta que pode levá-lo a destruir ou construir qualquer governo, de acordo com a orientação que lhe for dada. Não se trata, portanto, de supressão (que significa a morte), mas de agenciamento.

É partindo dessa construção do ser humano inserido na física dos corpos e como produto de suas paixões (que, sopesadas em um processo de deliberação interno à própria razão, resultam na vontade livre) que Hobbes inquiriu como seria possível a esse animal constituir uma aglomeração ou uma sociedade. Ora, se até os lobos vivem em alcateias, como é possível ao homem (con)viver com algum semelhante seu?

A pergunta, em si, já é política: como se forma (e se mantém) a sociedade política? Nela se inclui também o diagnóstico hobbesiano da crise política por que passa a Inglaterra do século XVII (e, quiça, a própria Europa).

---

<sup>188</sup> A tentativa de retratar o homem realmente “como ele é” não parece ser um privilégio da modernidade, mas sim uma herança do Renascimento (tardio) italiano, principalmente a partir da obra de Maquiavel, atuando este como contraponto aos chamados autores de “espelho do príncipe” (corrente de pensamento da qual o próprio Maquiavel parece ter feito parte no período de sua primeira obra, “O príncipe”, em uma tentativa de atrair a atenção dos Médici, governantes na Florença de então), que escreviam livros para os governantes com o objetivo de ditar-lhes ideais para o bom governo (especialmente, para a busca da *virtú*), esquecendo-se da dificuldade de por em prática tais ideais diante da insegurança das relações interpessoais na política. HIRSCHMAN, Albert O. *As paixões e os interesses – Argumentos políticos a favor do capitalismo antes do seu triunfo*. Trad. Luiz Guilherme B. Chaves e Regina Bhering. São Paulo: Record, 2002. p. 34-36; e SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. 6ª Reimp. Trad. Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. Rev. Téc. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

<sup>189</sup> *Ibidem*, p. 31-32. A Filosofia do cristianismo parece ter por base, principalmente, uma interpretação dos filósofos estoicos, em especial no que tange ao tratamento do desejo; com o cristianismo, este, que para os estoicos era visto como paixão excessiva e impeditiva da convergência com a natureza, que deveria ser submetida à moral para que fosse controlado. O cristianismo parece se aproveitar desta deixa para capturar esta filosofia e inculcar no desejo a noção negativa de vício, pecado eterno; funde a noção de *cupiditas* e a de *concupiscentia*. Vide também CHAUÍ, Marilena. *Laços do desejo*. In: \_\_\_\_\_. *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 32-33.

Para responder à questão, a inquirição hobbesiana foi levada pela idéia básica acima exposta, de que o ser humano é, antes de tudo, passional; “os antecedentes da ação são constituídos sempre pelas paixões, todas as quais tomam a forma de apetites que nos levam a agir, seja de aversões que nos impedem de fazê-lo<sup>190</sup>”. Assim, para fazer com que o ser humano se socialize, é preciso saber como direcionar seu desejo para esse fim. É preciso socializar o elemento originariamente insociável.

Aqui entra em cena novamente o conceito de liberdade<sup>191</sup> para Hobbes. Conforme observado no capítulo anterior, ao tocar neste assunto, estava ele diretamente em discussão com a Igreja e a escolástica. Igualando liberdade natural e direito natural, fazia a virada em cima desta escola e erguia os alicerces do contrato; a liberdade natural, denominada no *Leviatã* (momento de maturidade dessa teoria), “em sentido próprio, a ausência de oposição (entendendo por oposição os impedimentos externos do movimento)<sup>192</sup>”, não dependia mais de uma vontade transcendente e dissociada das paixões<sup>193</sup>.

Como o próprio conceito determina, a ausência de impedimentos é externa, isto é, aqueles impedimentos arbitrários (citados por Hobbes em *Do cidadão*<sup>194</sup> como aqueles que “apenas por acidente, isto é, por nossa própria escolha”

<sup>190</sup> SKINNER, Quentin. *Hobbes e a liberdade republicana*. Trad. Modesto Florenzano. São Paulo: UNESP, 2010. p. 44.

<sup>191</sup> Para uma discussão acerca da evolução do conceito de liberdade na filosofia de Hobbes (que atinge sua “maturidade” no *Leviatã*), inicialmente mais ligado à filosofia humanista para posteriormente passar ao estudo da física dos corpos (porém, sempre em oposição ao conceito de liberdade na filosofia escolástica), vide SKINNER, Quentin. op. cit.

<sup>192</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Coleção *Os pensadores*, vol. XIV. Tradução João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril cultural, 1974, p. 133 (Cap. XXI, L. II).

<sup>193</sup> Vontade transcendente esta que ainda se encontrava presente nos escritos de Descartes, como meio de se domar as paixões e impor uma moral a orientá-las. Trata-se de uma parte da metafísica escolástica que ainda penetrava nos estudos de Descartes, tornando sua interpretação até certo ponto ambígua, pois, ao mesmo tempo em que se mostrava como uma marca de retrocesso (confundindo vontade e faculdade), também permitiu a penetração do cartesianismo em grandes círculos de estudo na Europa (como foi o caso da própria Sorbonne), como discorrido no primeiro capítulo. TEIXEIRA, Lívio. *Ensaio sobre a moral de Descartes*. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1990. p. 27.

<sup>194</sup> Neste tratado, Hobbes ainda coloca duas formas de impedimento à liberdade, os impedimentos externos e aqueles que chama de absolutos ou arbitrários, que seriam internos ao próprio processo de formação da vontade (como, por exemplo, o uso do medo para evitar ações humanas). É esta dualidade que será abandonada no *Leviatã*. HOBBS, Thomas. *Do cidadão*. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 149 (Par. 9, Cap. IX, P. II).

impedem o movimento) são desconsiderados. Sem eles, agora sim o homem, como qualquer corpo na Física, pode ser livre, mesmo que venha a ser constringido por meio do medo da punição<sup>195</sup> ou incentivado pela esperança de manter e proteger suas posses contra o ataque de qualquer semelhante<sup>196</sup>. A liberdade e o constringimento das paixões passam a ser compatíveis e, até certo ponto, complementares.

Compatibilizados, logo, estes dois extremos, Hobbes apenas acrescenta o ingrediente final no caldeirão, a igualdade natural, que, como mencionado no capítulo anterior, dá origem e sustenta o medo recíproco que paira no estado de natureza<sup>197</sup>.

Como a vontade livre é o produto final da deliberação feita pelo ser humano com base em suas paixões<sup>198</sup>, é preciso encontrar aquela(s) paixão(ões) que tenha(m) o(s) peso(s) maior(es) na balança para que possa ser conduzido à sociabilidade. Aqui, Hobbes é enfático ao afirmar que o estado de natureza, mesmo sendo a condição natural do homem, não é o mais propício à preservação de sua vida e segurança<sup>199</sup>. É um estado em que não há justiça e, portanto, em que cada homem faz o necessário para se preservar. Como afirmado no final do capítulo anterior, há predominância do medo e da desconfiança, mesmo quando não estão os homens em conflito direto.

Percebe-se, portanto, que o homem, com sua inclinação natural para acumular poder e conservar-se, necessita de um espaço estável, isto é, de paz<sup>200</sup>. Este é o objetivo que impõe a chamada (por Hobbes) primeira lei de natureza<sup>201</sup>.

<sup>195</sup> Temática recorrente tanto nos *Elementos da Lei Natural e Política*, quanto no *Do cidadão e Leviatã*.

<sup>196</sup> Temática mais destacada no *Leviatã*, embora recorrente também em *Elementos da Lei Natural e Política* e *Do cidadão*.

<sup>197</sup> Neste tópico, em especial, o Capítulo XIII do *Leviatã*.

<sup>198</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Coleção *Os pensadores*, vol. XIV. Tradução João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril cultural, 1974, p. 41-42 (Cap. VI, P. I).

<sup>199</sup> *Ibidem*, p. 80-81 (Cap. XIII, P. I).

<sup>200</sup> HOBBS, Thomas. *Do cidadão*. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 35-36 (Par. 15, Cap. I, P. I).

<sup>201</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Coleção *Os pensadores*, vol. XIV. Tradução João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril cultural, 1974, p. 82 (Cap. XIV, P. I).

Lei esta que representa uma criação voluntária humana e expressão da razão. O estado de natureza é prejudicial ao ser humano, pois permite ao desejo movimentar-se livremente, ao gosto da perseguição de qualquer signo que lhe apeteça.

Deste modo, só resta ao ser humano um caminho, o de adotar a busca da paz como guia, em contraposição à guerra. É por meio do laço entre a esperança e o medo em prol da salvaguarda da vida que aquele valor será protegido. Este deverá, todavia, ser um ideal compartilhado por todos e por todos protegido; deve haver um ato de vontade coletivo e perpétuo<sup>202</sup>. É este o momento de criação de um vínculo definitivo, de celebração de um contrato entre todos os homens livres e iguais<sup>203</sup>, a partir da renúncia de seu direito de natureza:

*Que um homem concorde, quando outros também o façam, e na medida em que tal se considere necessário para a paz e para a defesa de si mesmo, em renunciar a seu direito a todas as coisas, contentando-se, em relação aos outros homens, com a mesma liberdade que aos outros permite a relação a si mesmo. Porque enquanto cada homem detiver seu direito de fazer tudo quanto queira todos os homens se encontrarão numa condição de guerra. Mas se os outros não renunciarem a seu direito, assim como ele próprio, nesse caso não há razão para que alguém se prive do seu, pois isso equivaleria a oferecer-se presa (coisa a que ninguém é obrigado), e não a dispor-se da paz<sup>204</sup>.*

Note-se que Hobbes fala em dois conceitos fundamentais e interligados, o de contrato e o de renúncia ao direito. É por meio do primeiro que ataca o discurso “faccioso”, criando-se, através de “uma transferência mútua de direitos<sup>205</sup>”, uma voz única que falará por todos aqueles que se encontram protegidos em uma união indissolúvel e instituindo um árbitro para solução de disputas; a partir daí, não há que se falar em diversos soberanos, mas na soberania una (como já havia, inclusive, falado Bodin). O contrato institui sociedade e

<sup>202</sup> RIBEIRO, Renato Janine. Ao leitor sem medo – *Hobbes escrevendo contra o seu tempo*. 2ª Ed. 1ª Reimp. Belo Horizonte: UFMG, 2004. p. 31-32.

<sup>203</sup> SKINNER, Quentin. *Hobbes e a liberdade republicana*. Trad. Modesto Florenzano. São Paulo: UNESP, 2010. p. 133.

<sup>204</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Coleção *Os pensadores*, vol. XIV. Tradução João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril cultural, 1974, p 83 (Cap. XIV, P. I).

<sup>205</sup> Idem, p. 84 (Cap. XIV, P. I).

Estado, em um mesmo ato, por meio da união de uma multidão em uma vontade única (vociferada por um representante<sup>206</sup>).

Ademais, é por meio da noção de contrato que Hobbes novamente ataca os escolásticos e grande parte dos pensadores da época (como é o caso de Hooker<sup>207</sup>), que tem ainda em mente a idéia do homem como *zoon politikon* e a formação da sociedade e do Estado com um elemento natural. Como se percebe, o contrato hobbesiano inverte a equação, pois coloca o ser humano em guerra no estado de natureza e, somente por meio de uma construção artificial (o contrato), consegue a paz<sup>208</sup>.

Já a renúncia ao direito de natureza, entendida como “privar-se da liberdade de negar ao outro o benefício de seu próprio direito à mesma coisa<sup>209</sup>”, é aquilo que torna o contrato possível. Deve-se atentar para o fato de que aqui, ao se falar em renúncia, lida-se com a gramática hobbesiana, o que significa que a vontade que renuncia ao seu direito natural é uma vontade “coagida”.

Como afirmado acima, o homem renuncia ao seu direito de natureza (que, deve-se lembrar, equivale à sua liberdade natural), a partir do ponto em que, ao realizar a deliberação individualmente, sopesa tanto o medo<sup>210</sup> (entendido neste, o temor da morte violenta<sup>211</sup>), quanto a esperança<sup>212</sup>, de modo que seu ato final na

<sup>206</sup> SKINNER, Quentin. *Visions of politics – Hobbes and Civil Science*. Vol. III. Cambridge: Cambridge University Press. p. 207-208.

<sup>207</sup> RIBEIRO, Renato Janine. *Ao leitor sem medo – Hobbes escrevendo contra o seu tempo*. 2ª Ed. 1ª Reimp. Belo Horizonte: UFMG, 2004. p. 202.

<sup>208</sup> *Ibidem*, p. 177.

<sup>209</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Coleção *Os pensadores*, vol. XIV. Tradução João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril cultural, 1974, p. 83 (Cap. XIV, P. I).

<sup>210</sup> Note-se que, pensando a partir da idéia de liberdade exposta por Hobbes no *Leviatã*, a vontade engloba o medo; isto é, mesmo a partir do medo, a ação é considerada como voluntária. RIBEIRO, Renato Janine. *Ao leitor sem medo – Hobbes escrevendo contra o seu tempo*. 2ª Ed. 1ª Reimp. Belo Horizonte: UFMG, 2004. p. 169. Ademais, “De todas as paixões, a que menos faz os homens tender a violar as leis é o medo. Mais: excetuando algumas naturezas generosas, é a única coisa que leva os homens a respeitá-las (...).” HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Coleção *Os pensadores*, vol. XIV. Tradução João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril cultural, 1974, p. 183 (Cap. XXVII, L. II).

<sup>211</sup> *Ibidem*, p. 55.

<sup>212</sup> A consideração da esperança em patamar de igualdade com medo como paixão favorável à formação do estado civil parece ser um ponto em comum no discurso de SKINNER, Quentin. *Hobbes e a liberdade republicana*. Trad. Modesto Florenzano. São Paulo: UNESP, 2010 e RIBEIRO, Renato Janine. *Ao leitor sem medo – Hobbes escrevendo contra o seu tempo*. 2ª Ed. 1ª

deliberação será aquela a favor do estado civil e da paz, suprimindo-se o estado de natureza. Hobbes cria, portanto, na figura do contrato, um divisor de águas, segundo o qual somente por meio do artifício humano consegue-se a preservação, ao passo que o estado natural nada mais é do que prejudicial. Está aqui um dos alicerces de sua ciência e da divisão entre mundo da natureza e mundo da cultura<sup>213</sup>.

O momento de formação do contrato e sua instituição parece ser o momento de ruptura e transcendência na filosofia hobbesiana, o seu ápice (e não, a soberania, que é um efeito dessa união<sup>214</sup>). Assim como na Física, para Hobbes, o movimento é elemento básico, o contrato é o elemento básico para a política. É este o momento de grande genialidade Hobbes, que erigiu, a partir da filosofia de Bodin, um monumento que vem se mantendo até hoje (embora com uma dinâmica interna modificada).

É também o momento de maior engenhosidade da vontade humana (entendida segundo o vocabulário de Hobbes), em que esta, ao mesmo tempo em que celebra a figura do contrato (e, como consequência direta disso, a do Estado) e impõe um limite ao direito de natureza, também reordena a si mesma a partir da ótica do Estado. A liberdade natural transforma-se na liberdade civil<sup>215</sup>.

Os deveres não regulam o direito: antes de qualquer obrigação, antes da moral, a qualquer homem é lícito preservar-se. Nenhum crime que cometa o privará de tal direito. Nenhuma desonra à condição animal. Apenas o seu próprio consentimento pode pôr termo ao seu direito de natureza. Assim como nenhum poder assenta na força nua, porque ninguém perde a liberdade sem dar algum sinal de concordância, também é impossível perdê-la por infração: a filosofia de Hobbes, como muito bem disse Oakeshott, tem por centro a vontade – é *querendo* que o homem se faz artífice do Estado e da vida melhor<sup>216</sup>.

---

Reimp. Belo Horizonte: UFMG, 2004. Ambas as leituras destoantes da leitura focada no discurso do medo e da segurança, feita por MACPHERSON, C.B. *Political Theory of Possessive Individualism – Hobbes to Locke*. New York: Oxford University Press, [1990?].

<sup>213</sup> SKINNER, Quentin. *Hobbes e a liberdade republicana*. Trad. Modesto Florenzano. São Paulo: UNESP, 2010. p.125. E

<sup>214</sup> Isto não significa reduzir a soberania a um elemento secundário e sem importância na obra de Hobbes, mas apenas elevar ao seu patamar de importância a noção de contrato social.

<sup>215</sup> Toma-se como base para esta dissertação, o estudo de SKINNER, Quentin. *Hobbes e a liberdade republicana*. Trad. Modesto Florenzano. São Paulo: UNESP, 2010.

<sup>216</sup> RIBEIRO, Renato Janine. *Ao leitor sem medo – Hobbes escrevendo contra o seu tempo*. 2ª Ed. 1ª Reimp. Belo Horizonte: UFMG, 2004. p. 87.

O contrato social e todo o Estado e a sociedade civil são frutos da liberdade humana, segundo Hobbes. São atos supremos de criação, tal qual o ato de Deus. Rompe-se o percurso de destruição causado no estado de natureza para se centralizar na paz, a sociedade; ao mesmo tempo em que o desejo leva à guerra, pode ser direcionado para a preservação da vida ao custo de uma maior passividade. O contrato cria as condições para a paz ao custo do comprometimento do súdito com a idéia de alienação, transferência de seu direito de natureza.

## 4.2

### **Direito natural e obrigação legal - O que resta do estado de natureza...**

O contrato social é indissolúvel. Uma vez celebrado, não pode mais o agora constituído súdito (antes ser humano no estado de natureza), renunciar à concessão de sua vontade. Uma vez renunciado o direito de natureza para a formação do estado civil, não é mais possível voltar atrás. A artificialidade deste contrato é condição de possibilidade para a socialização dos seres humanos<sup>217</sup> e, portanto, a existência da sociedade (e do Estado) depende da manutenção do contrato. Só ele é o mecanismo artificial perfeito, dentro da filosofia e da ciência hobbesianas, para a preservação da vida.

Em razão disso, deve haver uma separação nítida entre estado de natureza e estado civil. Tal se dá, como afirmado no item anterior, por meio da reforma da noção de liberdade, pois, a partir do momento de constituição do Estado, a liberdade passa de direito natural a direito civil. Assim, cabe indagar: o que resta do direito natural no estado civil?

Retornando-se ao estado de natureza, encontra-se um ser humano que é puro desejo. O *conatus* o mantém continuamente em um movimento vertiginoso e incessante, alimentado, segundo Hobbes, pelos interesses e as paixões. Sempre

---

<sup>217</sup> RIBEIRO, Renato Janine. Ao leitor sem medo – *Hobbes escrevendo contra o seu tempo*. 2ª Ed. 1ª Reimp. Belo Horizonte: UFMG, 2004. p. 154.

buscando alguma forma de representação sua<sup>218</sup> (seja no poder, na riqueza ou outros objetos externos mencionados por Hobbes), expande-se até em detrimento de outros desejos, colocando-se sob uma ótica de competição com estes<sup>219</sup>.

Já o estado civil remodela a figura da liberdade dentro do campo político<sup>220</sup>, mesmo que mantenha preservado, até certo ponto, o direito natural. Inicialmente, como afirmado no item anterior, deve-se ressaltar que Hobbes distingue lei de natureza e paixão natural<sup>221</sup>. A primeira refere-se aos mandamentos da razão, que indicam o modo de preservação do *conatus*; já a segunda refere-se àquelas paixões e sentimentos egoístas que o homem nutre no estado de natureza. As

<sup>218</sup> DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias. Rio de Janeiro: Rio, 1976. p. 39.

<sup>219</sup> Neste ponto, concorda-se com a interpretação de Renato Janine Ribeiro, ao diferenciar Hobbes e Locke, pois, muito embora este tenha lido e tenha também influências daquele, não parece ser possível equipará-los e colocá-los em condição de igualdade quanto a diversos pontos, como faz C. B. Macpherson. A questão do individualismo possessivo parece ser um destes momentos, pois, para Hobbes, a descrição do estado de natureza é a de um estado de guerra, em que todos estão em contínuo confronto contra todos, em um nível de individualismo que desrespeita qualquer possibilidade de formação de classes sociais; em Hobbes, há, portanto, um individualismo radical, porém este ultrapassa classes, chegando ao nível de violência física (roubo, furto, dano, etc...) e não apenas do mero sentido de acumulação (em um sentido de acumulação de capital). Trata-se de um estado de natureza que parece retratar bem o momento de turbulência por que passava a Inglaterra do século XVII. Já Locke, mesmo sendo contemporâneo de Hobbes, traz uma noção de estado de natureza diferente, embora também venha a instituir o seu soberano em um sentido parecido ao de Hobbes; trata-se de um estado em que os homens, diferente do “lobo” hobbesiano, são racionais, sendo guiados por uma lei da razão que mistura em seu bojo a autoridade divina e, igualmente, uma pretensão de normatização já do estado natural humano, criando o espaço de uma zona de anormalidade daqueles que não seguem a lei natural. Do mesmo modo, Locke parte de uma idéia que é pouco desenvolvida em Hobbes, que é a noção de trabalho, pois o homem lockiano também busca preservar-se, porém, ao invés de roubar ou praticar pilhagem dos bens alheios, utiliza-se do trabalho. É por meio do trabalho sobre a terra (para que esta frutifique) que consegue sustentar-se, adquirindo a sua propriedade, e cada homem poderá apossar-se do quanto conseguir produzir e não deixe estragar. Segundo Locke, no estado de natureza, haveria no mundo terra suficiente para todos cultivarem (incluindo aqui aquelas terras “descobertas” das Américas, pois lá, onde somente existem índios, o estado de natureza ainda predomina e, portanto, qualquer um que se aproprie da terra, trabalhando-a, a adquire – há um discurso ideológico gritante de Locke por trás desta afirmativa); aplicando-se sobre ela o trabalho e, gerando estes frutos, o homem constituiria a sua propriedade. Locke desvia o foco que, em Hobbes, encontrava-se na soberania e no contrato social, focando no trabalho e suas formas de apropriação e transforma a filosofia em uma grande ode à propriedade, que ele inicialmente identifica como englobando liberdade, bens e vida. Sua caracterização do estado de natureza é um momento de paz da humanidade, em que os homens são guiados pela lei (um elemento claramente teológico) podendo construir seu patrimônio a partir do trabalho. *Ibidem*, p. 79-92. Vide também, em especial o capítulo V (Da propriedade), de LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo*. Trad. E. Jacy Monteiro. Coleção *Os Pensadores*, vol. XVIII. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

<sup>220</sup> CHAUI, Marilena. Direito Natural e Direito Civil em Hobbes e Espinosa. In: \_\_\_\_\_. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 292.

<sup>221</sup> *Ibidem*. p. 291.

chamadas “leis” da natureza são os primeiros pontos de normatização da vida, impondo a esta uma ordem (um ritmo)<sup>222</sup> necessária à sua preservação.

Com a implantação do direito civil, passa a ser o Estado, por meio das leis, quem atua sobre os súditos. Aqui, Hobbes abre seu discurso a um novo campo de combate: aquele contrário aos autores do Renascimento italiano<sup>223</sup>, de grande influência sobre a Inglaterra do século XVII e seus autores mais radicais (com destaque para o período da Guerra Civil, de 1642 a 1649, e a influência de tais autores sobre alguns partidários do Parlamento<sup>224</sup>).

Enquanto o discurso de Hobbes ainda está sendo construído a partir das noções básicas de sua física, a discussão parece ser travada apenas contra a escolástica e a Igreja e seu poder de sedução. A partir do momento em que começa a aparecer em cena sua teoria política, começa a ficar evidente que Hobbes tem em mente outros interlocutores<sup>225</sup>.

Dentre tais, parece destacar-se, o combate àquela teoria que Quentin Skinner destaca com a denominação de “teoria neo-romana dos estados livre”<sup>226</sup>. Estes autores, que em grande parte freqüentaram a escola das Humanidades (trazida para Inglaterra diretamente da Itália), pareciam ter seu foco de estudo comum nas artes do Renascimento italiano e, a partir daí, no próprio contexto político deste. Traziam assim, para a Inglaterra dos séculos XVI e XVII, uma

<sup>222</sup> Um resultado a que chega esta distinção, partindo-se de uma crítica spinozana, é a confusão entre autoridade e necessidade, levando à equivocada idéia de mistura entre as duas (além de ser alavanca para a demonização da transgressão – e do transgressor – à lei). Idem, p. 291.

<sup>223</sup> Lembra-se aqui que, conforme mencionado anteriormente, Hobbes foi, desde criança, educado nos *studia humanitas* (gramática, retórica, poesia, história e filosofia moral), possuindo grande conhecimento nestes. Tais estudos eram reflexo de uma postura adotada na Inglaterra por parte dos estudiosos do período, que, buscando novas formas de saber e posturas políticas, acabaram por trazer da Itália parte do conhecimento do Renascimento, destacando-se as Humanidades. SKINNER, Quentin. *Visions of politics – Hobbes and Civil Science*. Vol. III. Cambridge: Cambridge University Press. Destaque-se o capítulo 02 desta obra.

<sup>224</sup> O grupo dos Levellers parece ter sido bastante influenciado por tais idéias, adotando alguns de seus partidários, posturas bastante radicais. SKINNER, Quentin. *Hobbes e a liberdade republicana*. Trad. Modesto Florenzano. São Paulo: UNESP, 2010. p. 146.

<sup>225</sup> Isto parece se dar mais explicitamente, no *Leviatã*, obra que Hobbes escreveu, por volta de 1650, especialmente em razão do contexto político inglês (abolição da monarquia e execução de Carlos I em 1649). Assim, viu-se forçado a abandonar momentaneamente os seus estudos acerca das ciências naturais para adentrar a guerra política. SKINNER, Quentin. *Visions of politics – Hobbes and Civil Science*. Vol. III. Cambridge: Cambridge University Press. p. 80.

<sup>226</sup> A exposição desta teoria encontra-se em SKINNER, Quentin. *Liberty before Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

linhagem de estudos voltada para a idéia principal da liberdade como ausência de qualquer forma de dependência<sup>227</sup>.

Ora, Hobbes, ao demonstrar a formação do contrato e, com ele, a imposição de uma obrigação política, sem a qual não haja socialização, faz justamente o contrário do que pensam os partidários desta teoria neo-romana e, definitivamente, coloca-se na posição de inimigo das Humanidades. O contrato hobbesiano é, por si, a criação de um vínculo de subordinação e a inversão das idéias radicais, em que, se antes o *conatus* estava desregulado, agora sua atuação se faz dentro do limite da lei ou em sua brecha.

A lei de natureza, para Hobbes, é necessária. Isto é justamente o ponto de crítica deste argumento, pois, ao mesmo tempo em que cria a dependência, também constitui o súdito, quando, na verdade, nos verdadeiros Estados livres, o que deveria ser constituído é o cidadão. A lei de natureza hobbesiana, ao mesmo tempo em que regulamenta o direito civil, tolhe a liberdade, podendo ser encarada como um campo de arbítrio ilimitado e autoridade, mascarada sob a forma de legitimidade.

A resposta de Hobbes fica exatamente em um de seus conceitos-chave, o de liberdade como ausência de impedimentos externos:

Contudo, o que esses autores não conseguem é fornecer uma explicação sobre o que há de precisamente errado na afirmação republicana do simples fato de a dependência tirar a liberdade do homem livre. Quem consegue fornecê-la é Hobbes, no *Leviatã*, tornando-a um marco na evolução das teorias modernas da liberdade. Antes dele, ninguém havia oferecido uma definição explícita sobre o que significa ser um homem livre em competição direta com a definição avançada pelos pensadores da liberdade republicana e suas referências clássicas. Mas Hobbes estabelece tão claramente quanto possível que ser um homem livre nada tem a ver com o ter que viver *sui iuris*, ou ter que viver independentemente da vontade de outrem; isso significa simplesmente não estar incapacitado por impedimentos externos a agir segundo vontade e poderes próprios. Ele é, portanto, o primeiro a responder aos teóricos republicanos oferecendo uma definição alternativa na qual a presença da liberdade é inteiramente construída como ausência de impedimento e não como ausência de dependência<sup>228</sup>.

<sup>227</sup> Ibidem, p. 83. Esta expressão de parte do pensamento inglês servirá de crítica ao soberano de Hobbes, como será visto no próximo item 4.4 deste capítulo.

<sup>228</sup> SKINNER, Quentin. *Hobbes e a liberdade republicana*. Trad. Modesto Florenzano. São Paulo: UNESP, 2010. p. 149.

Isto não significa que Hobbes subverta completamente o direito natural, anulando-o, visto que é impossível à lei cobrir todos os campos de ação humanos e, portanto, o seu silêncio é interpretado como campo de preservação do direito natural<sup>229</sup> (como, por exemplo, a lei não interfere na escolha da forma de educação dos filhos<sup>230</sup>). A normatização da vida sempre deixará espaço para que esta se expanda, desde que não de forma contrária à lei. É este o agenciamento do *conatus* (e, conseqüentemente, da própria vida), quando da entrada no direito civil. O contrato somente toma o necessário para a defesa da vida (aqueles direitos que, se mantido seu exercício pelos homens, levariam inevitavelmente à guerra<sup>231</sup>), deixando em aberto tudo aquilo que é um excesso para este fim<sup>232</sup>.

Ademais, o objetivo primordial para a celebração do contrato é a preservação da vida. Esta é o primordial direito natural. Uma vez descumprida tal avença, rompem-se o objeto de proteção do contrato, retornando o ser humano ao estado de natureza, podendo defender-se como achar necessário<sup>233</sup>. Infere-se daqui que o direito natural resta “latente” no estado civil de Hobbes, podendo vir à tona em determinadas circunstâncias<sup>234</sup>; o direito de natureza torna-se resíduo do direito civil e, ao mesmo tempo, seu limite.

<sup>229</sup> RIBEIRO, Renato Janine. Ao leitor sem medo – *Hobbes escrevendo contra o seu tempo*. 2ª Ed. 1ª Reimp. Belo Horizonte: UFMG, 2004. p. 92; e HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Coleção *Os pensadores*, vol. XIV. Tradução João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril cultural, 1974, p. 138 (Cap. XXI, P. II).

<sup>230</sup> Renato Janine Ribeiro traz à tona mais alguns reflexos do direito natural que são mantidos no estado civil, como o direito à plenitude do corpo, o direito a não matar, direito ao medo (decorrente do direito à vida e que dá origem ao direito de negar-se a guerrear), direito às condições materiais mínimas para preservação da vida, dentre outros. *Ibidem*, p. 94-100.

<sup>231</sup> SKINNER, Quentin. *Visions of politics – Hobbes and Civil Science*. Vol. III. Cambridge: Cambridge University Press. p. 203.

<sup>232</sup> SKINNER, Quentin. *Hobbes e a liberdade republicana*. Trad. Modesto Florenzano. São Paulo: UNESP, 2010. p. 157.

<sup>233</sup> Hobbes defende isso no exemplo daquele que descumpriu a lei e, portanto, uma das regras do contrato social e, a partir daí, retorna ao estado de natureza, podendo ser perseguido pelo soberano, em razão daquela falta. Isso não significa que o súdito deva se entregar para a autoridade competente para cumprir a pena, mas sim que o soberano, como fiscal do contrato e ente externo a este (como será explicado no item 4.4), deve buscar a punição do súdito e este poderá utilizar-se de todos os meios necessários para a proteção de sua vida, uma vez que esta é um direito inalienável e, retornando ao estado de natureza, a sua preservação virá sempre em primeiro lugar, mesmo antes da noção de Justiça. A lei não pode obrigá-lo a agir contrariamente à preservação da vida. HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Coleção *Os pensadores*, vol. XIV. Tradução João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril cultural, 1974, p. 84 (Cap. XIV, L. I, P. I) e 185 (Cap. XXVII, L. II, P. I).

<sup>234</sup> CHAUI, Marilena. Direito Natural e Direito Civil em Hobbes e Espinosa. In: \_\_\_\_\_. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 296.

A “preservação... da vida” [...] é meta comum ao direito e à lei de natureza, estando a diferença somente no meio – a liberdade para cada homem seguir a sua razão, *ou* a regra racional que manda constituir um árbitro. O próprio fim suscita o meio mais adequado: a lei é superior ao direito, porque vence o solipsismo das razões [...] em nome da eficácia; mas o direito de natureza mantém-se, na própria lei, como reserva caso o indivíduo não alcance a paz almejada: não se suprime o direito de cada homem à vida<sup>235</sup>.

É esta remodelação do direito natural dentro do estado civil que permite a Hobbes fazer com que coabitem em sua filosofia política (ou ciência civil<sup>236</sup>) os conceitos antagônicos de obrigação política e liberdade natural. Somente a segunda pode abrir espaço à primeira<sup>237</sup>. A liberdade natural, entendida nos termos já examinados nos capítulos anteriores, pressupõe ausência de impedimentos externos, ao passo que a obrigação política pressupõe o agenciamento e subordinação do *conatus* a uma vontade maior do que a sua, assim como a obediência a uma ordem normativa a ele imposta<sup>238</sup>.

Hobbes consegue conciliar estes dois pólos, pois interpõe entre eles a vontade. Ao mesmo tempo em que é resultado da dinâmica do desejo, também é artífice do contrato social. De um mesmo ponto constrói e articula aqueles conceitos de modo que um esteja entranhado no outro como duas faces da mesma moeda.

### 4.3

#### **O Contrato Social como nova linguagem de combate – O soberano como intérprete único**

<sup>235</sup> RIBEIRO, Renato Janine. Ao leitor sem medo – *Hobbes escrevendo contra o seu tempo*. 2ª Ed. 1ª Reimp. Belo Horizonte: UFMG, 2004. p. 93.

<sup>236</sup> SKINNER, Quentin. *Visions of politics – Hobbes and Civil Science*. Vol. III. Cambridge: Cambridge University Press. p. 73.

<sup>237</sup> CHAUI, Marilena. Direito Natural e Direito Civil em Hobbes e Espinosa. In: \_\_\_\_\_. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 296.

<sup>238</sup> Como será mostrado no item seguinte deste capítulo, o conceito de obrigação política é um referencial teórico na obra de Hobbes, pois marca, historicamente, a preocupação deste autor com a Inglaterra de sua época, politicamente conturbada e instável, em decorrência dos diversos conflitos entre facções rivais, dentre as quais se destacam os defensores do Parlamento e os do Rei. Antes de tudo, a idéia de obrigação política é uma busca contínua por um fundamento de legitimidade que garanta a obediência da população e o fim das hostilidades entre facções.

Até o momento, falou-se em corpo (Física hobbesiana) e homem (o ser humano como desejo), chegando-se ao desfecho com o contrato social. Isto, entretanto, não é suficiente; para se complementar a análise acerca da natureza humana em Hobbes, faz-se necessário ainda uma rápida passada no seguinte tópico: o soberano e seu poder de impor a interpretação oficial. É ele o elemento chave para manutenção da lei e do contrato. Se o contrato dá início a uma ordem jurídica, é o soberano aquele que irá corporificá-la.

A partir do momento em que se tem a formação do contrato como laço político, as figuras do soberano e do súdito são criadas<sup>239</sup>, junto àquelas do Estado e da sociedade. A soberania une tais elementos. Legitima-se a produção de leis que estejam de acordo com as chamadas “leis de natureza”, mas, como não há quem as institua ou faça cumprir, o simples contrato, por si, nada significaria. É preciso de algo (ou alguém) que faça a deliberação (humana) pender para o lado do social, como afirmado anteriormente. Isso só será possível por meio da criação e reconhecimento de um terceiro, um árbitro.

Como o homem vive em guerra no estado de natureza, não é digno de confiança para fiscalizar o cumprimento do contrato, principalmente, pois, surgindo qualquer dúvida quanto à interpretação ou a quem pertence o direito<sup>240</sup>, cada um atuaria buscando favorecer o seu próprio direito, de modo que novamente o conflito restaria instaurado. É, logo, necessário um árbitro que tenha o poder para interpretar, com exclusão de qualquer outro, tais leis e, ao mesmo tempo, tenha o poder suficiente para “domar” a força dos desejos humanos.

Quando Hobbes inicia a construção de sua filosofia, parece quere impedir a liberação do desejo descontrolado, que teria como resultado o que veio a chamar de estado de natureza. O soberano é a concretização deste objetivo e o corolário de regulação do desejo e da vontade humanos, por meio da liberação de uma força ainda mais forte do que esta, que é capaz de contê-la e, portanto, guiá-la, pois, ao mesmo tempo em que representa o Estado, o soberano também deve, em regra,

---

<sup>239</sup> RIBEIRO, Renato Janine. *Ao leitor sem medo – Hobbes escrevendo contra o seu tempo*. 2ª Ed. 1ª Reimp. Belo Horizonte: UFMG, 2004. p. 132.

<sup>240</sup> HOBBS, Thomas. *Do cidadão*. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 66 (Par. 20 e 21, Cap. III, P. I).

respeitar as leis de natureza (mesmo sem estar atrelado a qualquer forma de controle).

A partir do contrato e por meio da soberania, o Estado ganha vida na teoria de Hobbes. A soberania é a alma do Estado<sup>241</sup>. Assim, é crucial para entender o soberano, uma breve visão acerca da noção de representação que Hobbes tentou construir. O ser humano celebra o contrato, o contrato institui o Estado e a sociedade, e o próprio ser humano, no mesmo momento de instituição destes, também determina um árbitro para atuar como representante do Estado, pois este, sem aquele, não passa de uma mera palavra<sup>242</sup>.

A representação, em Hobbes, logo, tem em sua origem uma autorização. Somente aquele que é autor (legítimo possuidor do direito) pode conceder sua autorização para que um terceiro atue em seu nome; somente o homem em estado de natureza pode conceder autorização ao soberano para que este atue de forma independente, representando seus interesses. Deste modo, as atitudes, muito embora sejam realizadas diretamente pelo representante, serão imputadas àquele que concede a autorização e, portanto, também o será a responsabilidade. Os atos do representante fazem as vezes dos atos do representado<sup>243</sup>.

Atuando como representante, o soberano deve ter a autorização de quem de direito para exercer tal função. Tal autorização só poderá ser dada pelos próprios homens em estado de natureza, que detêm tal direito (tem eles o direito natural e, com ele, podem celebrar o contrato para sua transferência). Individualmente, estes homens abrem mão deste direito e o transferem para o soberano, de modo que o soberano reúne em si a vontade de cada súdito individualmente considerado. “A soberania é o individualismo consumado<sup>244</sup>”.

---

<sup>241</sup> RIBEIRO, Renato Janine. Ao leitor sem medo – *Hobbes escrevendo contra o seu tempo*. 2ª Ed. 1ª Reimp. Belo Horizonte: UFMG, 2004. p. 211.

<sup>242</sup> SKINNER, Quentin. *Visions of politics – Hobbes and Civil Science*. Vol. III. Cambridge: Cambridge University Press. p. 207.

<sup>243</sup> SKINNER, Quentin. *Visions of politics – Hobbes and Civil Science*. Vol. III. Cambridge: Cambridge University Press. p. 183-184.

<sup>244</sup> RIBEIRO, Renato Janine. Ao leitor sem medo – *Hobbes escrevendo contra o seu tempo*. 2ª Ed. 1ª Reimp. Belo Horizonte: UFMG, 2004. p. P. 177.

Todos os seus atos serão também atos dos súditos individualmente, além de atos do Estado, e, portanto, “cada indivíduo é autor de tudo quanto o soberano fizer<sup>245</sup>”. Todas as ações do soberano são, para Hobbes, representação da outorga de direitos concedida pelos súditos, de modo que qualquer gesto do soberano é também um gesto do súdito<sup>246</sup>. Deste modo, qualquer ato do súdito contrária ao soberano ou ao Estado é um ato contraditório à sua própria vontade.

Ademais, o vínculo de representação é, para Hobbes, ao mesmo tempo, voluntário e necessário, formando-se por meio da transferência a alguém de um direito (essência do contrato). Este terceiro poderá atuar de forma desembaraçada como representante. Note-se, assim, que o contrato hobbesiano é, ao mesmo tempo, uma restrição ao direito de natureza e uma liberação do direito (da vontade) do soberano para atuar na representação<sup>247</sup>.

Ademais, o contrato implica a renúncia de parte do direito de natureza, porém, simultaneamente, não se trata de renúncia em prol de outro ser humano, mas renúncia em prol de um terceiro que não faz parte do contrato (o soberano não contrata)<sup>248</sup>, um representante. Trata-se de um poder comum e unificador, instituído por todos aqueles que participam do contrato. Seguindo a linha de pensamento da Física de Hobbes, o contrato é a causa da existência do soberano e este se situará acima e distante de todos.

O soberano, como representante do Estado e daqueles que o instituíram, encontra-se em uma posição única, pois simultaneamente pode atuar como representante destes, em uma função que pressupõe a identidade de vontades (Estado-soberano-súditos), porém não é parte do contrato social, haja vista que todos os seus atos são necessariamente de representação, isto é, atua expressando

---

<sup>245</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Coleção *Os pensadores*, vol. XIV. Tradução João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril cultural, 1974, p. 113 (Cap. XVIII, P. II).

<sup>246</sup> Quando Hobbes se refere a este ponto, tem em mente o estado por instituição. Porém guarda ele identidade em essência em relação aos estados por aquisição. *Ibidem*, p. 113 (Cap. XVIII, P.II).

<sup>247</sup> SKINNER, Quentin. *Visions of politics – Hobbes and Civil Science*. Vol. III. Cambridge: Cambridge University Press. p. 187-188.

<sup>248</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Coleção *Os pensadores*, vol. XIV. Tradução João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril cultural, 1974, p. 112 (Cap. XVIII, P. II).

uma intermediação entre a vontade de um terceiro<sup>249</sup> (o Estado) e de seus instituidores (os súditos).

Como meio de reforço desta forma de mediação, deve-se sempre ter em mente que o método de demonstração da geometria euclidiana é uma das bases para a construção da filosofia de Hobbes, de modo que, sempre ao redigir a formação do contrato, está também demonstrando sua gênese, sua produção, a partir de seus elementos internos e dos elementos externos que para isso contribuem. É a partir daí que Hobbes estaria, não só descrevendo a forma de produção do Estado e da soberania, como também fazendo com que o leitor apreenda este modo de produção e, a partir daí, participe também ativamente de sua gênese e preservação<sup>250</sup>.

O soberano é uno e, como representante, é também uma construção contínua do próprio súdito, seja por meio do temor e reverência ao seu poder, seja por meio do culto ao soberano como meio de busca da sabedoria e, portanto, de Deus<sup>251</sup>.

Como mencionado acima, Hobbes utiliza-se da figura do contrato como o ato pelo qual se institui a sociedade e o Estado. Contratar seria desistir de parte de seu direito de natureza em prol da preservação da vida e de um espaço de atuação conjunto. É necessário aprofundar este entendimento acerca de que tipo de contratação está se falando. Não se trata de um mero vínculo jurídico (ou, como parece melhor falar, um vínculo de criação do campo político e, logo, do jurídico), mas da instituição de uma voz única, de um único representante que falará em nome de todos.

<sup>249</sup> SKINNER, Quentin. *Visions of politics – Hobbes and Civil Science*. Vol. III. Cambridge: Cambridge University Press. p. 201.

<sup>250</sup> RIBEIRO, Renato Janine. *Ao leitor sem medo – Hobbes escrevendo contra o seu tempo*. 2ª Ed. 1ª Reimp. Belo Horizonte: UFMG, 2004. Este ponto se reforça em diversas passagens, dentre elas: p. 21, 31-32, 42.

<sup>251</sup> Renato Janine faz aqui uma diferenciação que parece pertinente, pois, para Hobbes, nem todos os homens são contrários à convivência em sociedade, pois há aqueles que buscam a sabedoria (os “sábios”). É este tipo humano que entende ser a convivência em sociedade, dentro do Estado, a única capaz de levar ao desenvolvimento da ciência e do conhecimento. Somente por meio da “obediência aos poderes” do soberano será possível alcançar-se a verdade científica e, com ela, a própria fé, pois pela ciência conhece-se a causalidade que a tudo abarca e, entendendo esta, pode-se chegar a Deus. Aqueles não encontram este caminho, os “fools” (o néscio), são a maioria; buscam somente o poder pela riqueza, bens e honra, cabendo ao soberano controlá-los por meio do discurso voltado para o interesse (seja pelo terror, seja pela promessa de recompensas). *Ibidem*, p. 47-48.

A formação da República (*res publica*), segundo Hobbes, parece passar pela instituição de um representante, criado como uma pessoa artificial para atuar em nome dos pactuantes e, simultaneamente, servir como elemento de união indissolúvel de suas vontades. Enquanto multidão, os homens são individualistas e não há possibilidade de agirem de modo coordenado; somente por meio da instituição do representante, pode ser possível a unificação. Isto aparece, principalmente, no conceito de pessoa elaborado por Hobbes.

*Uma pessoa é aquele cujas palavras ou ações são consideradas quer como suas próprias quer como representando as palavras ou ações de outro homem, ou de qualquer outra coisa a que sejam atribuídas, seja com verdade ou por ficção*<sup>252</sup>.

A soberania parece representar a união indissolúvel do corpo político por meio de uma voz única. É o soberano a representação deste corpo, um ser artificial que tem como base a vontade humana; é a natureza humana que cria e sustenta o soberano. É em prol da soberania que se tem a transferência daqueles direitos acima mencionados, de modo a perfazer uma única pessoa, um ser artificial<sup>253</sup>. Deste modo, soberano e súditos estão de tal modo atrelados que Hobbes os transforma em apenas uma pessoa, um único Estado, uma única sociedade. Constrói-se um único intérprete<sup>254</sup>.

Uma multidão de homens é transformada em *uma* pessoa quando é representada por um só homem ou pessoa, de maneira a que tal seja feito com o consentimento de cada um dos que constituem essa multidão. Porque é a *unidade* do representante, e não a do *representado*, que faz que a pessoa seja *una*. E é o representante o portador da pessoa, e só de uma pessoa. Esta é a única maneira como é possível entender a *unidade* de uma multidão<sup>255</sup>.

<sup>252</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Coleção *Os pensadores*, vol. XIV. Tradução João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril cultural, 1974, p. 100 (Cap. XVI, P. I).

<sup>253</sup> Hobbes fala ainda em “homem artificial”. HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Coleção *Os pensadores*, vol. XIV. Tradução João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril cultural, 1974, p. 123 (Cap. XIX, P. II)

<sup>254</sup> RIBEIRO, Renato Janine. *Ao leitor sem medo – Hobbes escrevendo contra o seu tempo*. 2ª Ed. 1ª Reimp. Belo Horizonte: UFMG, 2004. p. 173.

<sup>255</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Coleção *Os pensadores*, vol. XIV. Tradução João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril cultural, 1974, p. 102.

O soberano reúne em si o poder de interpretar e dirimir conflitos, sejam eles relacionados à lei natural<sup>256</sup> (expressa pela lei política emanada da vontade soberana), sejam relacionados à lei eclesiástica. Hobbes novamente volta aqui ao conflito de sua época e sua leitura torna-o mais do que explícito. A unificação da interpretação, por meio de um intérprete oficial, é uma resposta de Hobbes às diversas facções que guerreavam durante o período de insegurança política da Inglaterra do século XVII.

Como em toda sua filosofia até aqui descrita, Hobbes novamente parece ter como alvo alguns interlocutores de campos opostos, destacando-se o clero e aqueles mais radicais (aqueles mencionados anteriormente como ligados à “teoria neo-romana dos estados livres”), geralmente ligados à defesa do Parlamento contra a Monarquia.

---

<sup>256</sup> Do poder de interpretação da lei natural atribuído ao soberano segue diretamente a noção de propriedade em Hobbes, visto que esta só aparece a partir do momento em que se tem a criação do Estado e, com ele, a divisão arbitrária da terra pelo soberano. Hobbes, neste ponto, novamente escapa à concepção burguesa, pois é o soberano quem determina a quem deve ser entregue a propriedade; no mesmo sentido, esta é tratada como um “direito de excluir todos os outros súditos do uso dessas terras, mas não de excluir o soberano(...)”. A propriedade, para Hobbes, é uma mera decorrência do direito legislado pelo soberano, podendo ser por este tomada a seu bel prazer, desde que em prol de resguardar a segurança e a paz. Parece haver aqui uma linha demarcatória nítida entre as noções de propriedade em Hobbes e Locke, que, embora tenham cronologicamente vivido no mesmo período, propagam idéias bastante diferentes, que os separam intelectualmente. No caso de Locke, deve-se lembrar que sua filosofia gira em torno da noção de propriedade, entendida esta como bens, vida e liberdade. Entretanto, Locke, como arauto da burguesia, dá grande destaque para a idéia do trabalho, pois, segundo ele, a partir deste se constitui a propriedade da terra, sendo esta regra um desdobramento da lei da razão (e divina) que garante em comum aos homens, toda a terra e os frutos que a partir dela possam ser produzidos. Portanto, como explicado anteriormente, a noção de propriedade da terra, em Locke, aparece antes da formação da própria sociedade política. A propriedade lockiana é produzida no estado de natureza, dentro dos limites da chamada lei da razão que o governa. A instituição do Estado é a salvaguarda que mantém afastados da propriedade alheia, aqueles indivíduos que não respeitam a lei da natureza (ou lei da razão). Portanto, ao Estado lockiano é dada a incumbência de resguardar a desigualdade de propriedade (em especial, de dinheiro ou outros metais, que tiveram seu uso instituído, frise-se, por meio do consentimento tácito dos homens...), em favor dos proprietários, o que não acontece no Estado hobbesiano, em que até estes podem ser expropriados. O Estado de Locke é criado com o intuito de excluir os não possuidores, sendo este um dos elementos de sua teoria que o transforma em um típico defensor da burguesia e ainda o insere principalmente como um dos primeiros a desenvolver uma teoria que legitime esta dominação. Locke, portanto, insere-se como autor crucial para os novos tempos ingleses (aqueles do “individualismo possessivo” de Macpherson). Ademais, em Locke tem-se dois pactos, um primeiro que institui a sociedade e um segundo que institui o dinheiro. Ibidem, p. 83; HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Coleção *Os pensadores*, vol. XIV. Tradução João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril cultural, 1974, p. 154-155 (Cap. XXIV, P. II); e - LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo*. Trad. E. Jacy Monteiro. Coleção *Os Pensadores*, vol. XVIII. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 42, 45 e 58-59.

No primeiro caso, a Igreja concentra em suas mãos um monopólio que a possibilita rivalizar com o poder soberano, visto que tem ela o poder de interpretação da bíblia e, logo, o poder de salvação da alma humana<sup>257</sup>. Não parece haver maior medo do que aquele do inferno, especialmente diante de uma sociedade religiosa como a Europa recém saída da Idade Média<sup>258</sup>. Concentrar o monopólio acerca da questão divina é exercer um poder de dominação sobre os seres humanos por meio do medo, fazendo-os acreditarem em um mundo imaginado somente a partir da ótica e interesses políticos da própria Igreja, enquanto corporação.

Contra isso, Hobbes constrói o soberano intérprete da bíblia, de modo que as condições para a salvação tornam-se mais brandas, bastando apenas ter fé (expressa por meio da obediência ao soberano, intérprete das escrituras) e acreditar que Jesus é o Cristo<sup>259</sup>. Reduz-se assim, as condições necessárias para a salvação, facilitando-se tal ato ao ponto de possibilitar a inibição da atuação sediciosa do clero, por não mais ter em seu poder a capacidade de definir quem são os escolhidos e que condições devem cumprir.

Outro combate travado por Hobbes é com os partidários da “teoria neo-romana dos estados livres”. Segundo estes, o que faria os homens livres, conforme acima mencionado, é a existência de um Estado livre, isto é, aquele em que liberdades públicas e privadas são compatíveis e complementares, ao ponto de não se estabelecerem vínculos de dependência entre elas. Isto é possibilitado por meio da constante manutenção das liberdades políticas do povo e sua inclusão massiva no processo político. Busca-se um sistema de *self-government*<sup>260</sup>.

---

<sup>257</sup> Ibidem, p. 227. Deve-se considerar, inclusive, que a influência da Igreja na vida privada e pública dos súditos, no século XVII, era imensa. As paróquias locais reuniam em torno de si grande parte da vida das pequenas cidades, sendo os sermões (com destaque para os puritanos) um meio de movimentação da vida social local, além de ser um modo de controle das atitudes e costumes daqueles religiosos que o freqüentavam. A Igreja imiscuía-se em toda a vida de seu “rebanho” e isso, quando não se tem uma doutrina oficial, pode levar interpretações diversas e até contrárias ao interesse do governo. HILL, Christopher. *A Revolução inglesa de 1640*. Trad. Wanda Ramos. Lisboa: Editorial Presença e Martins Fontes, 1977. p.19-20.

<sup>258</sup> Ibidem, p. 225.

<sup>259</sup> HOBBS, Thomas. *Os elementos da Lei Natural e Política*. Trad. Bruno Simões e Rev. Aníbal Mari. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010. p. 56-58. O mesmo discurso repete-se no *Leviatã*.

<sup>260</sup> SKINNER, Quentin. *Liberty before Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. p. 76.

It is Said to follow that IF you wish to maintain your liberty, you must ensure that you live under a political system in which there is no element of discretionary power, and hence no possibility that your civil rights will be dependent on the goodwill of a ruler, a ruling group, or any other agent of the state. You must live, in other words, under a system in which the sole power of making laws remains with the people or their accredited representatives, and in which all individual members of the body politic – rulers and citizens alike – remain equally subject to whatever laws they choose to impose upon themselves. If and only if you live under such a self-governing system will your rulers be deprived of any discretionary powers of coercion, and in consequence deprived of any tyrannical capacity to reduce you and your fellow-citizens to a condition of dependence on their goodwill, and hence to status of slaves<sup>261</sup>

Como se percebe, a teoria hobbesiana do soberano como intérprete único é oposta à apresentada acima. Para Hobbes, a liberdade do súdito (privada) e a liberdade do Estado (pública) são incompatíveis e, para provar isso, invoca ele o argumento de que a liberdade de que falam os antigos não é a dos súditos, mas aquela dos próprios Estados soberanos entre si, isto é, a preservação entre as próprias repúblicas (ou *commonwealths*) do estado de natureza, diferente, logo, do estado civil que impera dentro delas.

Entretanto, ironicamente, o texto de Hobbes não é apenas controvertido entre os radicais, mas também acabou chamando a atenção dos próprios defensores do Parlamento. Muito embora de pretensões monarquistas, o discurso hobbesiano (especialmente, no *Leviatã*) guarda por trás de si um elemento diferente<sup>262</sup>, um elemento leigo de legitimação do governo. Elemento este que se enraíza diretamente na formação do contrato social, pois, se o soberano tem o monopólio da interpretação, isto se escora no fato desta dever sempre estar voltada para a preservação da vida.

A vida é elemento chave para o contrato e também para a soberania. Assim, soberano não é aquele que tem em sua cabeça a coroa, mas aquele que consegue assegurar a proteção daquele direito à vida. Hobbes alicerça sua teoria na noção de segurança e proteção (contra inimigos internos e externos) que o soberano é

<sup>261</sup> A referência para a citação acima é o livro de Milton, *Eikonoclastes*. Vide SKINNER, Quentin. *Liberty before Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. p. 74-75.

<sup>262</sup> Trata-se de um elemento diferente, porém não original, visto que alguns autores da época já vinham desenvolvendo esta idéia de uma soberania *de facto*, em razão da procura de uma forma de legitimação do Parlamento Rump, durante a década de 1650. Hobbes, todavia, parece ter sido aquele que a levou ao extremo. SKINNER, Quentin. *Visions of politics – Hobbes and Civil Science*. Vol. III. Cambridge: Cambridge University Press.p. 203.

capaz de proporcionar para que seja obrigatória a obediência. A obrigação política mencionada acima nada mais é, do que um reflexo da proteção conferida pelo soberano aos súditos, isto é, “a obrigação para com o soberano dura enquanto, e apenas enquanto, dura também o poder mediante o qual ele é capaz de protegê-los<sup>263</sup>”.

Assim, a obra de Hobbes, com destaque para o *Leviatã*, não é apenas uma defesa incondicional dentro da corrente moderada<sup>264</sup> no século XVII, é também uma tentativa de reduzir a influência de Deus no discurso político, evitando-se, dentro do possível<sup>265</sup>, fundar a obediência política na autoridade divina, como foi feito durante o período da monarquia inglesa (Carlos I e Jaime I), e focar a defesa da soberania na idéia dos benefícios de se obedecer ao soberano<sup>266</sup>. Hobbes vai, inclusive, além dos outros autores defensores da soberania *de facto*, fundando sua teoria toda na natureza humana e, portanto, no que se poderia entender, a princípio, como uma visão “leiga”<sup>267</sup>.

Novamente, por ironia do destino, o argumento de Hobbes foi utilizado pelos defensores do Parlamento Rump, pois o soberano é aquele que melhor pode equilibrar o binômio proteção-obediência. Como o Parlamento foi capaz de sobreviver à monarquia, estaria ele legitimado como o novo soberano para representar o Estado e seria ele o único com força suficiente para evitar as mazelas que seriam geradas com o retorno ao estado de natureza<sup>268</sup>. Simultaneamente, este argumento rebatia a tentativa dos monarquistas de reclamar o poder, em razão da existência de um direito (que só poderia ser divino) à

<sup>263</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Coleção *Os pensadores*, vol. XIV. Tradução João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril cultural, 1974, p. 139 (Cap. XXI, P. II).

<sup>264</sup> Ao falar em corrente moderada aqui, deve-se ter em mente sempre aquela que foi apresentada no Capítulo 1 desta dissertação. Não há aqui a referência à questão da tolerância religiosa, muito embora esta também esteja inserida na dinâmica de forças apresentada no capítulo inicial.

<sup>265</sup> Como visto no capítulo 3, Hobbes ainda mantém a título retórico, a argumentação religiosa (e até certo ponto, herdada de sua juventude voltada para as Humanidades) acerca da Bíblia, tal como uma linguagem de combate, na tentativa de criação de um discurso que rivalize com aquele da Igreja e possa atingir as paixões dos homens tanto quanto esta o faz. A retórica serve de auxílio ao método geométrico. SKINNER, Quentin. *Visions of politics – Hobbes and Civil Science*. Vol. III. Cambridge: Cambridge University Press. p. 80

<sup>266</sup> *Ibidem*, p. 297.

<sup>267</sup> *Ibidem*, p. 303.

<sup>268</sup> *Ibidem*, p. 279-280.

continuação do trono sob a regência monárquica do sucessor de Carlos I; de um só golpe de espada, rompem-se os laços de direito divino e de *birthright* ao trono.

Hobbes volta com toda força à pauta política, justamente após 1649<sup>269</sup>, ano que marca a queda da monarquia (regime que contava com o apoio dele próprio até então) e a execução do Rei Carlos I, junto ao momento de criação da *commonwealth* inglesa. Trata-se de momento de insegurança política, em que o governo busca ainda reforçar suas bases de sustentação, tentando convencer ideologicamente alguns defensores de outras causas políticas (como os monarquistas) a se juntar à nova política estabelecida.

O período demanda, logo, uma estabilização política e busca de uma fundamentação suficiente para justificar a obediência da população e dos dissidentes<sup>270</sup>. Teoria esta que deveria agradar aos mais diferentes partidários e, ao mesmo tempo, ser capaz de legitimar uma tomada hostil do governo (um poder político de fato)<sup>271</sup>. Por mais que Hobbes pareça ser um defensor da monarquia<sup>272</sup>, é justamente esta estabilização política que busca, pois, antes de tudo, como afirmado no capítulo anterior, sua pretensão é parar a guerra civil e não, continuá-la.

<sup>269</sup> Embora, para Renato Janine, o próprio livro *Do cidadão*, cuja circulação se deu já alguns anos antes do *Leviatã*, já indicava esta orientação hobbesiana no sentido de que a obrigação política surge a partir da capacidade de fornecer proteção por parte do soberano. “Apresentação” de Renato Janine Ribeiro, p. XXVIII e XXIX, em HOBBS, Thomas. *Do cidadão*. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

<sup>270</sup> SKINNER, Quentin. *Visions of politics – Hobbes and Civil Science*. Vol. III. Cambridge: Cambridge University Press. p. 287.

<sup>271</sup> *Ibidem*, p. 288.

<sup>272</sup> Hobbes parece defender a monarquia, entendendo-a como o melhor regime a ser implantado para conservação do pacto, pois “na monarquia o interesse pessoal é o mesmo que o interesse público”. Ademais, o monarca, por estar sozinho no momento da decisão, reúne em si a capacidade de impor seu pensamento, consultando somente aqueles a quem lhe interessa, o que não aconteceria em uma democracia, pois esta pressupõe a existência de uma assembleia e, portanto, de diferentes interpretações que poderiam levar inclusive a uma guerra civil. A monarquia subordinaria o governo a apenas uma natureza humana inconstante, ao passo que a democracia subordina-lo-ia às inconstâncias dos diversos participantes da assembleia. Entretanto, como veio ele a afirmar expressamente no *Do cidadão*, este não parece ser um ponto de demonstração geométrico da verdade, mas apenas uma preferência, em razão dos pontos favoráveis de comparação entre as formas de governo. HOBBS, Thomas. *Do cidadão*. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 155 (Cap. X, P. II); HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Coleção *Os pensadores*, vol. XIV. Tradução João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril cultural, 1974, p. 118-125 (Cap. XIX, P.II).