

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA POLÍTICA

MARIO JOSE MISSAGIA JUNIOR

O CONCEITO DE PAZ NA TEORIA POLÍTICA DE THOMAS HOBBS

NITERÓI

2008

MARIO JOSE MISSAGIA JUNIOR

O conceito de Paz na Teoria Política de Thomas Hobbes

Dissertação apresentada no curso de mestrado em ciência política do Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da Universidade Federal Fluminense.

Orientador: Professor Doutor Claudio de Farias Augusto  
Universidade Federal Fluminense

Niterói

Departamento de Ciência Política da UFF

2008

## O CONCEITO DE PAZ NA FILOSOFIA POLÍTICA DE THOMAS HOBBS

Dissertação apresentada no curso de mestrado em ciência política do Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da Universidade Federal Fluminense.

Dissertação aprovada em outubro de 2008

### BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Claudia Augusto  
PPGCP-UFF

---

Prof. Dr. Ari de Abreu  
PPGCP-UFF

---

Prof. Dr. Yara Frateschi  
UNICAMP

Dedico esta dissertação a minha esposa.

## Agradecimentos

Gostaria de agradecer a todos aqueles que, cada um a sua maneira, acreditaram e apoiaram esta pesquisa. Meu orientador, Prof. Dr. Cláudio Augusto, meus professores nas disciplinas do mestrado, em especial o Prof. Dr. Thomas Haye, em quem encontrei sempre um grande incentivo e estímulo, e meus colegas de curso, com os quais compartilhei minhas dúvidas e conclusões. Não poderia deixar de mencionar minha família, que sempre me deu todo o suporte que precisei para poder me dedicar a minha formação. Agradeço também ao CNPQ, que me concedeu uma bolsa sem a qual não poderia ter me dedicado da forma como me dediquei ao curso.



Recinto interno da *Ara Pacis*, com imagem da deusa Roma e ornamentos.

## Sumário

### Introdução

### Primeira parte

#### Capítulo 1: O Humanismo do jovem Hobbes

##### 1.1 - As marcas do Humanismo:

##### 1.1.1 - *O tema hobbesiano*

##### 1.1.2 - *A metodologia hobbesiana*

#### Capítulo 2: A maturidade e a filosofia

##### 2.1 - De 1637 a 1640: o início do sistema hobbesiano

##### 2.2 - O exílio na França

##### 2.3 - A boa vida na Inglaterra republicana e a restauração

##### 2.4 - A representatividade das obras do período compreendido entre 1639 a 1651 frente ao conjunto do sistema filosófico

### Segunda parte

#### Capítulo 3: O pressuposto da unidade na argumentação

##### 3.1 - O pressuposto da unidade na pessoa

##### 3.2 - O pressuposto da unidade no mundo

##### 3.3 - A unidade do mundo: criação e liberdade/necessidade

#### Capítulo 4: A questão da paz no pensamento político hobbesiano

##### 4.1 - Os estados natural e civil: da guerra e da paz.

##### 4.2 - Guerra e paz, ordem, desordem e a negatividade e positividade dos conceitos.

##### 4.3 - Alma, unidade e paz

### Conclusão

## Resumo

No presente trabalho investigamos o conceito de paz adotado por Hobbes em “Elementos do Direito Natural e Político”, “Do Cidadão” e “Leviatã”. Para tal, iniciamos investigando as influências e o contexto histórico do autor, para só então, a partir da idéia de unidade e suas implicações, abordar o conceito de paz.

## Abstract

In this work we had investigate the concept of pace that has being adopted by Hobbes in “The Elementes of Natural Law and Politics”, “The Cive” and “Leviatã”. For this, we had begunned for a investigation about his influences and the historical contest. After this, we had aborded the pice concept from the idea of unite and ther implications.

## Palavras chave

Paz, unidade, pluralidade e liberdade

## Introdução

Richard Tuck, em seu livro “Hobbes”<sup>1</sup>, divide e caracteriza as interpretações de seu pensamento em cinco partes: “Hobbes como teórico do direito natural moderno”, “Hobbes como demônio da modernidade”, “Hobbes como cientista social” e “Hobbes como moralista”<sup>2</sup>, o que evidencia a pluralidade das interpretações. Skinner, em “Razão e Retórica na Filosofia de Hobbes”<sup>3</sup>, aponta para o fato de muitos usarem o pensamento hobbesiano como um espelho, onde vêem as suas questões e interesses refletidos sob a superfície particular que é a obra deste autor. A esperança de êxito na tentativa de se descobrir um pensamento hobbesiano segundo Hobbes, a partir de uma reconstituição histórica, nos parece tão inalcançável quanto o próprio passado. Tal reconstituição carregaria as limitações inerentes à parcialidade da perspectiva, do modo e da posição do observador, além de somá-las com as limitações impostas pelo acesso restrito ao objeto, o qual deve ser reconstruído em um trabalho também arqueológico, dadas as polêmicas a respeito do Hobbes histórico.

A nosso ver, Hobbes era um homem de seu tempo. Sua formação foi a formação típica de um intelectual nascido no final do século XVI, exerceu durante grande parte de sua vida funções de secretário e algo que poderíamos chamar hoje de assessor, o que também é bastante típico de sua época. Se poderia dizer que nosso autor foi um pioneiro da ciência moderna, mas poderíamos perguntar ‘de qual ciência Hobbes foi pioneiro?’ Seu ceticismo a respeito dos experimentos, revelado em sua polêmica com Boyle, sua humildade em relação às possibilidades de se conhecer o mundo tal qual ele é e, acima de tudo, a forte influência do humanismo, da qual é oriunda a expressão “ciência civil” em seu vocabulário<sup>4</sup>, permitem contestar este papel que muitos atribuem a ele.

---

<sup>1</sup> TUCK, 2001.

<sup>2</sup> Existe uma outra parte do terceiro capítulo do livro de Tuck (2001) denominada “Hobbes hoje”, esta é dedicada a traçar um panorama das tendências contemporâneas das interpretações do pensamento de Hobbes.

<sup>3</sup> SKINNER, 1997, p. 30.

<sup>4</sup> O fato de Hobbes resignificar a expressão “ciência civil”, que chega a ele pela leitura dos clássicos (SKINNER, 1997, p. 23), nos mostra que não é uma questão de pioneirismo, mas, sim, de inscrever-se, com uma visão bastante original, em um debate iniciado na antiguidade clássica.

Skinner<sup>5</sup> nos mostra como as questões metodológicas colocadas a partir da necessidade de reinterpretar o passado clássico são fundamentais para que se venha a vislumbrar a possibilidade de construir um método alienado e por isto mesmo universal. Tal método pressupõe uma ruptura drástica com um pressuposto até então vigente, o qual partia da existência de diferentes tipos de certeza, típicos a cada um dos campos do saber. Em lugar deste mundo partido se coloca um mundo unitário, total e necessariamente coerente, o qual permitiria a construção de verdades de uma outra ordem.

Hobbes foi um pioneiro desta epistemologia nascente oriunda do humanismo, na medida em que a necessidade de erigir uma perspectiva não aristotélica estava na ordem do dia de seu tempo. O pioneirismo era o pão diário em um mundo que cada vez cabia menos nas interpretações dominantes das explicações clássicas<sup>6</sup>. As questões colocadas por autores céticos haviam aberto feridas profundas nas crenças que sustentavam a velha ordem, a isto podemos somar as grandes transformações que estavam ocorrendo; com as novas invenções, o crescimento do comércio e as reformas protestantes, não só as crenças não sustentavam mais a ordem, mas também a ordem não sustentava mais as crenças.

A forma com que Hobbes lidou com estas questões, apesar de criativa e inventiva, não é, em nosso entender, nem destacada do humanismo, nem livre de alguns elementos típicos do pensamento medieval. De um lado, o direito natural, a garantia da vida e um Deus ordenador do mundo, que são parte de um ideário definitivamente familiar a teorias da idade média. De outro, o estudo da história e da língua como forma de contestar e afirmar significados, a busca de uma jurisprudência universal<sup>7</sup> e a retomada da noção clássica de comunidade política<sup>8</sup>, a qual subordina a sociedade ao ato político, idéia que de Locke em diante não será mais vista na Inglaterra<sup>9</sup>.

Apesar destas semelhanças, não lemos a obra hobbesiana como mais do mesmo. A sua forma de lidar e combinar estes elementos, assim como sua conceituação para estas noções, faz de seus escritos a vanguarda de seu tempo. A natureza humana, que Hobbes diz conhecer pela experiência no início da terceira parte do “Leviatã”, é a natureza de um homem não medieval e não renascentista. O estado que é descrito em seus textos não deixa de ser “the state as a work of art”, na medida em que é um artifício humano, porém, é ao mesmo tempo,

---

<sup>5</sup> SKINNER, 1996.

<sup>6</sup> Estamos fazendo menção a descobertas como, por exemplo, o heliocentrismo.

<sup>7</sup> Como discutiremos, com base em Skinner (1996), no primeiro capítulo.

<sup>8</sup> Cidade para os antigos e commonwealth para os contemporâneos de Hobbes.

<sup>9</sup> WOLIN, 1988 p. 327.

sobre tudo, uma pessoa artificial dotada de um querer autônomo, uma razão própria; não é por coincidência que “Westfalia” se dá em 1648.

Nada disso deve surpreender, Hobbes, como todos nós, só conhecia o passado, o futuro estava por vir. O mundo se transforma, não se sabe para onde ele vai, tudo que se pode fazer é buscar interpretá-lo à luz do passado, do que já se sabe, o que - dado que não há garantia da constância, de que o que foi ontem será amanhã - nos deixa sempre com recursos interpretativos ultrapassados. Piaget nos ensina que só podemos conhecer a partir do que já conhecemos, o que nos leva a crer que a interpretação do novo não é nova como este, ela necessariamente carrega as marcas do passado, ela é a tentativa de pensar o que é à luz das estruturas mentais que deram conta do que foi, desta forma, a novidade deve ser necessariamente entendida à partir do antigo e já significado.

Utilizando-nos deste pressuposto, não buscaremos diluir Hobbes em seu tempo, mas pensar algumas idéias em sua obra à luz deste, sem a pretensão de criar algo além do que mais uma leitura particular. Lançaremos esforços no intuito de explorar o conceito de paz em sua filosofia política, conceito que é pouco debatido, uma vez que a questão está aparentemente fechada pelo próprio autor, que defina a paz como ausência de guerra<sup>10</sup>. Independentemente da possível clareza dos textos onde aparecem a definição, a presença deste tema em sua obra já é reveladora por si só.

Vinculamos o conceito de paz do autor a uma outra questão muito presente, porém menos explícita: a idéia de unidade e, por extensão, o papel que esta ocupa em sua teoria política. Tönnies fala de nosso autor como “um obcecado pela unidade”<sup>11</sup>. Discutiremos este aspecto da teoria hobbesiana, o qual vemos como típico de seu tempo, no intuito de melhor entender o conceito de paz, que acreditamos a ele se ligar a partir das noções de “pessoa natural”, “pessoa artificial” e da forma como é entendida e definida a “deliberação”.

Iniciaremos o trabalho com a apresentação de uma perspectiva da vida e da obra de Hobbes, a fim de melhor entender suas influências, sua inserção nos debates político, religioso e filosófico de sua época, assim como o significado contextual de suas obras e suas relações entre si. Com base na visão gerada neste estudo inicial, abordaremos o conceito de paz, a partir da noção de unidade e de seu papel na filosofia política de Hobbes.

---

<sup>10</sup> Vide HOBBS 1988, p. 102, 2002, p. 33 e 2003, p. 109.

<sup>11</sup> TÖNNIES, 1988, p. 41.

## Primeira Parte

## Capítulo 1: O Humanismo do jovem<sup>12</sup> Hobbes

Hobbes nasceu em 1588, em Malmesbury. Foi o segundo filho de Tomás Hobbes, que é descrito por autores que escrevem sobre a vida de Hobbes como sendo um “clérigo pouco importante empobrecido” (...) “que nem sequer (quase com certeza) se graduara”<sup>13</sup> ou mesmo “um dos pastores mais ignorantes da época da rainha Isabel”<sup>14</sup>. Além disto, também há consenso em descrevê-lo como alcoólatra, e teria sido banido da família e morrido quando Hobbes não tinha mais que 16 anos<sup>15</sup>. Após este incidente, Hobbes teria permanecido sob a proteção e os cuidados de seu tio, Francisco Hobbes, que de posse de uma condição estável e sem filhos, “se interessou por seu promissor sobrinho e cuidou de sua educação”<sup>16</sup>.

Hobbes estudou na escola de Malmesbury e logo em seqüência foi para o Magdalen Hall, de Oxford, onde se estudava artes, idiomas e outros pontos pertinentes às humanidades. Neste período, Hobbes teve oportunidade de aprofundar seu talento como lingüista, o qual fora sempre notável; suas primeiras traduções de textos clássicos, paixão que o acompanharia por toda a vida, foram feitas ainda na escola de Malmesbury (Medéia, de Eurípedes). A formação de Hobbes o preparara para desempenhar um papel cujo significado fora estabelecido no norte da Europa no século XV, e que, ao sul dos Alpes, já gozava de prestígio desde o século XIV: o papel de humanista.

Ao menos no início de sua carreira foi claramente um humanista. Sua formação privilegiou os idiomas e o conhecimento dos textos clássicos, assim como pela “profissão que

---

<sup>12</sup> Tönnies divide a vida de Hobbes em três partes: a juventude (1588 a 1628), a maturidade (1628 a 1660) e a velhice (1660 a 1690).. Tuck também divide a vida de Hobbes em três fases (Humanista, Filósofo e Herético), porém, apesar de próximas, acreditamos ser a divisão feita por Tuck menos clara no que toca ao limite das duas últimas fases. Skinner, assim como os dois primeiros autores, também divide a obra de Hobbes em três partes, porém o faz a partir da visão e da relação de Hobbes com os preceitos básicos da retórica humanista. Em seu livro “Razão e Retórica na filosofia de Hobbes” (1997), Skinner situa tais cortes na segunda viagem de Hobbes ao continente, onde se encontra com Merssene e Galileo, e na revisão do texto do “Leviatã” preparada para a primeira edição latina. Esta discussão será mais explorado no início do segundo capítulo.

<sup>13</sup> Tuck, 2001, p. 14.

<sup>14</sup> “Uno de los predicadores mas ignorantes del tiempo de la regina Isabel”. (TÖNNIES, 1988, p. 27)

<sup>15</sup> Esta idade não é consensual entre os autores que utilizamos, o próprio Tönnies fala que tal incidente teria ocorrido quando Hobbes tinha 12 anos.

<sup>16</sup> “Uno de los predicadores mas ignorantes del tiempo de la regina Isabel”. (TÖNNIES, 1988, p.27)

exerceu”: tutor e secretário. Logo após concluir seus estudos em Magdalen Hall, foi contratado pelo barão de Cavendish, inicialmente como tutor de seu filho, e também como seu secretário, a princípio, de finanças. Tal posto oferecia a Hobbes a oportunidade de dedicar-se a seus estudos, assim como a de viajar pela Europa como preceptor do filho do barão (1610), o que lhe colocou em contato não só com o pensamento de seus contemporâneos italianos e franceses, mas também com o clima político europeu<sup>17</sup>.

Após seu regresso, passa a ser o secretário particular do barão de Cavendish e, segundo Tönnies, inicia um ciclo de estudos destinado a ampliar seu conhecimento sobre os clássicos, de forma a poder tornar-se conhecedor da filosofia clássica discutida no continente<sup>18</sup>. Hobbes se dedica ainda à história, a qual, segundo Tönnies, ele “sustentou sempre que para o estudo das teorias políticas, era condição prévia necessária”<sup>19</sup>. Tal visão da história é bastante coerente com a visão que Skinner<sup>20</sup> sustenta em seu livro “As Fundações do Pensamento Político Moderno”, como sendo típica do “renascimento do norte”.

No período entre 1621 e 1626, Hobbes se ausenta temporariamente da casa de seu senhor para secretariar Francis Bacon, o que lhe serve como um aprofundamento de seus estudos. Tal aprofundamento, tanto na visão de Tuck, quanto na de Tönnies, o marca intelectualmente. Os autores apontam para a questão do ‘livre pensamento’, mas é difícil, segundo eles, precisar a profundidade destas marcas. Skinner vê tal questão a partir do contexto, ou seja, a compreendendo como algo típico do momento político e filosófico, uma questão da ordem do dia, dada a recente luta contra a Espanha e o peso da independência religiosa inglesa. Por outro lado, não podemos deixar de destacar que o amor de Hobbes à liberdade intelectual o levou mais tarde a chocar-se com a própria igreja anglicana<sup>21</sup>.

Após este período com Lord Bacon, Hobbes regressa à casa dos Cavendish, logo em seguida o barão morre, o que o leva, apesar da pensão deixada pelo seu antigo senhor, a buscar um novo empregador. Quem lhe oferece proteção é um nobre escocês, Gervase Clifton, e, na qualidade de tutor de seu filho, Hobbes é enviado ao continente para mais uma

---

<sup>17</sup> TÖNNIES, 1988, p. 30.

<sup>18</sup> É difícil precisar o que era lido antes e o que passou a ser lido durante este período, porém, temos uma pista pelas citações de autores como Sócrates, Platão e Aristóteles, assim como as de Tucídides e Homero, na obra de Hobbes.

<sup>19</sup> “há sostenido siempre para o estudio de las teorias políticas, condision previa necesaria es la lectura de los historiadores.” (TÖNNIES, 1988, p. 30)

<sup>20</sup> Em “Razão e Retórica na Filosofia de Hobbes”, Skinner vai interpretar a relação de Hobbes com a história como oscilante, entre a tipicamente humanista e uma mera coleção de fatos a serem interpretados. Porém nas duas versões, apesar da drástica mudança, ela permanece de importância inquestionável.

<sup>21</sup> Tuck discute tal fato quando fala sobre as consequências da publicação do *Leviatã*, em seu livro “Hobbes” (p.47). Tönnies o faz ao analisar a volta de Hobbes da exílio (1988, p. 73).

viagem. Tal viagem é descrita por Skinner<sup>22</sup> e Tuck<sup>23</sup> como sendo fundamental para a elaboração do sistema filosófico hobbesiano, pois foi nesta que teria se dado o famoso encontro com a geometria euclidiana que leva o autor a vislumbrar a possibilidade do desenvolvimento de argumentações necessárias<sup>24</sup>.

Devemos mencionar também o início de sua discussão a respeito da natureza da luz, que culmina, durante o exílio, na polêmica com Descartes, cuja importância para a formação do materialismo hobbesiano foi fundamental, deixando marcas claramente perceptíveis no “Elementos do Direito Natural e Político”. Nesta obra, o autor afirma, ao discutir a natureza da luz, “que não há nada de real fora de nós que se possa chamar de cor ou imagem”<sup>25</sup>. O fato de tal argumentação ser usada no capítulo onde Hobbes expõe sua teoria materialista, serve de evidência da forma como estas duas questões estavam inegavelmente associadas.

Entre 1634 e 1636, ocorre a terceira viagem ao continente, novamente como tutor de um Cavendish. Nesta viagem, Hobbes teve a oportunidade de se encontrar com Galileu, que o sugere, segundo Tönnies, “tratar a moral a maneira da geometria”<sup>26</sup>. Além deste encontro, ele também conheceu Mersenne, figura central da filosofia francesa que o coloca em contato com pensadores e questões novas<sup>27</sup>, em especial as referentes ao movimento.

A importância fundamental destes pontos se deve, na visão de Skinner, à absorção de um novo paradigma, uma nova pretensão e, conseqüentemente, um novo vocabulário. Skinner vê este momento como um ponto de ruptura com o humanismo. Tuck tem uma interpretação diferente. Ele acredita que tal viagem integrou Hobbes em um grupo que buscava superar as críticas céticas ao sistema aristotélico vigente sem com isto retornar a este. Em suma: Tuck vê Hobbes como um colega de Descartes, como alguém interessado em escapar às dúvidas colocadas pelos autores céticos. Quando comparamos as duas visões, parece claro que a viagem foi uma ruptura que leva Hobbes a entrar em um novo paradigma. A questão que se coloca, é se este novo paradigma é uma mudança de Hobbes, que tem a ver com suas próprias questões e sua relação com sua formação humanista, ou se é a inscrição de Hobbes em um debate epistemológico mais amplo e internacional. Quem eram os interlocutores de Hobbes, os autores retóricos humanistas ou os céticos?

---

<sup>22</sup> “Razão e Retórica na Filosofia de Hobbes”, capítulo 7.

<sup>23</sup> “Hobbes”, capítulo 1, segunda parte (“A vida de um filósofo”).

<sup>24</sup> O termo “necessárias” é uma clara menção ao argumento desenvolvido por Skinner em “Razão e Retórica na Filosofia de Hobbes”, onde este, no capítulo 7 vincula a geometria à possibilidade de uma argumentação dedutiva necessária e a opõe à premissa humanista (retórica) de que sempre é possível argumentar a partir de outra perspectiva.

<sup>25</sup> HOBBS, s/d, p. 18.

<sup>26</sup> “(...) tratar la moral a la manera geométrica.” (Tönnies, 1988, p.42)

<sup>27</sup> TÖNNIES, 1988, p. 42.

A interpretação de Tönnies<sup>28</sup>, apesar de não atribuir tanta importância a estas viagens<sup>29</sup>, parece coerente com a interpretação de Skinner. Ao falar sobre o projeto de estudos que Hobbes descreve no “prólogo” de sua tradução de Tucídides, logo após seu retorno de Paris, Tönnies frisa o choque de Hobbes com a variedade de opiniões manifesta nos escritos “moralistas e políticos”, o que nos mostra que a questão não era epistemológica, mas sim derivada da epistemologia. Segundo a interpretação que estamos atribuindo a Skinner e a Tönnies, Hobbes não entrará na discussão a respeito do acesso ao real, ele partirá da pluralidade de opiniões como um fato dado, e discutirá suas conseqüências necessárias<sup>30</sup>.

Em 1631 Hobbes retorna à casa dos Cavendish como preceptor do filho da condessa de Devonshire. Neste período é publicada a mencionada tradução de Tucídides, que tem sua introdução dedicada a seu infante senhor e ao falecido pai, o barão de Cavendish. Esta nova fase que se inicia na casa dos Cavendish é descrita pelos três autores como o início da fase criativa, na qual o autor se dedicará ao estudo da justiça e do direito, o que o levará a estudar a natureza humana e conseqüentemente é o momento onde é construída a parte central de sua teoria política.

Devemos destacar que o significado de estudar a justiça e o direito é bastante amplo. O ponto que Hobbes está tomando para si é o de pensar o mecanismo e a forma de regulação do comportamento dos homens, da força que assegura a existência da própria constituição, da “commonwealth”. A escolha de tal objetivo é algo compreensível à luz de sua época, devemos pensar Hobbes como alguém que se situou na fronteira entre o renascimento e a modernidade, como tal, ele viveu intensamente a experiência da desconstrução do poder tradicional (supra nacional) e a construção do estado moderno, o qual ainda estava sendo definido e entendido.

Neste período, além do projeto de estudo, também se estabelece para Hobbes uma opção metodológica, uma forma de abordar as questões que ele havia se proposto. Tal forma também remete fortemente a seu contexto histórico: o humanismo. Como bem explicou Skinner em “As Fundações do Pensamento Político Moderno”, os estudos humanistas tiveram um importante papel no desenvolvimento de métodos de análise e na construção da dimensão contextual na análise de obras clássicas. Como explicaremos a seguir, em “a metodologia hobbesiana”, o estudo da interpretação e da produção de discursos lançou os alicerces do que mais tarde se tornaria a pretensão de desvincular o método e o conteúdo. O desenvolvimento

---

<sup>28</sup> TUCK, 2001, p. 57-98.

<sup>29</sup> No caso a segunda e a terceira, respectivamente nos períodos de 1629-1630 (Clifton) e 1634-1636 (Cavendish).

<sup>30</sup> TUCK, 2001, p. 57-98.

de tal pretensão foi fundamental para o nascimento da ciência moderna e deixou marcas especialmente claras na obra de Hobbes, em especial em um tema que muito nos importa para compreendermos a questão da paz em seu pensamento: a unidade.

Neste ponto, Hobbes, já maduro<sup>31</sup>, parece entrar em uma fase nova e criativa. Ele não abandona os serviços à família Cavendish, porém passa a dedicar-se enormemente à construção do que se tornará mais tarde seu sistema filosófico. Deste momento em diante, Hobbes tem um projeto, o qual não é nada modesto, escrever uma física, uma ética e uma política, baseadas nos novos métodos que nasceram com o desenvolvimento do humanismo.

### 1.1 - As marcas do Humanismo

O movimento<sup>32</sup> chamado de renascimento teve suas origens<sup>33</sup> no *Regnum Italicum*, mas as experiências ali vivenciadas seriam o precedente histórico que daria início a uma avalanche que sacudiria os alicerces políticos/religiosos da Europa ocidental. O movimento de re-interpretação dos clássicos que lá teve início começara um incêndio, o qual consumiu a si mesmo, deixando em seu lugar as bases do poder político moderno<sup>34</sup>.

No que toca o tema político de Hobbes, os vínculos com o renascimento enquanto fonte de uma nova ideologia que pretende justificar novas experiências políticas revendo as bases da legitimidade<sup>35</sup> são bastante claros. Desde a experiência das cidades-estado italianas, até a tentativa de formação dos estados nacionais ao norte dos Alpes, a derrubada das bases da autoridade tradicional exigiu a construção de uma base teórica (ideologia) capaz de legitimar as novas formas de poder. A monarquia independente do direito divino e, conseqüentemente do papado, se fundava em bases distintas da monarquia enfraquecida da idade média<sup>36</sup>. Para Skinner, tais monarquias seriam a forma do norte de conciliar sua herança institucional feudal com os novos ideais renascentistas, da mesma forma como as repúblicas o foram para as cidades italianas. O ataque de Hobbes ao papado enquanto poder temporal e a qualquer

---

<sup>31</sup> Maduro no que toca a divisão feita por Tönnies, e já apto a iniciar sua produção filosófica.

<sup>32</sup> O termo movimento, para se referir ao renascimento, está sendo usado no sentido de uma tendência à revisão da leitura dos clássicos. Tais revisões geraram versões distintas e muitas vezes opostas, o pensamento humanista não formava um conjunto coerente como o escolástico, mas estava unido por métodos coerentes e pela paixão ao livre pensar, cuja defesa, na época, significava sua existência frente à escolástica (VASOLI, 2002).

<sup>33</sup> Estamos fazendo tal afirmação com base em textos de Skinner (1996) e na coletânea de Cesare Vasoli (2002).

<sup>34</sup> Esta visão se baseia na argumentação desenvolvida por Skinner, em “As Fundações do Pensamento Político Moderno”.

<sup>35</sup> SKINNER, 1996.

<sup>36</sup> Emblemático deste movimento é o caso inglês, tão importante para a teoria política de Hobbes.

pretensão da igreja anglicana de exercer função semelhante<sup>37</sup>, seu esforço em fundar o poder político nos indivíduos exclusivamente, deixa claro o modo como Hobbes é marcado por tais questões importantes para o período renascentista<sup>38</sup>.

Ao pensarmos a característica forma como Hobbes aborda as questões que se propõe a estudar, veremos que ele é uma expressão do movimento de re-interpretação com novos métodos<sup>39</sup> dos clássicos na medida em que é uma tentativa de encontrar a “jurisprudência universal”, de criar uma “ciência da política”<sup>40</sup>, tentativa que Skinner atribui ao desenvolvimento das técnicas humanistas. Hobbes se encontra produzindo no momento em que a ciência era nascente, ele viu diante de si a nova física e foi, assim como ela, influenciado pela geometria. O que estamos propondo é que Hobbes não poderia ser um cientista, pois a própria ciência ainda estava sendo estabelecida, ele também não foi um humanista ao longo de toda a sua vida, pois esteve para além em seus métodos e temas, Hobbes foi, para nós, alguém da fronteira, um filho do humanismo, porém diferente de um humanista. Desta forma podemos ver as marcas do humanismo no pensamento maduro de Hobbes, estas são as marcas de sua formação, ele parte do humanismo, do seu tema e de sua última pretensão metodológica<sup>41</sup>, mas sua resposta se encontra além das fronteiras do humanismo.

A seguir analisaremos a forma como questões oriundas do humanismo marcam a obra de Hobbes.

### 1.1.1 - *O tema hobbesiano*

Na região conhecida como Regnum Italicum no fim do século XI, o feudalismo começava a dar lugar a algo distinto. A riqueza trazida pelas rotas de comércio mediterrâneas fez as cidades renascerem como o centro dinâmico desta região, levando a redução da importância econômico da terra, o que acarretou em uma outra ordem que não a feudal. Já em

---

<sup>37</sup> Tal argumentação aparece na terceira parte do *Leviatã* e a interpretação que damos a ela se baseia no livro de Tuck, “Hobbes”, em especial na terceira parte do capítulo um (“A vida e um herege”).

<sup>38</sup> Tomamos aqui como renascimento o período entre os séculos XIV e XVI, porém seria possível falar, com base em Skinner, em um renascimento italiano já no século XIII (SKINNER, 1996, p. 57) ou mesmo XII.

<sup>39</sup> Com o termo ‘métodos’, estamos nos referindo aos procedimentos e técnicas escolhidos para produzir conhecimento, tendo em vista os diferentes pré-supostos que cada opção trás com sigio.

<sup>40</sup> SKINNER, 1996.

<sup>41</sup> Quando dizemos ‘a última pretensão metodológica’, estamos nos referindo ao cume do desenvolvimento do método contextual humanista, que seria a perda de seu vínculo com o direito romano e feudal, o transformando em um método para qualquer sistema jurídico, como nos mostra Skinner em “As Fundações do Pensamento Político Moderno”, capítulo sete (SKINNER, 1996).

1085, a cidade de Pisa deu início a uma das primeiras experiências de governo consular nesta região. Na segunda metade do século XII, nasce a figura do *podestà*, funcionário público, sempre estrangeiro, encarregado do governo da cidade por um período de tempo pré-determinado. O *podestà* exercia algo próximo à função executiva, ficando encarregado da administração da cidade e das medidas emergenciais, além dele, havia um ou mais conselhos de cidadãos, os quais possuíam a autoridade política de fato e tomavam as decisões que tocavam à constituição<sup>42</sup> da cidade e à guerra ou à paz.

A importância de tal experiência é enorme. Esta foi uma das primeiras experiências republicanas de peso na Europa desde a antiguidade. Isto significou que uma rica e influente parte da Europa estava experimentando uma forma de poder político que não era exercida com base em um direito de propriedade ou em laços de vassalagem. Nestas cidades o poder político passava gradativamente a ser exercido como algo público, vinculado a idéia de pertencimento à cidade. No fim do século XII todo o norte da Itália estava pontilhado de “auto governos republicanos”<sup>43</sup>, o que se deu não pela ausência de um poder legítimo nos termos medievais, mas sim pelo seu enfraquecimento frente às cidades que gozavam neste período de seu apogeu.

As cidades do *Regnum Italicum* estavam ligadas ao antigo Império Romano do Ocidente, que, com a queda de Constantinopla frente aos turcos e às sucessões, repousava legitimamente sob o governo do Sacro Império Germânico. Os imperadores germânicos levaram alguns séculos tentando exercer tal direito, o qual era negado pelas cidades que resistiam como podiam às investidas militares destinadas a concretizá-lo. Foram no total três tentativas de invasão, todas enfrentaram as tropas da Liga Lombarda e da Liga Toscana.

Além das ameaças oriundas do Sacro Império Germânico, as cidades do *Regnum Italicum* enfrentaram uma outra ameaça: a hegemonia do Vaticano. Todas as cidades da região eram católicas, o que propiciava ao papa uma posição de destaque e reconhecimento. Com o início da primeira invasão germânica o papa (Alexandre III) se posicionou contra as pretensões imperiais, pois o imperador havia se oposto a sua eleição alguns anos antes e sua vitória representaria um enfraquecimento de sua posição.

A consequência desta vitória foi um fortalecimento do Vaticano frente às demais cidades. Com a continuidade desta política dos papas Gregório IX e Inocêncio IV, as

---

<sup>42</sup> Constituição no sentido que Hobbes atribui à palavra, que é o que estamos empregando desde o início deste texto. Este remete a forma da “república”, ou seja, a maneira particular como cada comunidade política constitui seus sistemas subordinados (HOBBS, s/d, p. 141).

<sup>43</sup> Expressão usada por Skinner em “As Fundações do Pensamento Político Moderno” para designar o governo de si mesmo, ou a liberdade no sentido republicano do termo.

pretensões imperiais foram frustradas e cada vez mais os papas se tornavam influentes. Um forte símbolo e instrumento desta influência papal foi a Liga Guelfa, que nasce no combate às pretensões germânicas e com o fim desta ameaça passa a ser uma forma de o papa assegurar sua influência.

A base ideológica do poder temporal dos papas se inicia com Graciliano<sup>44</sup>, em 1140, que transforma as bulas papais acumuladas em um código, fundando o direito canônico. O direito canônico será aplicado sobre os assuntos temporais com base no que foi chamado de *'plenitudo potestatis'*, a alegada plenitude do poder espiritual e temporal do papa, representante de Deus na terra. A consequência desta pretensão papal, que se manifestou muitas vezes na forma de intervenções diretas nos governos das cidades (como o golpe em Florença, em 1301) foi uma onda de levantes e o surgimento de intelectuais humanistas que reinterpretabam os textos bíblicos, de modo a neutralizar os argumentos ideológicos do papa e a legitimidade de um direito canônico.

A primeira forma de contestação encontrada foi a defesa do império e da legitimidade do imperador como soberano dos assuntos temporais. Tal saída aparece em “Da Monarquia”, de Dante<sup>45</sup>, e é sem dúvida bastante perigosa, pois se baseia em fortalecer um algoz para que ele enfraqueça outro. Por outro lado, nela já aparecem duas questões pertinentes: a negação do *'plenitudo potestatis'*, ou seja, a desqualificação da igreja como detentora do poder temporal, e a idéia da paz como algo próprio da unidade política, no caso o império, assim como da guerra como algo típico da divisão política.

Quem ofereceu uma resposta à igreja sem com isto conceder autoridade ao imperador germânico foi Marsílio de Pádua, que em “O Defensor da Paz” nega qualquer pretensão de poder temporal à Igreja, sem para tal atribuí-lo ao império. Marsílio argumentará, com base em uma re-interpretação da ‘Epístola de São Paulo aos Romanos’, que a igreja não tem autoridade temporal, seu papel é construir uma congregação de fiéis, e apenas isto. Tal ponto de vista é também compartilhado por Hobbes, que não o constrói da mesma forma, assim como não o justifica pela mesma via, mas, sem dúvida, a construção da separação entre política e religião é algo que ocupa um grande espaço na obra de Hobbes.

Jacob Burckhardt, em seu livro “The Civilization of Renaissance in Italy”, coloca a questão de forma clara, evidenciando que o que estava em jogo eram as bases da soberania, do legítimo poder político, neste caso a disputa era entre a soberania tradicional, em exercício

---

<sup>44</sup> Além de Graciliano podemos citar outros papas canonistas a partir da descrição que Skinner faz do momento: Alexandre III, Inocêncio III, Inocêncio IV e Bonifácio VIII (SKINNER, 1996, p. 36-7).

<sup>45</sup> Skinner quando aborda este assunto em “As Fundações do Pensamento Político Moderno” cita também o Dino Compagni.

em toda a Europa, e o auto governo da comunidade: a república. Segundo o direito romano, o imperador gozava de “*dominós mundi*” e, além disto, o *Regnum Italicum* era parte do império oriental de forma incontestável<sup>46</sup>. Quando as cidades-estado se declararam senhoras de si (*merum imperium/sibi princeps*), elegeram a liberdade republicana e a paz enquanto ordem como valores políticos e passaram a fundar a soberania em outras bases, no caso, na sua própria força enquanto cidade. Nas palavras de Burckhardt: Entre os dois grandes grupos de unidades políticas – republicas e despotismos – em parte estabelecidas há muito tempo e em parte com origem recente, cuja existência foi fundada simplesmente no seu próprio poder de manter se.<sup>47</sup>

As tentativas de invasão sucessivas pelo Sacro Império Germânico e por parte do vaticano, para estabelecer suas hegemonias, fracassaram. As seguidas vitórias das cidades estado italianas fundaram sua existência em sua força e capacidade de defesa, fazendo com que a existência se assentasse sobre a última instância: a força. Skinner chama a atenção em “As Fundações do Pensamento Político Moderno” para a necessidade da construção de novas ideologias, no caso a eleição da liberdade como valor político, para, a partir daí, justificar a conduta das cidades-estado e legitimar sua luta.

Esta liberdade tão desejada é a liberdade republicana, liberdade do estado, exatamente a que Hobbes faz menção no *Leviatã* quando fala da cidade de Luca<sup>48</sup>, ela compreende a liberdade frente aos outros estados e a liberdade de definir a si mesmo, em suma, é o exercício da soberania. O quão correta é a visão de Hobbes a respeito da liberdade republicana das cidades-estado italianas não importa, a questão pertinente e evidente é que tal ideologia da liberdade do estado, frente aos demais estados e sobre si mesmo (sua população), é identificada por Hobbes como sendo a liberdade destas cidades, o que nos permite dizer que o tema do projeto de Hobbes se relaciona fortemente com as questões políticas trazidas pela renascença italiana.<sup>49</sup>

Tal liberdade, por aplicar-se sobre o próprio agente, por ser liberdade de determinar-se, assume um caráter fortemente criativo, o qual se aplica à política. A leitura de Burckhardt desta liberdade política, eminentemente criativa, se utiliza da expressão “state as a work of

---

<sup>46</sup> Mesmo na época, os chamados glosadores, reconheciam tal fato (SKINNER, 1996, p. 30). Os glosadores eram estudiosos do direito romano que se dedicavam apenas a glosar o texto dos códigos, tomando este como uma obra prima acabada e eternamente válida. Desta forma reconheciam o “*dominus mundi*” do imperador germânico como legítimo.

<sup>47</sup> “between the two lay a multitude of political units – republic and despots – in part of long standing, in part of recent origin, whose existence was founded simply on their power to mantain it.” (BURCKHARDT, 2006, p. 2)

<sup>48</sup> HOBBS, 2003, p. 183.

<sup>49</sup> TUCK (2001 p. 24) estabelece relação semelhante baseado na influência de questões oriundas da República de Veneza.

art”<sup>50</sup>, para destacar o estado como produto do engenho e vontade humana e, portanto, como algo que carrega suas marcas. Acreditamos, assim como Vasoli<sup>51</sup>, que o “*carateri “positivi”<sup>52</sup> e costrutivi”* encontrado na modernidade teve sua origem na necessidade renascentista de inventar, para poder opor-se aos poderes medievais<sup>53</sup> que se baseavam na tradição. Tal necessidade marca também a obra de Hobbes, autor que acreditamos situar-se na passagem do renascimento à modernidade. A idéia do contrato como início subordina a fundação e a razão de ser da *commonwealth*, colocando a sociedade política como produto do acordo racional entre os homens e, por isto mesmo, expressão (em si e na sua forma) da sua deliberação. O limite desta argumentação é a complicada relação entre liberdade e livre arbítrio<sup>54</sup> em Hobbes.

A paz surge como tema, segundo Skinner, a partir da liberdade republicana. A experiência do auto-governo, somada a alterações sociais e econômicas causadas pela acumulação de riquezas oriundas do comércio, teria exacerbado as disputas de facções rivais, além de enfraquecer a nobreza frente à burguesia comercial, mais rica, porém, menos poderosa politicamente. A figura do *capitano dei popolo* no lugar do *podestà* já indica mudanças, concorrência no poder e disputa política que levavam as cidades a terem sua paz/ordem interna perturbada. A figura do déspota surgiria da vitória de uma das partes, trazendo, desta forma, o fim da disputa e a paz.

Resumidamente, a paz passa a ser uma questão importante, um tema desejado e louvado. Após a liberdade ter sido instaurada, o desafio é justamente a conciliação da liberdade desejada com a paz necessária. O que devemos ter claro é que a paz surge como tema a partir da prática da liberdade<sup>55</sup> na discussão renascentista; na filosofia política de Hobbes, encontramos exatamente o mesmo ponto: partindo da liberdade, como concilia-la com a paz, tendo sempre em mente que a liberdade referida é a republicana? No texto do ‘Leviatã’<sup>56</sup>, por exemplo, Hobbes toma a liberdade de cada homem em estado de natureza como a mesma das repúblicas, o que fica ilustrado pelo fato do soberano não pactuar, não transferir seus direitos, ele permanece em estado natural, o que o torna idêntico a outros

---

<sup>50</sup> BURCKHARDT, 2006, p. 2.

<sup>51</sup> VASOLI, 2002.

<sup>52</sup> Aspas do autor

<sup>53</sup> No caso o poder temporal, exercido pelos vínculos de vassalagem e as prerrogativas da ordem estamental, assim como o poder espiritual exercido pela igreja.

<sup>54</sup> Falar do entendimento de Hobbes a respeito do livre-arbítrio é falar de algo que o autor classifica como absurdo, ou seja, “palavras (...) destituídas de sentido” (‘Leviatã’, capítulo V). Desta forma, estamos nos referindo à relação liberdade-necessidade.

<sup>55</sup> Para humanistas como Marsílio de Pádua, que tomam a liberdade como valor central e a paz como uma questão importante, o tema da paz deriva do conflito causado pela divisão em facções e pela tirania, ou seja, a paz é uma questão que se põe a partir da liberdade. Para tal afirmação nos baseamos em Skinner: “As Fundações do Pensamento Político Moderno”, no capítulo 3, em “A defesa escolástica da liberdade”.

<sup>56</sup> HOBBS, 2003, p. 147.

homens em estado natural. Além do pacto, podemos citar a discussão desenvolvida no ‘Leviatã’<sup>57</sup> sobre a rebelião e como são considerados os que rompem o pacto, deixando de ser súditos. No ‘Elementos de Direito Natural e Política’, podemos citar o trecho<sup>58</sup>, onde fica colocado que um súdito que dependa de si para sua própria defesa deixa de ser súdito, passa a ser, portanto, soberano de si. Em ‘Do Cidadão’, os cinco últimos parágrafos do sétimo capítulo<sup>59</sup>, que são equivalentes aos referidos no ‘Elementos de Lei Natural e Política’.

A questão da paz como valor político em Marsílio de Pádua remete, como alega Skinner<sup>60</sup>, ao problema da divisão em facções políticas. A solução que ele apresenta não é como a de Dante em “Da Monarquia”, mas não na forma de uma redução ao império, mas sim a construção de uma unidade republicana. Hobbes também trata a questão da paz, entendida como a ausência de guerra, a partir da questão das facções. Para ele a soberania é indivisível por definição, ou seja qualquer facção que não seja um “Sistema Subordinado”<sup>61</sup> desfaz a soberania.

Em “Do Cidadão”, quando Hobbes discute a diferença entre as formas de governo<sup>62</sup>, ele deixa claro que em ambas o poder se mantém indivisível<sup>63</sup>, no ‘Leviatã’, para ter um exemplo de como tal questão é abordada, basta olhar o capítulo XXIX, onde se lê: “Muito embora nada do que os mortais fazem possa ser imortal, contudo, se os homens se servirem da razão da maneira como aspiram fazê-lo, podiam pelo menos evitar que suas repúblicas pudessem perecer por causas internas.”<sup>64</sup>, logo em seguida, a primeira causa de tal debilidade citada é a falta de um poder absoluto<sup>65</sup>. No capítulo XX Hobbes coloca a questão de forma mais clara, deixando nítido o vínculo da longevidade de uma república com a ausência da contestação do poder soberano: “Naquelas nações cujas repúblicas tiveram vida longa e só foram destruídas pela guerra exterior, os súditos jamais discutiram o poder soberano”<sup>66</sup>. Outro exemplo pode ser dado pela longa discussão a respeito da subordinação do poder religioso ao temporal, a qual é farta nas últimas duas partes do livro e neste capítulo, aparece na página

---

<sup>57</sup> HOBBS, 2003, p. 265.

<sup>58</sup> HOBBS, s/d, p. 168

<sup>59</sup> HOBBS, 2002, p. 133-4.

<sup>60</sup> SKINNER, 1996, p. 81.

<sup>61</sup> HOBBS, 2003, p. 190-204.

<sup>62</sup> HOBBS, 2002 p. 119-34.

<sup>63</sup> Devemos destacar que Hobbes não ignorava a idéia de divisão da soberania. Na parte a qual remetemos, fica evidente que ele compreende o argumento da divisão de poderes como forma do exercício de uma vigilância constante de um sobre o outro, a questão é que discorda veementemente de tal proposta, afirmando que onde os homens crêem haver tal divisão, na verdade há um único poder; vide capítulos I e II da segunda parte do segundo discurso dos “Elementos do Direito Natural e Política”; Capítulos VI e VII da segunda parte de “Do Cidadão” e capítulos XVIII e XIX, na segunda parte do “Leviatã”.

<sup>64</sup> HOBBS, 2003, p. 271.

<sup>65</sup> HOBBS, 2003, p. 272.

<sup>66</sup> HOBBS, 2003, p. 178.

278, na forma de um alerta para o perigo de uma distinção entre o pecado e o crime instituir duas referências no cálculo da ação e, com isto, dois reinos:

“Ora, dado ser manifesto que o poder civil e o poder da república são uma e mesma coisa, e que a supremacia e o poder de fazer cânones e dar permissão a faculdades implicam uma república, segue-se então que onde um é soberano e o outro é supremo, onde um pode fazer leis e o outro pode fazer cânones, tem de haver duas repúblicas compostas dos mesmos súitos – eis um reino cindido e que não pode durar.”<sup>67</sup>

Levando em conta estes exemplos, o que mais chama atenção nesta aproximação é a associação da guerra com a disputa entre poderes, assim como o fato de que a solução passa pela unificação do poder no que poderíamos chamar em termos hobbesianos de um único mecanismo deliberativo para a pessoa artificial.

### 1.1.2 - *A metodologia hobbesiana*

O humanismo representou uma revolução no que toca à atitude frente ao pensamento clássico. Tal revolução é fruto da transformação do agente da reflexão, que passa a olhar as “boas letras” a partir de um espaço político totalmente distinto, o que acaba propiciando uma reflexão que conduz ao aprofundamento desta transformação. A leitura dos clássicos não era novidade, a questão era a forma como eles estavam sendo lidos agora, para que fins e com que métodos.

A revolução de métodos interpretativos, segundo Skinner<sup>68</sup>, passa pela necessidade da produção de ideologias. As cidades-estado italianas deviam recorrer aos mesmos textos que os partidários do Império Germânico e do papado, porém, com o fim de provar coisas completamente distintas, ou mesmo desmentir argumentos que, baseados na autoridade destes textos, ameaçavam a liberdade republicana. Desta forma, a reinvenção dos métodos interpretativos é parte fundamental do humanismo, o caracterizando desde sua gênese italiana

---

<sup>67</sup> HOBBS 2003, p. 278.

<sup>68</sup> SKINNER, 1996.

no século XII até seu fim no século XVI, como um movimento presente em toda a Europa Ocidental<sup>69</sup>.

Como já propomos, a volta aos textos clássicos é feita a partir da necessidade de uma discussão presente, é orientada por necessidades políticas contemporâneas aos autores em questão. As conseqüências disto são diferentes apropriações do humanismo em diferentes partes da Europa. Skinner apresenta como exemplo o tema das milícias, o qual era extremamente relevante para as cidades italianas e irrelevante para as monarquias do norte. Da mesma forma poderíamos citar o interesse manifesto por juristas do norte no estudo de constituições feudais, ao passo que na Itália interessava mais resgatar o passado republicano. Em suma, o tema revisitado era menos importante que a forma, o método, no que toca à caracterização do humanismo. A transformação das unidades políticas gerou uma re-visita ao passado, a qual buscava reinventá-lo de modo a abalar os alicerces das estruturas de poder que baseavam sua autoridade presente na autoridade do pensamento do passado. O tema vai variar em função das questões presentes pertinentes a cada local, o método e o interesse no debate, na revisão, representavam a atitude comum, gradativamente o humanismo passa a ser marcado por uma forma e não um assunto.

A erudição no que toca o direito e o conhecimento dos textos bíblicos foi uma das marcas comuns do humanismo. Da Itália à Inglaterra, o interesse era grande e bastante compreensível, afinal era sobre a autoridade e legitimidade do Direito Romano e da Bíblia que estavam fundadas as estruturas políticas e sociais que estavam sendo contestadas. A erudição nas línguas clássicas era uma necessidade básica. Discutir traduções e interpretações exigia não só saber latim e grego, mas também se aprofundar, corrigir e mesmo recriar parte do que se sabia até então sobre estas línguas. Tal correção e aprofundamento passavam por discutir o significado dos termos, o que trouxe uma interessante e importante prática metodológica humanista: a recuperação do significado contextual.

Segundo nos apresenta Skinner, a prática de interpretação contextual, naquele momento, surge em duas direções: de interpretar o Direito Romano, por exemplo, à luz das questões atuais tendo como referência o próprio momento atual, e de interpretar os textos a partir do significado que eles tiveram em seu contexto histórico. Como exemplo do primeiro caso são citados em “As Fundações do Pensamento Político Moderno”, juristas italianos<sup>70</sup> dedicados a re-interpretar, à luz da causa das cidades-estado italianas, o significado do

---

<sup>69</sup> Esta argumentação é desenvolvida na primeira parte de “As Fundações do Pensamento Político Moderno”: “As origens da renascença”, (SKINNER, 1996).

<sup>70</sup> Podemos destacar todos aqueles que vieram após os glosadores, ou seja, que se dedicaram a algo mais do que simplesmente glosar os códigos do Direito Romano.

*dominus mundi* do sacro imperador germânico. Como exemplo do segundo caso, é citado Marsílio de Pádua, que reinterpreta contratos, como a Doação de Constantino<sup>71</sup> com base no significado dos termos usados na época. Neste caso particular, o estudo revela a existência da fraude, pois o documento é redigido com base em termos mais modernos do que a suposta data do ocorrido.

No norte dos Alpes estes métodos são aplicados a um novo objeto: o Direito Feudal. Ao fazer isto, os humanistas do norte dão um importante passo para a emancipação dos métodos de análise desenvolvidos no contexto do renascimento, os desvinculando da antiguidade. A grande descoberta foi que se poderia usar esta forma de análise para estudar qualquer código legal, seja este um código formalizado como o Direito Romano, ou um conjunto de princípios baseados na tradição. A questão da justiça, da constituição<sup>72</sup>, pode receber uma abordagem diferente, pode ser alvo de um estudo objetivo, o que permite imaginar pela primeira vez a possibilidade de uma jurisprudência universal, uma “ciência da política” para usar a expressão que aparece em “Seis Livros da República”, de Bodin.

O desenvolvimento da método de análise humanista leva à evidência de um paradoxo bastante compreensível: o aumento do conhecimento a respeito da antiguidade clássica, traz consigo uma consciência da diferença entre o presente e a antiguidade clássica, acabando por despertar o reconhecimento do presente como uma forma distinta e singular, justamente naqueles que buscaram se espelhar na antiguidade clássica para reformar a ordem medieval. Nas palavras de Skinner: “A realização dos humanistas - neste como em qualquer outro aspecto da sua aproximação com a antiguidade clássica - paradoxalmente consistiu em aumentar o senso de distância histórica entre eles e os textos antigos que eles viviam de interpretar”<sup>73</sup>. Tal diferença pode ser percebida, pois o interesse dos novos estudantes destes textos não era o de vincular sua autoridade à destes, mas sim de conhecê-los e usá-los como instrumento de emancipação, são as diferentes bases políticas e os diferentes compromissos ideológicos que transformam os alicerces ideológicos da antiga ordem nas fundações da ideologia moderna<sup>74</sup>.

O ápice deste processo nos parece ser a superação do paradoxo, a qual se deu pelo descolamento entre o método e o objeto. Com a “emancipação” em relação à antiguidade clássica os recursos interpretativos usados no humanismo, para reinterpretar o legado romano

---

<sup>71</sup> O exemplo fica evidente quando temos claro que o que estava em jogo na discussão a respeito da Doação de Constantino era a legitimidade da autoridade temporal papal sobre Roma.

<sup>72</sup> No sentido aristotélico do termo, o mesmo usado por Hobbes.

<sup>73</sup> SKINNER, 1996, p. 226.

<sup>74</sup> SKINNER, 1996.

e grego, passam a ser usados para produzir um conhecimento sobre o mundo contemporâneo a estes autores, gerando um novo saber autônomo do legado clássico, o qual era legitimado por estes métodos e não mais pela autoridade dos autores antigos. O termo “ciência da política”, a pretensão da jurisprudência universal, busca construir na “ciência civil”, com o mesmo sucesso, a passagem executada da física aristotélica para a física moderna. A pretensão era, como a platônica, reunir o mundo sob uma verdade de uma única natureza, porém desta vez material<sup>75</sup>. O desafio não era transcender o mundo dos sentidos rumo a uma verdade imaterial, mas libertar-se da própria mente rumo ao mundo real por que material<sup>76</sup>, superando as dificuldades e ilusões criadas pelos sentidos<sup>77</sup> e, desta forma, encontrando o mundo real/único. Ao invés da negação do mundo sensível, este é colocado como prêmio aos bem aventurados, surge a idéia de natural como verdadeiro, como forma acabada, o que inverte uma visão clássica do material como cópia tosca do ideal.

A idéia de que existe um único mundo material, o qual é necessariamente coerente por ser o ponto de chegada dos nossos juízos, ou seja, que não pode ser falso, pois é natural, representa a inversão da idéia platônica da negação do material em detrimento da realidade do mundo ideal; representa uma postura que não luta para superar o real, o perceptível sensivelmente, mas sim que luta para alcançá-lo apesar das ilusões sensoriais. Daí a noção de unidade ser tão presente, ela é o pressuposto, que dá sentido à busca de saída da mente, da superação dos enganos e dificuldades de conhecer o mundo.

Claro que tal necessidade de superar o limite da percepção rumo à verdade externa é, em grande parte, fruto dos efeitos modernos<sup>78</sup> do veneno pirrônico<sup>79</sup>. Em especial no que toca autores franceses, como Bodin, Descartes e Mersenne, a luta rumo à construção de uma ciência da política passava pelo debate com outros autores “herdeiros” da tradição e formação humanista, porém que partiam de uma outra face desta mesma moeda: a convicção da

---

<sup>75</sup> Estamos nos referindo ao nascimento da ciência moderna, com o materialismo que lhe é característico.

<sup>76</sup> Tuck em seu livro “Hobbes” coloca a questão da seguinte forma no capítulo dois (pg. 57): “O homem é efetivamente prisioneiro da cela de sua própria mente e não tem idéia daquilo que se acha além dos muros da prisão. Tal como Descartes e Gassendi, Hobbes começa a acreditar nisso por volta de 1637, tendo sido então impelido pelo hiper-ceticismo de Descartes a desenvolver uma nova teoria a cerca de que tipo de coisa se pode encontrar além dos muros”.

<sup>77</sup> A questão do ceticismo será discutida mais a frente, quando falarmos da fase madura de Hobbes.

<sup>78</sup> Moderno não seria a melhor palavra, pois a modernidade é incipiente neste momento. Por se tratar de um momento de transição é difícil precisar os termos, mas optamos pelo termo modernidade, pois situamos Hobbes anteriormente no final do renascimento.

<sup>79</sup> Esta expressão – originalmente pyhronic poison – pertence a um padre inglês do século XVII, ela destaca a forma indevida pela qual a tradição cética foi tomada, como algo destrutivo e mesmo negativo (“forma de não pensar”). Aqui queremos destacar justamente o efeito apavorante que as indagações céticas causaram, levando a uma grande reação por parte de autores como Descartes (LESSA, 1995, p. 115-23). Na nossa perspectiva, Hobbes, apesar de ser otimista quanto às possibilidades da razão, não entra no debate epistemológico com os autores tidos como céticos.

possibilidade de sempre se argumentar em outro lado. Conseqüentemente, estes autores recorreram a diferentes textos da antiguidade clássica<sup>80</sup>.

A necessidade de dialogar com tais autores profundamente humildes a respeito de suas possibilidades de conhecer o mundo e alterá-lo, os quais tinham uma perspectiva completamente distinta da política, elevou a desconfiança dos sentidos a um nível mais alto do que a forma otimista que Hobbes e Descartes gostariam. Ao contrário dos autores céticos, que estavam preparados para aceitar as limitações que percebiam no acesso à verdade, Hobbes, Mersenne e Descartes estavam dispostos a tentar superá-las. Porém, não podemos deixar de frisar que Hobbes toma tal acesso como um fato dado, quando ele vai explicar o acesso ao mundo “exterior”<sup>81</sup> ele apresenta a forma como acredita que o processo se dê, ao contrário de Descartes, que além disto, dialoga claramente com a visão cética. Como afirmamos anteriormente com base em Skinner, o debate de Hobbes era com a retórica humanista, que afirmava a pluralidade do juízo como algo típico da política e do direito, não com os céticos, que a partir do humanismo, estavam discutindo as suas causas.

Esta diferença de interpretação (céticos e não céticos) se relaciona com uma idéia totalmente distinta a respeito da razão e de suas potencialidades, assim como das formas do ato de conhecer e do status conferido ao conhecimento que se tenha. Não pretendemos aqui tratar o ceticismo como algo em si destrutivo ou negativo<sup>82</sup>, o conjunto de autores que foi reunido sob este signo é distinto o suficiente para não podermos considerá-los como igualmente céticos a respeito das possibilidades de se conhecer ou mesmo das potencialidades da política, porém, a tradição cética é sem sombra de dúvida um importante interlocutor do otimismo científico nascente.

Os efeitos das questões colocadas pelos pensadores chamados de céticos sobre a obra de Hobbes, do ponto de vista do referencial teórico que estamos adotando, são secundários, as marcas que consideramos fundamentais são as da sua formação humanista.

Tais marcas o levaram a reproduzir ao longo de sua vida a contradição entre a busca da “jurisprudência universal”, derivada da emancipação dos “métodos humanistas”, e o pressuposto teórico básico da retórica: a possibilidade de se argumentar de uma outra perspectiva. Fato que fica evidente se considerarmos as traduções e os estudos históricos

---

<sup>80</sup> Estamos fazendo menção a “Sexto Empírico”.

<sup>81</sup> “Elementos de Lei Natural e Política”, Primeiro discurso, capítulos I, II, III e V. No *Leviatã*, parte um, capítulos I, II, III, IV e V.

<sup>82</sup> Destrutivo e negativo no sentido de uma anti-filosofia ou uma anti-política.

feitos no final de sua vida, podemos destacar o diálogo “Behemoth ou do longo parlamento”, de 1668<sup>83</sup>.

No caso de Hobbes, acreditamos que o desenvolvimento da sua influência humanista o tenha conduzido para a pretensão de uma verdade universalista, para a superação da pluralidade evidente empiricamente rumo a algo único, comum e principalmente necessário: uma “conclusão universal” que a “experiência não traz nunca” (Elementos de Lei Natural e Política, capítulo seis no primeiro discurso). Desta forma, o autor constrói sua negação da possibilidade de se argumentar “em outro lado”, e o faz a partir de elementos oriundos do desenvolvimento dos métodos interpretativos humanistas, porém, que contradizem pontos básicos e fundamentais de um humanismo<sup>84</sup> relacionado com um outro momento e contexto histórico, onde o movimento era justamente o de contestação do tido como certo e não da busca da construção da certeza<sup>85</sup>.

Acreditamos que o projeto em que Hobbes se lança toma como premissas uma natureza humana única, um mundo único e coerente e uma lógica igualmente única<sup>86</sup>, buscando com isto um direito que derive da condição humana enquanto tal e não a pluralidade do discurso que caracteriza a retórica renascentista. Cremos, com base na argumentação apresentada, que tais premissas façam sentido à luz de um contexto histórico e intelectual amplo, a partir do qual o pensamento de Hobbes deve ser interpretado.

---

<sup>83</sup> Tal data é uma suposição de Eunice Ostrensky, tradutora e autora da “advertência ao leitor” da edição da UFMG (2001) de “Behemoth ou do longo parlamento”.

<sup>84</sup> Não entraremos no debate histórico a respeito das possíveis divisões do período que aqui tomamos como renascimento e do correspondente movimento humanista. Para lastrear a afirmação que fizemos, basta termos claro que o humanismo italiano desenvolvido nas cidades-estado, que buscavam ideologias capazes de reformular as bases legítimas do poder político (SKINNER, 1996), era consideravelmente diferente do humanismo ao norte dos Alpes que se adaptara a uma herança de instituições feudais. Tal diferença se acentua ainda mais se pensarmos no humanismo da Inglaterra elisabetana (SKINNER, 1997). Além dos textos de Skinner, podemos citar como referência para lastrear esta afirmação o artigo de Pierre Magnard (cap. 12) no livro organizado por Cesare Vasoli, “Le Philosophie del Rinascimento” (2002).

<sup>85</sup> Estamos nos referindo aos debates travados, principalmente, no *Regnum Italicum* entre as cidades-estado, a Igreja e o Sacro Império. Podemos citar como exemplo a obra de Marsílio de Pádua, em especial seus estudos sobre a “Doação de Constantino”.

<sup>86</sup> Vide ‘Leviatã’, capítulo XXXII, na terceira parte: “...partindo da natureza do homem, que conhecemos através da experiência e de definições (...) que são universalmente aceitas” (HOBBS, 2003, p.313). No ‘Elementos de Lei Natural e Política’, podemos citar o parágrafo um, do capítulo dois da segunda parte do primeiro discurso (HOBBS, 1988, p. 105-6).

## Capítulo 2: A maturidade e a filosofia

Segundo Tuck, Skinner e Tönnies<sup>87</sup>, o prefácio da tradução de Hobbes de Tucídides e os primeiros estudos e esboços dos “Elementos do Direito Natural e Política”, marcam o início da construção do sistema filosófico hobbesiano. Deste ponto em diante, as obras de Hobbes não só variarão quanto ao tema, deixando de privilegiar as traduções para versarem sobre questões como a ótica e posteriormente a filosofia política, mas também quanto ao estilo, como bem nos chama atenção Skinner em “Razão e retórica na filosofia de Hobbes”. Tönnies frisa, ao falar do encontro de Hobbes com a geometria, justamente o seu fascínio pela possibilidade de se construir uma argumentação necessária<sup>88</sup>, o que reforça o vínculo que Skinner constrói entre os estilos argumentativos das obras hobbesianas e a pretensão de uma argumentação dedutiva necessária.

Tönnies chama tal fase de “idade madura”, o que pressupõe que a fase anterior (“juventude”) era, de alguma forma, incompleta, não totalmente desenvolvida. Tal ponto de vista impõe sobre a vida do autor a importância que nós atribuímos a cada uma das fases do seu pensamento. Desta forma, como nos mostra Bourdieu em a “Ilusão Biográfica”<sup>89</sup>, Tönnies acaba por moldar, construir seu próprio Hobbes, contando sua vida em função do período que julga mais importante. Apesar disto, a biografia que ele apresenta na primeira parte de seu livro é de grande valor e serventia, não só pela minúcia da pesquisa com fontes primárias, como também pela riqueza do contexto histórico que oferece.

A divisão proposta por Tuck, entre “Humanista”, “filósofo” e “herético”, não sofre de tal mal, uma vez que não existe um caráter processual implícito aos termos. Apesar disto, tal divisão não versa sobre o autor em si, versa sobre a vida que ele leva, sobre suas relações com

---

<sup>87</sup> Como discutido em ‘O humanismo do jovem Hobbes’.

<sup>88</sup> TÖNNIES, 1988, p. 39.

<sup>89</sup> BOURDIEU, 1986.

os demais, o que fica evidente no sumário, onde se lê: “A vida de um humanista”, “A vida de um filósofo” e “A vida de um herético”.

É consenso entre estes três autores que Hobbes, durante os anos que antecederam a suas viagens e possivelmente todo o período anterior à segunda viagem, levou a vida de um humanista. Ele exerceu funções de secretário, tradutor e preceptor<sup>90</sup>, as quais são bastante semelhantes às descritas como sendo típicas de humanistas por autores como Skinner em “As Fundações do Pensamento Político Moderno” e por Burckhardt em “The Civilization of the Renaissance in Italy”. Segundo estes mesmos autores<sup>91</sup>, existia um espaço social na Inglaterra elisabetana para tal profissão. Quando se pensa ‘na vida de um filósofo’, se encontra uma dificuldade: estabelecer o que é a vida de um filósofo neste período, ou mesmo, se distinguir entre um filósofo e um não filósofo. Atualmente podemos falar sem despertar estranhamento em um ‘sistema filosófico hobbesiano’, ou em ‘uma filosofia de Hobbes’, porém, é algo que fazemos a partir da nossa conceituação e impomos ao passado. Para falarmos em “A vida de um filósofo”, seria antes necessário estabelecer o significado de tal termo à luz do período. Da mesma forma, para falarmos em “A vida de um herético”, seria necessário definir herético.

Um outro ponto deve ser considerado, é o fato de uma mudança no tratamento, na forma como se lê e interpreta determinadas obras, ter profunda relação com o contexto social e político. Ao utilizar o termo “herético” para demarcar um momento da vida de Hobbes, Tuck não está verdadeiramente classificando Hobbes, mas sim o tratamento a ele dado, o que não implica em uma mudança necessária em Hobbes, uma vez que basta a leitura e a interpretação de suas palavras ter mudado para que a reputação deste mudasse. Resumidamente, Tuck não classifica o pensamento hobbesiano, mas sim uma mistura entre o papel que ele ocupou no início de sua vida, a forma como hoje o vemos e a interpretação que lhe foi dada por seus críticos oriundos de diversas igrejas no final de sua vida.

Qual a diferença entre as atividades desenvolvidas pelo autor inglês no início e no final de sua vida? Skinner vê estes dois momentos como próximos, fala inclusive em “A reconsideração hobbesiana da eloquência”<sup>92</sup>, ou seja, a reconsideração hobbesiana da prática e, conseqüentemente, dos pressupostos humanistas. Behemoth é uma obra histórica, a qual é substancialmente diferente em estilo e forma de livros como “Do Cidadão”. Esta variação é exatamente o objeto da análise de Skinner em “Razão e Retórica na Filosofia de Hobbes”, e,

---

<sup>90</sup> Tuck, capítulo um, em “A vida de um humanista”. Skinner, capítulo seis, “O humanismo inicial de Hobbes”. Tönnies, capítulo um, “juventud y madurez (1588–1628)”.

<sup>91</sup> No caso de Skinner ver também “Razão e Retórica na Filosofia de Hobbes”, primeira parte, em especial, capítulo um.

<sup>92</sup> SKINNER, 1997, p. 439 – 501.

nesta análise sua conclusão aponta para uma divisão em três partes da obra de Hobbes, a qual não difere quanto às divisões dos períodos, porém é radicalmente diferente quanto ao significado de cada período.

Primeiramente, ele não os vê como um processo evolutivo, como Tönnies. Em segundo lugar, ele não toma como referência a forma como Hobbes é considerado, seja por seus contemporâneos, seja por nós, como faz Tuck. Skinner compara os métodos<sup>93</sup> utilizados pelo autor e constata sua adequação inicial com as formas e os pressupostos da retórica, logo em seguida, no período que se estendeu da segunda viagem até a publicação em inglês do “Leviatã”, ele entende que o método de trabalho do autor foi anti-retórico. Nesta fase teria predominado a influência da geometria e da nova física, assim como a busca de argumentações dedutivas necessárias. Por fim, no terceiro período, Skinner aponta para uma reconciliação de Hobbes com a retórica, a qual é perfeitamente ilustrada por suas obras deste período. Talvez, o maior exemplo seja “Behemonth”, um livro histórico escrito em diálogo, o que é diametralmente oposto à forma expositiva dedutiva, com uma argumentação pretensamente necessária.<sup>94</sup>

## 2.1 - De 1637 a 1640: o início do sistema hobbesiano

Em 1637, Hobbes se encontra a serviço dos Cavendish, porém não ocupa mais o papel de preceptor. Neste momento o pensador inglês pode dedicar-se tranquilamente a sua nova ambição: a construção de seu sistema filosófico. Segundo Skinner<sup>95</sup>:

No correr deste período, explica sua “vita” em versos, que ele chegou à compreensão fundamental “todo o *genus* da filosofia compõe-se de apenas três partes: *Corpus, Homo, Civis*, corpo, homem e cidadão”

No ano de 1637 foi publicada “A Briefe of the Art of Rhetorique”<sup>96</sup>, livro dedicado à crítica da “art rhetorique”, a qual foi estudada pelo autor em sua formação inicial. Se, de um

---

<sup>93</sup> Basicamente a forma de argumentação.

<sup>94</sup> Skinner desenvolve estes argumentos em “Razão e retórica na filosofia de Hobbes”, respectivamente nos capítulos seis, oito e nove. Quando mencionamos ‘argumentação necessária’, estamos nos referindo a argumentações que, dados os pressupostos iniciais, necessariamente levem a uma conclusão. Como discutiremos, esta possibilidade é colocada para Hobbes, pelo encontro com a geometria.

<sup>95</sup> SKINNER, 1997, p. 344.

<sup>96</sup> Nesta obra Hobbes resume e glosa a “Retórica” de Aristóteles.

lado, a introdução à tradução dos “Eight Books of Peloponnesian Warre”, de Tucídides, pode ser tida como o marco inicial do seu novo projeto de estudo, “A Briefe of the Art of Rhetorique” pode ser interpretada como o início da crítica à retórica. Em “Elementos de Direito Natural e Política” tal crítica se transforma em um estilo argumentativo<sup>97</sup> alternativo. Desta forma, foi entre 1637 e 1640, que não só o *genus* da filosofia hobbesiana se definiu, mas, também, que surgiu a primeira expressão prática de seu novo método antiretórico<sup>98</sup>.

Tamanha tranqüilidade, que o permitira concentrar-se apenas em seus estudos, lhe trouxe preocupação e pesar. Em 1640, o autor faz circular os primeiros manuscritos da obra que apresentará suas idéias ao conturbado público inglês da época: “Elementos do Direito natural e político”. Este livro, eminentemente pró-monarquia<sup>99</sup>, apresentou as posições de Hobbes quanto às questões referentes à soberania a partir de uma argumentação necessária, ou seja, ele expõe os motivos pelos quais o poder soberano não pode ser limitado<sup>100</sup>, afirma que a melhor constituição possível para um poder soberano é a monárquica<sup>101</sup> e toma qualquer forma de rebelião por patologia da comunidade política<sup>102</sup>. Além disto, nesta obra também consta uma forte defesa da subordinação da igreja ao estado<sup>103</sup>, posição que o identificava com a política religiosa de Carlos I, defensor de uma igreja nacional hierarquizada<sup>104</sup>.

Tais argumentos apóiam a posição do Rei Carlos I frente o parlamento e, desta forma, associam o seu autor a causa monarquista. Naquele período a Inglaterra encontrava-se no limite de uma década cujo Rei governou sem parlamento; desde a petição dos direitos, no parlamento de 1628, Carlos I governava de forma absolutista, porém, com a guerra contra os escoceses, justamente entre 1639 e 1640, ele foi forçado a reunir o parlamento em busca de novos recursos. Este parlamento ficou conhecido como parlamento curto, pois logo seria

---

<sup>97</sup> Estilo argumentativo neste caso não é apenas uma questão literária, mas, também, uma questão de pressupostos da argumentação. Tal mudança é a tese principal de Skinner no capítulo sete de “Razão e Retórica na filosofia de Hobbes”: “A rejeição hobbesiana da eloquência”

<sup>98</sup> A idéia de um método anti-retórico é trabalhada, não com este termo, por Skinner, no sétimo capítulo de “Razão e Retórica na Filosofia de Hobbes”, a parti do que ele define como sendo “O ataque ao *inventio*”, “O ataque a *elocutio*” e “O ataque ao *vir civilis*”. (p. 346, 356 e 375 respectivamente)

<sup>99</sup> No capítulo Cinco, da segunda parte do segundo discurso dos “Elementos de Direito natural e político”, Hobbes apresenta algumas vantagens da monarquia sobre as demais formas de governo (p.182 a 185).

<sup>100</sup> HOBBS, s/d, p. 149-50-1.

<sup>101</sup> Capítulo V da segunda parte do segundo discurso do “Elementos do Direito Natural e Político”. (HOBBS, s/d, p. 179-85).

<sup>102</sup> Capítulo VIII da segunda parte do segundo discurso do “Elementos do Direito Natural e Político”. (HOBBS s/d, p. 213-23).

<sup>103</sup> Nos “Elementos do Direito Natural e Político” a subordinação da igreja ao poder civil fica evidente, por exemplo, nas páginas 199 e 200, onde é afirmado que como a lei natural é a vontade de Deus e a lei natural manda que se pactue, transferindo todos os direitos naturais ao soberano, não é possível, em um reino cristão (idéia que mudará em “Do Cidadão”), agir contra a religião ao se agir de acordo com o poder civil.

<sup>104</sup> Apesar de Hobbes defender a subordinação da igreja ao estado, tal defesa é eminentemente orientada para a questão da ordem pública, o autor deixa claro que a consciência é livre de qualquer obrigação, sendo desta forma, a fé verdadeira independente das obrigações impostas ao culto civil (HOBBS, S/D, p. 188-9).

dissolvido, uma vez que se negara a dar a Carlos I mais fundos. O Rei, mesmo sem as receitas necessárias, prossegue com a guerra, o que o conduz a uma derrota e, conseqüentemente, a ter que convocar um outro parlamento neste mesmo ano.

O segundo parlamento de 1640 ficou conhecido como o longo parlamento, pois o rei completamente enfraquecido teve que ceder em pontos fundamentais, como: permitir a reunião obrigatória do parlamento de quatro em quatro anos e a submissão ao parlamento de todos os impostos. A paz veio logo em seguida, em 1641, pois, de certa forma, os rebeldes escoceses protestantes e os membros do parlamento, calvinistas, tinham mais em comum do que os primeiros com o Rei, dada a aliança deste com os católicos.

Neste período, a Inglaterra está em meio a uma intensa disputa político-religiosa. De um lado, um rei católico e absolutista sem recursos, que deve recorrer a um parlamento protestante bastante influenciado por puritanos, a fim de conseguir tais recursos. De outro lado, um parlamento que não pode ignorar a legitimidade política de um Rei que se distancia a cada dia mais das forças político-religiosas majoritárias em seu país.

As idéias a respeito de uma igreja inglesa única, unida em torno dos rituais anglicanos, são coerentes com as posições defendidas nos “Elementos de Direito Natural e Política”.<sup>105</sup> Desta forma, com a derrota do Rei e o revigoramento do poder do parlamento, a Inglaterra passa a ser um lugar perigoso para os que eram vistos como defensores do absolutismo de Carlos I. Hobbes, portanto, temendo por sua vida e liberdade, se refugia na França. O exílio parece ter sido uma decisão coerente, pois em 1641, uma nova rebelião na Irlanda dá início a uma sucessão de alianças e tensões que acaba levando os católicos a apoiarem o reinado de Carlos I, o que joga definitivamente o parlamento contra o Rei, dando início a primeira guerra civil inglesa (1642-1649).

## 2.2 - O exílio na França

Hobbes chega a Paris em 1640, poucos anos após ter retornado de sua terceira viagem ao continente. Durante os três anos que esteve distante de Paris não se pode dizer que ele tenha perdido o contato com Mersenne. Em 1641, é publicada em Paris “*Objectiones Tertiae ad Cartesii Meditationes*”, obra que comprova a intensidade da interação de Hobbes com os

---

<sup>105</sup> Tal afinidade de posições se dá a partir da defesa feita nesta obra, da submissão da igreja ao poder civil, uma vez que é a lei divina (natural) que manda obedecer ao poder civil, como se lê no parágrafo onze, do capítulo sexto da segunda parte do segundo discurso dos “Elementos do Direito Natural e político” (p. 199)

autores do círculo de Mersenne. Além desta obra, em 1644, é publicado um tratado sobre ótica, intitulado “Tractatus Opticus”, o qual é publicado em Paris em um livro do próprio Mersenne, “Universae Geometriae Mixtaeque Mathematicae Synopsis”.<sup>106</sup>

O interesse pela ótica não é uma novidade em nosso autor, afinal, quando ele publica os “Elementos do Direito Natural e Político”, fica evidente a profundidade e sofisticação de suas idéias a respeito deste assunto, além disto, a ótica parece ter sido importante para a elaboração das idéias hobbesianas a respeito da percepção. Isto fica evidente no segundo capítulo desta obra, onde ele “se vê reduzido às próprias concepções, para mostrar as suas diferenças, as suas causas e as maneiras pelas quais são produzidas”<sup>107</sup>. Neste caso, “concepções” significa a representação mental de algo, que se produz a partir dos sentidos, daí a importância da ótica: ela é o estudo de um dos sentidos. No texto da página citada, Hobbes usará o debate a respeito das cores como forma de se aproximar do debate mais geral da relação entre as “concepções” e os sentidos, ponto que é vital para a forma como ele vai entender o ato de conhecer.

Alguns autores alegam que pertence a Hobbes um tratado anterior (1630) sobre ótica, chamado de<sup>108</sup> “pequeno tratado”<sup>109</sup>. Tönnies o atribui a Hobbes<sup>110</sup>, porém, Skinner<sup>111</sup> e Tuck<sup>112</sup> não. Ambos crêem que tal obra, apesar de conter idéias próximas às defendidas por Hobbes, não pertencem ao autor. O texto original foi encontrado sem assinatura, desta forma, tal debate remete a um grau de conhecimento lingüístico muito elevado, a uma investigação de datas e até de caligrafia. Como o conteúdo do “Pequeno tratado”, caso fosse atribuído a Hobbes, não alteraria significativamente a forma como vemos o pensamento do autor neste período, optamos por deixarmos tal polêmica de lado.

Como vimos, em Paris Hobbes não estava deslocado enquanto filósofo, porém, isto não afastou seus interesses da Inglaterra. Tais interesses não só o faziam acompanhar o desenvolvimento dos acontecimentos em sua terra natal, como também o encheram de vontade de interferir da forma como sabia fazer melhor, publicando livros, argumentando em defesa das causas que acreditava serem pertinentes ao momento político inglês.

Com a explosão da guerra civil em 1642, Hobbes decide publicar aquela que deveria ser a terceira parte de seus “Elementa Philosophie”, o “De Cive”. Tal publicação nos mostra

---

<sup>106</sup> Skinner (1997, p. 441), faz menção a um outro tratado sobre ótica, o qual não teria sido publicado, e seria uma encomenda de Newcastle.

<sup>107</sup> HOBBS, s/d, p. 17.

<sup>108</sup> Tal tratado não tem título ou assinatura, daí a polêmica e o fato do nome ter-lhe sido atribuído.

<sup>109</sup> NETO, 2006.

<sup>110</sup> TÖNNIES 1988, p. 40.

<sup>111</sup> SKINNER, 1997, p. 340.

<sup>112</sup> TUCK, 2001, p. 33.

que nunca houve uma ruptura por parte do autor com o debate político inglês, apesar do exílio, sua referência continuava a ser os conflitos políticos/religiosos de sua terra natal. Como os “Elementos de Direito Natural e Política” foram publicados apenas dois anos antes, tudo nos leva a crer que, logo após tal publicação e a viagem para a Paris, se iniciou, mesmo que de forma paralela aos trabalhos que dialogam com Descartes<sup>113</sup>, a confecção de suas obras políticas. O próprio Hobbes esclarece as causas da mudança de planos alguns anos depois, no prefácio ao leitor da segunda edição do “De Cive” (1647):

Havei visto qual é meu método, acolhei agora a razão que me levou a escrever este livro. Estava estudando filosofia por puro interesse intelectual, e havia reunido o que são seus primeiros elementos em todas as espécies e, depois de concentrá-los em três partes conforme seu grau, pensava escreve-los da seguinte forma: [...] do corpo, [...] do homem [...], do governo civil[...]. [...] enquanto eu reflito, ordeno, e pensativa e vagorosamente componho estes tópicos (pois apenas raciocino, não debato), aconteceu, neste ínterim, que meu país, alguns anos antes que as guerras civis se desencadeassem, já fervia com questões a respeito dos direitos de dominação, e da obediência que os súditos devem, questões que são as verdadeiras causas de uma guerra que se aproxima; e isto foi a causa para que (adiados todos os demais tópicos) amadurecesse e nascesse de mim esta terceira parte.”<sup>114</sup>

Enquanto Hobbes acompanhava os acontecimentos ao sul do Canal da Mancha, ao norte, a situação se agravava. Do início da guerra em 42, passando pela batalha de Marston Moor, com a vitória parlamentar, a unificação do exército parlamentar sob o comando de Cromwell, até a retirada de Carlos I para a Escócia, em 1645, e sua rendição em 1647, muito sangue foi derramado. O país fora levado a seu limite pela guerra civil e agora, exausto, permanecia sobre a tutela do parlamento.

No ano de 1646, Hobbes é escolhido para ensinar matemática a Carlos Stuart (futuro Rei Carlos II), que se encontra, junto com a corte, no exílio. Este fato foi muito importante, pois mostra o prestígio que era desfrutado pelo filósofo inglês junto aos defensores da causa

---

<sup>113</sup> “*Objectiones Tertiae ad Cartesii Meditationes*” (1641) e, posteriormente “*Tractatus Opticus*” (1644)

<sup>114</sup> HOBBS, 2002, p. 18.

do rei. Tal prestígio se devia não só ao reconhecimento obtido pelo autor como filósofo, mas também se deveu a sua identificação clara com a causa realista desde longa data.

O parlamento, que então governava a Inglaterra, estava dividido entre três tendências religiosas: os episcopais, os presbiterianos e os independentes. Após a vitória sobre os realistas, que contou com a ajuda de escoceses presbiterianos, se iniciou uma reforma da igreja, a qual atendeu aos princípios presbiterianos. Juntamente com a reforma religiosa, foi iniciada uma desmobilização do exército. A junção destes dois fatores acabou por aliar os descontentes aos armados, dando a chance a Cromwell de iniciar o movimento que culminaria na república.

Carlos I, se aproveitando das dissidências entre presbiterianos, episcopais e independentes, após fugir para a Escócia, fez um acordo com os escoceses, no qual oferecia em troca de ajuda militar, adotar o presbiterianismo em toda a Inglaterra. Apesar da aliança, o exército parlamentar, liderado por Cromwell não encontrou dificuldades para eliminar a revolta. Após mais esta tentativa de Carlos I, grupos do exército estavam céticos a respeito de qualquer possibilidade de entendimento, passaram a considerar a vida do Rei, como uma ameaça em si. A decisão de julgá-lo por traição foi tomada e o rei, condenado à morte. Sua execução se deu em praça pública no ano de 1649.

Hobbes, de Paris, havia reeditado o “De Cive”, em uma versão ampliada, que foi publicada em Amsterdã, a qual aprofundava ainda mais seu vínculo com a causa realista. Segundo Tuck<sup>115</sup>, fora só com esta edição que o autor obtivera o reconhecimento diante do “público internacional”. Com a vitória parlamentar de 1646 e a unificação do exército sob o comando de Cromwell, as perspectivas de uma reviravolta pareciam bastante distantes ou até mesmo inexistentes. Apesar disto, após quatro anos se dedicando a temas outros que não à ciência civil, como as questões do livre arbítrio e do movimento da matéria<sup>116</sup>, é justamente neste momento que nosso autor reedita sua obra, ampliando-a.<sup>117</sup>

---

<sup>115</sup> TUCK, 2001, p. 42.

<sup>116</sup> Respectivamente O debate com BramHall, “Liberdade e Necessidade” (apesar deste só ter sido publicado muito posteriormente) e a “Crítica ao de mundo de Thomas White”, redigido entre 42 e 43.

<sup>117</sup> O caráter de tal ampliação infelizmente é difícil de ser discutido neste momento, pois a falta de edições com texto original, assim como a necessidade de aprofundamento no estudo de línguas como o latim e o inglês da época, coloca tal análise fora do nosso alcance. Apesar disto podemos destacar que a tradução do “De Cive” publicada em 2002, pela Martins Fontes, traduzida e comentada por Janine Ribeiro, que foi feita com base no texto da segunda edição do “De Cive”, de 1647, contém textos que sustentam a superioridade da monarquia sobre as demais formas de governo, como por exemplo, quando é afirmado que o monarca, ao contrário dos demais soberanos, “sempre está atualmente capacitado a exercer sua autoridade”, justamente por que “por natureza é uno.” (p. 128). Desta forma, a despeito da vitória parlamentar na Inglaterra, e talvez até por conta desta, o autor amplia a circulação de sua obra.

Após esta publicação, os temas pertinentes à ciência civil voltarão a ser abordados novamente apenas no “Leviatã”, editado em 1651, apesar da morte de Carlos I em 1649, fato que se opõe drasticamente a tudo que fora defendido por Hobbes. Durante este intervalo, mais precisamente no ano de 1650, são publicadas três obras, todas em Londres: “Human Nature: Or, the fundamental elements of Policie”, “De Corpore Político. Or the Elements of Law, Moral & Politic” e “The Answer of Mr. Hobbes to Sir Will Davenant’s Prefece Before Gondibert”.<sup>118</sup> Em 1647, ocorre um fato marcante, que é mencionado por Skinner<sup>119</sup> como um dos fatores que levou Hobbes mais uma vez a adiar seu projeto em nome de mais uma incursão no território da ciência civil: a visita do príncipe herdeiro inglês. Tal visita trouxe notícias de que o parlamento não só vencera, mas também que os puritanos atribuíam tal vitória a realização da lei divina. Tais notícias teriam deixado Hobbes tão transtornado que ele decidira publicar algo que “absolvesse as leis divinas”.

Tanta determinação não pôde se reverter imediatamente em trabalho, pois logo após a visita, o autor se vê abatido por uma grave doença, a qual não só lhe rouba um ano de trabalho, como também deixa marcas para o resto da vida. Diversos autores<sup>120</sup> mencionam que, daquele ano em diante, Hobbes teve que passar a recorrer a outras pessoas para colocar suas idéias no papel.

A edição que nos referimos no parágrafo anterior foi feita em língua inglesa, e publicada em 1651, em Londres<sup>121</sup>. Esta é composta em quatro partes, sendo as duas primeiras uma nova exposição a respeito dos pontos já discutidos e apresentados em suas obras anteriores e os dois últimos, um profundo debate a respeito da relação entre o poder civil e o eclesiástico. Tal relação, tendo as universidades no meio do caminho, foi fundamental para o desfecho dramático da Revolução Inglesa, Tönnies vê o “Leviatã” como uma obra onde Hobbes crê ter passado a limpo esta perigosa relação<sup>122</sup>.

Apesar de repetição de idéias já expostas e bem aceitas, em especial nos “Elementos de Direito Natural e Política”, o “Leviatã” é uma grande virada na vida de Hobbes, em parte por causa da recepção das suas idéias a respeito da religião e, em parte, por causa de uma nova forma de argumentar, além de mudanças em pontos chave.

Quanto à religião, chama atenção uma forma minimalista de cristianismo, a qual encerra na própria fé em Cristo, como o salvador, tudo que é necessário para a salvação. Tal

---

<sup>118</sup> Infelizmente não tivemos oportunidade de analisar estes textos neste trabalho.

<sup>119</sup> SKINNER, 1997, p. 442.

<sup>120</sup> SKINNER 1997, Tuck 2001 e Tönnies 1988

<sup>121</sup> Skinner se baseará, justamente em diferenças entre a edição inglesa do “Leviatã” e a edição latina para fundamentar sua tese de uma mudança no pensamento político hobbesiano.

<sup>122</sup> TÖNNIES, 1988, p. 65.

ponto é discutido fundamentalmente no capítulo XLIII, onde se inicia a discussão justamente pelo que mais interessa a Hobbes, desfazer qualquer tipo de incompatibilidade entre a obediência a Deus e as leis civis. No seguinte trecho fica evidente tal preocupação, pois este está na abertura do capítulo, ou seja, é a partir desta questão que o mínimo necessário para a salvação será estipulado:

O pretexto de sedição e guerra civil mais comum nas repúblicas cristãs teve por muito tempo sua origem em uma dificuldade, ainda não suficientemente resolvida, de obedecer a Deus e ao mesmo tempo aos homens quando suas ordens se contradizem.<sup>123</sup>

Inicialmente, será levantada a questão da diferença entre o profeta e o falso profeta, o que apontará para a necessidade de saber “distinguir entre o que é necessário e o que não é necessário para sua entrada no reino dos céus”<sup>124</sup>. Para o autor não pode haver contradição entre a lei divina e a razão natural, ou seja, como a lei da natureza é a lei de Deus, a salvação “só pode estar contido em duas virtudes, fé em Cristo e obediência as leis”<sup>125</sup>, sendo o primeiro o artigo básico da fé cristã, e o segundo, a expressão do cálculo necessário para a saída do estado de natureza.

O que salta aos olhos é mais uma vez a idéia de totalidade coerente, de unidade, na qual a conclusão é necessária, pois é tudo que a razão permite derivar dos pressupostos fundamentais. Como em uma lição de geometria euclidiana, se faz deduções necessárias a partir dos “princípios da natureza que a experiência tenha mostrado serem verdadeiros, ou dos que o consentimento (...) assim os tenha tornado”<sup>126</sup>, ou seja, dos axiomas que percebemos a existência ou que criamos. Dentre aquilo que recebemos de Deus já pronto –que não é produto do poder criativo humano – o autor distingue suas origens entre duas fontes. Uma delas é a palavra revelada, passada pelos profetas verdadeiros e pelas escrituras, a outra é o que a razão natural aponta. Como as revelações e milagres não acontecem todos os dias e a dificuldade não está em ler a bíblia, mas sim, em interpretá-la, Hobbes afirma:

Mas o problema não é o da obediência a Deus, mas sim o de quando e o que Deus disse, e isto só pode ser conhecido, pelos súditos que não

---

<sup>123</sup> HOBBS, 2003, p. 489.

<sup>124</sup> HOBBS, 2003, p. 490.

<sup>125</sup> HOBBS, 2003, p. 490.

<sup>126</sup> HOBBS, 2003, p. 313.

receberam revelação sobrenatural, através da razão natural, a qual os leva a obedecer, a fim de conseguir a paz e a justiça, a autoridade das suas diversas repúblicas, quer dizer, dos seus legítimos soberanos<sup>127</sup>.

Se aceitarmos que Deus, ao colocar a razão natural em nossas mentes<sup>128</sup>, nos orienta pela reta razão a procurar um soberano, só nos resta crer que só o soberano pode ser o juiz da veracidade dos milagres<sup>129</sup> e da própria lei natural, do contrário não haveria soberania possível.

Devemos notar que a argumentação do autor pode ser usada para sustentar tanto o anglicanismo, como o modelo implantado pela reforma religiosa após a vitória dos parlamentares. Tuck<sup>130</sup> aponta as semelhanças entre a ordem influenciada pela postura até então conhecida como ‘independente’ e a posição defendida por nosso autor, porém, o ponto fundamental de Hobbes é a submissão do clero ao estado, e esta condição só é negada pelo poder supranacional do papa e dos impérios. Apesar disto, deste momento em diante, Hobbes teve que responder diversas vezes por ateísmo frente ao clero anglicano (monarquista). Esta perseguição é apontada por Tönnies<sup>131</sup> e Tuck<sup>132</sup> como sendo um dos motivos para o retorno de Hobbes à Inglaterra.

Como buscamos demonstrar, as obras de Hobbes são perfeitamente coerentes com seu momento histórico e situação, desta forma, não se pode entendê-las sem pensarmos em seu contexto. Por outro lado, não se pode ignorar um contexto mais amplo, que igualmente marca a obra deste singular autor. Estamos nos referindo à erosão das formas de poder características do antigo regime e a ascensão de novas. É clara a preferência de Hobbes pela monarquia<sup>133</sup>, porém não há semelhança entre uma monarquia por direito divino e a fundação voluntária, oriunda do *fiat* político, descrita como pacto. Hobbes está ajudando – assim como os humanistas italianos que evidenciaram a questão da liberdade republicana – a escrever uma nova resposta para uma das questões fundamentais da política: porque pessoas obedecem a pessoas?

As semelhanças que nos levam a propor tal aproximação com os humanistas italianos são, de um lado, a mesma oposição às forma tradicionais de legitimação do poder e, por outro

---

<sup>127</sup> HOBBS, 2003, p. 319.

<sup>128</sup> Hobbes, 2003, p. 313, “Pois foram estes os talentos que ele colocou em nossas mentes”

<sup>129</sup> HOBBS, 2003, p. 373.

<sup>130</sup> TUCK, 2001, p. 47.

<sup>131</sup> TÖNNIES, 1988, p. 68.

<sup>132</sup> TUCK, 2001, p. 46-7.

<sup>133</sup> Esta está sempre ligada à necessidade de manutenção da unidade do poder. (Hobbes, 2002, p 128)

lado, a semelhança dos métodos utilizados para tal. Na primeira e segunda parte do “Leviatã” Hobbes repete a argumentação já conhecida, que, como demonstramos, cria os subsídios que o permitirão, na terceira parte, negar o uso da religião como forma de contestar a ordem política. Neste momento, Hobbes nos parece bastante distante do renascentismo e muito próximo à geometria e à nova física, ele parece estar seguindo o conselho de Galileo<sup>134</sup>, porém, tais novos métodos são utilizados para uma causa que une o nosso autor a “seus antigos professores”: fundar uma nova legitimidade para o poder, uma que, assim como discutimos nas páginas anteriores, se lastreie em uma “jurisprudência universal”.

O segundo ponto que mencionamos, o método argumentativo, longe de ser esta forma própria criada pelo autor na busca de se utilizar de argumentação necessária no campo da ciência civil (a qual nos referimos no primeiro capítulo, em “A Metodologia hobbesiana”), é a forma como ele investiga o significado das palavras para, deste modo, desqualificar interpretações. Esta é a prática da terceira parte do “Leviatã”, onde o autor discutirá o significado de “palavra divina” e de “espírito”, entre outros termos relevantes para o debate religioso da época. Skinner<sup>135</sup> verá nesta retomada aos métodos interpretativos semelhantes aos usados por autores renascentistas<sup>136</sup> a volta às antigas matrizes, o início da desistência das argumentações necessárias por parte do pensador inglês. Por outro lado, podemos alegar que este método aparece vinculado especificamente à necessidade de debater o significado de termos, o que não diminui a ligação deste método com o humanismo, mas restringe a amplitude do significado de seu uso no que toca um retorno ao humanismo.

Não pretendemos discordar da interpretação que Skinner nos oferece, mas sim atenuar suas conclusões, o retorno que ele nos descreve, parece mais evidente com a volta às poesias e às obras em diálogo. As primeiras são “um dos três componentes básicos dos *studia humanitatis* tradicionais”<sup>137</sup>; as segundas são a expressão da prática da argumentação “*in autranque partem*” como forma de expor suas idéias, e não como consequência da necessidade de sustentar uma posição em um debate. Um ponto destacado por Skinner<sup>138</sup>, que aponta para o “Leviatã” como início de uma volta ao humanismo, é a diferença entre o poder persuasivo da verdade, o qual no “De Cive” e nos “Elementos de Direito Natural e Política”, dispensa o convencimento e nesta obra, passa a ter espaço.

---

<sup>134</sup> Tratar a ciência moral como a geometria (TÖNNIES, 1988. p. 42)

<sup>135</sup> SKINNER, 1997.

<sup>136</sup> Como Marsílio de Pádua, ao contestar a interpretação do Vaticano da “Epistola de São Paulo aos Romanos” (SKINNER, 1996, p. 41).

<sup>137</sup> SKINNER, 1997, p. 298.

<sup>138</sup> SKINNER, 1997, p. 445.

Além de todas estas mudanças referentes aos pressupostos da argumentação e do método, a obra mais famosa de Hobbes é relativamente distinta quanto à ênfase no que toca à parte política. É notável a forma como diminuiu o espaço gasto com a discussão das formas de governo; no “Elementos de Direito Natural e política” este é bem maior que no “Leviatã”<sup>139</sup>. Tal diminuição, paralelamente ao aumento do espaço gasto com a idéia da soberania adquirida pelo domínio oriundo da conquista, muda a ênfase da obra. Esta idéia não legitima Cromwell frente aos monarquistas, mas desloca a questão de Hobbes para um plano mais amplo e menos vinculado à realidade política daquele momento; afinal, mesmo uma nova república, fundada após a destruição de uma anterior, pode ser soberana legitimamente. Tönnies<sup>140</sup> chamará atenção para o fato de que, no “Leviatã”, é mais importante a unidade da soberania do que a forma do governo que a exerce.

Em 1651, Hobbes termina a redação da sua nova “coisinha”<sup>141</sup>. No fim do mesmo ano, apresenta os manuscritos a Carlos II<sup>142</sup> e parte de volta a sua terra natal. Ele nunca mais voltará à França, durante o resto de sua vida permanecerá com o conde Devonshire, vivendo nas terras que este recentemente recuperara, mediante um pagamento à nova República, que comandada por Cromwell, governa a Inglaterra.

### 2.3 - A boa vida na Inglaterra republicana e a restauração

A reputação que Hobbes traz com sigilo quando cruza o canal da Mancha não é das melhores. Não se duvida da sua competência como filósofo, ou mesmo como erudito em línguas e em temas concernentes à antiguidade clássica e à filosofia de seu tempo, porém, nada disto era capaz de defendê-lo contra os golpes desferidos por religiosos revoltados com as idéias expostas na terceira e quarta partes do “Leviatã”. Ao longo de sua vida, dedicou-se à causa realista e, em nome desta, decidiu interromper mais uma vez sua trilogia para produzir um novo argumento no debate político da época, algo dedicado a “absolver as leis divinas”<sup>143</sup>. Apesar de seu propósito, Hobbes acabou por ofender o clero realista, sem com

---

<sup>139</sup> O “De Cive” não é a obra mais adequada para estabelecermos tal comparação, uma vez que é um trecho especificamente político, de uma trilogia, logo, é natural que ele tenha uma proporção diferente da encontrada em obras como os “Elementos de Direito Natural e Política” e as duas primeiras partes do “Leviatã”, destinadas a uma abordagem de mais amplo espectro das idéias de Hobbes.

<sup>140</sup> TÖNNIES, 1988, p. 67-8.

<sup>141</sup> Referência feita por Hobbes, em carta a Payne, a sua nova obra, no caso o “Leviatã” (SKINNER, 1997, p. 445)

<sup>142</sup> Tönnies, (1988, p. 68) contesta a entrega do manuscrito a Carlos II.

<sup>143</sup> SKINNER, 1997, p. 442.

isto recuperar mais do que a tolerância dos parlamentares e, segundo Tönnies<sup>144</sup>, uma desconcertante simpatia de Cromwell.

O “padre dos ateus”, como fora chamado certa vez por Sir Eduardo Nicholas<sup>145</sup>, foi também perseguido por católicos franceses e papistas ingleses. Sua obra despertou um profundo ódio, pior do que um ateu é um reconhecido filósofo, ex-preceptor do príncipe, ateu; a força da reação, em grande medida, nos parece ser devida ao fato de ser Hobbes tão reconhecido justamente por suas idéias e erudição, de se tratar de alguém que se inserira na corte justamente a partir de sua inteligência e erudição. A fúria desta perseguição se fará sentir até o fim dos dias do autor, que dedicará muito de suas energias a defender-se.

Apesar de tantos problemas e da guerra que consumira a Inglaterra, a vida na propriedade dos Devonshire propicia um bom ambiente para o trabalho<sup>146</sup>. O reflexo disto é, não só a publicação da versão inglesa do “Leviatã” - trazida pronta -, como também uma nova edição do De Cive, intitulada “Philosophical Rudiments Concerning Government”. Até que a república caia, com a saída de Cromwell e a ruínosa administração de seu filho, a vida de Hobbes segue calma e dedicada a seus estudos. Finalmente, o autor tem o tempo que tanto desejou para se dedicar a completar sua trilogia e para publicar outras obras iniciadas a mais tempo.

Em 1654, é publicado “Of libertie and necessitie”, obra começada a uma década atrás, quando, em função da polêmica com Brahmhall, um longo debate sobre o livre arbítrio foi travado. Um ano após, a primeira parte do sistema hobbesiano é publicada em latim, “Elementorium philosophiae Sectio prima: De Corpore”. Na seqüência, em 1656, fica pronta a versão em língua inglesa, intitulada “Elements Of philosophy Concerning Body”. Com um ano de intervalo (1658), Hobbes publica a segunda parte de seu sistema, em língua latina, “Elementorum Philosophiae Sectio Secunda De Homini. No mesmo ano, é publicado por Hobbes os diálogos oriundos da correspondência trocada por ele e Brahmhall, sob o título de “The Questions Concerning Liberty, Necessity, And Chace. Clearly Stated and Debated Between D´Brahmall Bishop of Derry, and Thomas Hobbes of Malmesbury”<sup>147</sup>. Inicialmente não havia intenção da parte de Hobbes de publicá-los, pois este temia que tais opiniões

---

<sup>144</sup> TÖNNIES, 1988, p. 75.

<sup>145</sup> TÖNNIES, 1988, p.71.

<sup>146</sup> Tönnies, (1988, p.74) cita a seguinte passagem da “vita” de Hobbes, onde este fala se referindo a Londres: “[...] em ningún rincón del mundo podía encontrarme más seguro. [...] vuelvo a mi mismo con la mayor paz y me emtrego, como antes, a mis estudios”

<sup>147</sup> Não tivemos acesso a estes textos.

pudessem ferir mais suscetibilidades, mas, por conta de uma publicação clandestina de parte do debate, não houve outra alternativa<sup>148</sup>.

Além destas obras, ainda houve outras três voltadas para a matemática e a geometria, sendo as duas primeiras derivadas do debate com John Wallis a respeito da ‘quadratura do círculo’. “Six Lessons to the professors of mathematics”, publicada em 1656, foi respondida por Wallis no mesmo ano com o livro “*Due Correction for Mr Hobbes, or School Discipline for not saying his Lessons Aright*”. Hobbes, logo em seguida (1657), escreveu “Stigmai... or marks of the absolut geometry, Rural Language, Scotthish Church politics, and Barbarismo f John Wallis”. A terceira das obras matemáticas publicadas neste período foi “*Examinatio et emendation mathematicaehodiernae*”<sup>149</sup>.

O fim da república traz uma grande crise política no ano de 1660, a saída encontrada é a restauração da monarquia Stuart, o que se dá com a ascensão de Carlos II ao trono. O antigo aluno de Hobbes demonstrou simpatia e preocupação por seu velho tutor<sup>150</sup>, porém, a coalizão política/religiosa que, segundo Tuck<sup>151</sup>, “abriu caminho para a volta do rei”, era composta de “inimigos de Hobbes – os presbiterianos e os anglicanos”.

É, de certa forma, bastante irônico que Hobbes, um defensor da monarquia tenha encontrado a paz e a estabilidade necessária para o *otium* justamente sob o regime republicano do lord protetor. De fato, este período foi um dos mais produtivos da vida do autor, o que é facilmente ilustrado pelo ritmo de sua produção. Em dez anos foram publicadas dez obras, nem todas inéditas, porém dentre estas estão o “De Corpore” e o “De Homine”, que há muito vinham sendo adiadas em função justamente da defesa da monarquia ou de problemas financeiros oriundos do seu vínculo com esta<sup>152</sup>. Além disto, foi justamente a partir de um livro que se iniciou com o afã de “absolver as leis divinas”<sup>153</sup>, que ele se viu envolto em uma série de acusações de ateísmo e simpatia pelo governo republicano, as quais foram formuladas por defensores da monarquia inglesa.

De 1660 até sua morte, no ano de 1679, muito ainda é escrito pelo filósofo inglês, porém, pouco se acrescenta à sua obra dedicada a filosofia moral ou a seu sistema filosófico. Em grande medida, as publicações deste período são dedicadas ou a sua defesa, ou à história,

---

<sup>148</sup> TÖNNIES, 1988, p. 81.

<sup>149</sup> Estes textos não foram analisados no presente trabalho

<sup>150</sup> TÖNNIES, 1988, p. 83.

<sup>151</sup> TUCK, 2001, p. 48.

<sup>152</sup> Estamos nos referindo ao período na França, onde Hobbes teve que trabalhar como tutor, não só para o príncipe inglês - o que foi certamente uma honra -, mas também para outras famílias nobres.

<sup>153</sup> SKINNER, 1997, p. 442.

à poesia e à traduções<sup>154</sup>. Sua maior contribuição para a ciência civil deste período é uma edição latina revisada do “Leviatã”, a qual se dá no ano de 1668. Em torno dessa obra muito se discute, pois é nela, conjuntamente com a edição de língua inglesa, de 1651, que se sustenta grande parte das idéias de Skinner a respeito de uma mudança na teoria política hobbesiana e, em especial, na sua relação com a retórica.

Em 1661, Wollis acusa Hobbes, com base no “Leviatã”, afirmando que o autor era simpático ao regime republicano. A defesa é feita através da obra “Consideration Upon Reputation, Loyalty, Manners and Religion”, publicada em 1662. Em 1666, em função de uma lei que é levada à Câmara dos Comuns, a qual pretendia tornar crime a heresia cristã e a blasfêmia, Hobbes corre o risco de ser preso. Por sorte, a lei é rejeitada, mas um estudo sobre jurisprudência é feito pelo autor – “Na Historical Narration Concerning Heresy and the Punishment Thereof” –, porém só é publicado após sua morte, no ano de 1681.

Quanto às obras destinadas ao estudo da história, poesia e às traduções, podemos destacar “Behemoth, or the Long Parliament”, obra iniciada em 1668 e publicada após a morte do autor. A qual é não só um estudo histórico, mas é feita em forma de diálogo, o que marca a radical diferença entre o estilo argumentativo bastante influenciado pela retórica, característico desta fase, e o “anti-retórico” característico, especialmente, dos “Elementos de Direito natural e Política” e do “Do Cidadão”. O quadro das três áreas clássicas das artes retóricas se completa com as traduções da “Ilíada” e da “Odiceia” e com a publicação de uma auto-biografia em versos. A última obra publicada pelo autor é o “Decamenon Physiologicum”, obra que aborda questões fisiológicas.

Hobbes morre no ano de 1679, em Hardwick Hall, para onde havia se transferido poucos anos antes.

#### 2.4 - A representatividade das obras do período compreendido entre 1639 a 1651 frente ao conjunto do sistema filosófico

No exame da obra de Hobbes algumas características muito claras podem ser notadas, dentre elas podemos citar a forma como os trabalhos históricos, como os “Eight Books of the peloponnesian Warre Written By Thucydides, translated by Thomas Hobbes”, “Behemoth” e “Thomae Hobbesii Vita”, se concentram no início e no final de sua vida, respectivamente,

---

<sup>154</sup> A exceção é “Il Dialogus Phisicus, Sive de Natura Aëris”, no qual se dá a polêmica com Boyle a respeito das experiências e suas limitações.

1629, 1668<sup>155</sup> e 1679. Desta forma, existe um período principal para a produção da obra filosófica do autor, onde a maior parte de seu sistema é concebido, mesmo que, muitas vezes, sendo publicado apenas mais tarde. Após a terceira viagem, momento em que, segundo Skinner<sup>156</sup>, a ida para a casa dos Newcastle simboliza a opção pela filosofia em detrimento da carreira puramente humanista, Hobbes inicia a confecção do eixo central de seu sistema: a divisão entre corpo, homem e cidade.

Sua primeira obra após tal momento é o “Elementos de Direito Natural e Política”, publicado em 1640, a qual pode ser vista como um primeiro esboço de seu projeto no que toca as duas últimas partes, pois, “A explicação evidente dos elementos das leis, naturais e políticas, explicação que me proponho a dar aqui, depende do conhecimento do que é a lei humana, do que é um corpo político e do que nós chamamos uma lei”<sup>157</sup>, ou seja, do homem e da cidade.

Nesta obra, as idéias hobbesianas concernentes aos corpos não são discutidas em separado, porém, certamente se encontram presentes, o que podemos notar ao examinar o segundo capítulo, onde se descreve a percepção como um processo mecânico. Neste ponto, as duas categorias fundamentais da física hobbesiana já são presentes, o corpo e o movimento, assim como o princípio da inércia. O corpo como algo externo, causa da “concepção”, a qual se dá via a “ação” (movimento) que é exercida sobre os órgãos sensíveis (sentidos), como podemos atestar pela seguinte passagem:

“Na origem, toda concepção procede das ações da própria coisa da qual é a concepção. Ora, quando esta ação está presente, a concepção que ela produz chama-se sensação e o que a produz chama-se objeto da sensação”<sup>158</sup>

A partir desta obra, nosso autor parte para o seu grande projeto, construir uma trilogia que contenha seu sistema filosófico inteiro, sendo um livro destinado aos corpos, outro à natureza humana e um terceiro à cidade. Como vimos, seu projeto foi alterado devido aos acontecimentos políticos, com sua ida para a França e o agravamento da tensão política na Inglaterra, a terceira parte é confeccionada primeiro. No ano de 1642 é publicado o “De

---

<sup>155</sup> No caso desta obra, como a edição foi póstuma, se dando só mente em 1682, tomamos como referência para a data o prefácio a edição brasileira de 2001, onde Renato Janine Ribeiro conclui, com base no texto da auto biografia em verso de Hobbes, que a data da formulação do texto foi a de 1668.

<sup>156</sup> SKINNER, 1997, p. 343-4.

<sup>157</sup> HOBBS, s/d, p. 13.

<sup>158</sup> HOBBS, s/d, p. 17.

Cive”, obra que contém apenas suas idéias políticas, ou seja, tratará apenas da construção da “sociedade civil”, tendo como ponto de partida o “estado de natureza”, sem, no entanto, discutir pormenorizadamente a forma como a natureza humana leva os homens a esta condição infeliz.

Da mesma forma urgente, e igualmente estimulado por questões oriundas do debate político inglês, Hobbes decide interromper sua trilogia para trabalhar em mais um livro político: o “Leviatã”. As duas primeiras partes deste, assim como os “Elementos do Direito Natural e Político” inteiro, destinam-se, a partir da natureza humana, a erigir uma proposta política, tendo como ponto de partida a mesma física, a qual se evidencia igualmente no trecho destinado a discutir as sensações, como podemos ver abaixo:

“A causa da sensação é o corpo exterior, ou objeto, que pressiona o órgão próprio de cada sentido, seja de forma imediata, como no gosto e no tato, seja de forma mediada, como na visão e no olfato”.<sup>159</sup>

Nesta passagem ficam evidentes as mesmas duas categorias fundamentais da física hobbesiana que mostramos aparecerem nos “Elementos de Direito Natural e Política”, corpo e movimento, estando a sensação causada pelo movimento mais uma vez contida na idéia de “pressão”, a qual é oriunda do “corpo exterior”. Estas idéias só seriam totalmente desenvolvidas em um momento posterior, quando Hobbes já havia voltado a sua terra natal, onde publica o “De Corpore” e o “De Homine”, respectivamente, em 1655 e 1658.

Duas outras obras publicadas no período em que viveu na Inglaterra republicana também tiveram suas origens em estudos realizados no período do exílio na França: “of Libertie and Necessitie”, de 1654, e “The Questions Concerning Liberty, and Chance. Clearly Stated and Debated Between D<sup>r</sup>. Brahmall Bishop of Derry, and Thomas Hobbes of Malmesbury”, de 1658. Ambas estas obras têm suas origens - como já discutimos neste segundo capítulo - no encontro entre Hobbes e Brahmall na corte exilada em Paris e, apesar de sua publicação tardia, o argumento de Hobbes contra o livre arbítrio, que ali é apresentado, já aparece no “De Cive” no momento em que ele discute o significado da submissão da vontade à vontade de alguém por via do pacto.

---

<sup>159</sup> HOBBS, 2003, p. 15.

“Embora a própria vontade não seja voluntária, mas apenas o começo das ações voluntárias (pois queremos o agir e não o querer), e por isto seja de todas as coisas a que menos pode ser objeto de deliberação e pacto”.<sup>160</sup>

A evidência da importância desta questão para a teoria apresentada neste livro é dada pelo fato de, no capítulo seguinte (VI do livro II), o soberano ser colocado diante da “cidade” da mesma forma como a “alma para com o corpo”, fato que só pode ser compreendido se tivermos em mente o imperativo do querer, que será o argumento utilizado por Hobbes nas obras citadas para negar o livre arbítrio.

A partir da justificativa construída acima, acreditamos que os “Elementos do Lei Natural e Político”, o “De Cive” e o “Leviatã” são representativos não só das idéias políticas de Hobbes, como também de todo o seu sistema filosófico. Esperamos ter demonstrado, apesar de suas idéias concernentes à física, à natureza humana e à relação liberdade/necessidade terem sido publicadas em um momento posterior, que o desenvolvimento, ao menos inicial, destas idéias, se deu no período entre 1639 e 1651. Desta forma, entendemos que há coerência entre as obras que têm sua origem neste período, e que estas estão desvinculadas de obras que tiveram seu início em fase posterior ou anterior.

---

<sup>160</sup> HOBBS, 2002, p. 96.

## Segunda parte

Ao longo do primeiro capítulo descrevemos os primeiros quarenta anos da vida de Hobbes, falamos de sua formação humanista e buscamos, a partir destas, ressaltar como questões fortes no humanismo foram marcantes em sua vida e obra. Destacamos dois pontos que julgamos ser centrais: a forma como o pressuposto da unidade do mundo se estabelece, especialmente a partir do que foi chamado de ‘jurisprudência universal’, e a forma como a questão da paz se coloca a partir da liberdade e do seu suposto conflito inerente.

No segundo capítulo analisamos aquela que pode ser entendida como a ‘segunda parte’<sup>161</sup> da vida de Hobbes, assim como fizemos uma recapitulação mais breve do final de sua vida. Naquele momento, abordamos o contexto e a questão da representatividade das três obras onde o autor expõe suas idéias políticas, frente ao conjunto de seu sistema filosófico. Para tal, explicamos como o fato do sistema hobbesiano ter sido concebido basicamente em um único período de dez anos, atribuiu uma coerência à sua obra, tal coerência o teria permitido contar, em obras mais antigas, com idéias que só seriam levadas a público em obras mais recentes.

Esperamos, agora, nestes terceiro e quarto capítulos, retornar às duas marcas que o humanismo teria deixado no sistema hobbesiano, de modo a discuti-las a partir dos “Elementos de Direito Natural e Política”, do “De Cive” e da edição inglesa (1651) do “Leviatã”, obras que já admitimos como sendo representativas de todo o sistema filosófico do autor. Para tal, inicialmente discutiremos o ‘pressuposto da unidade’, questão que argumentamos surgir a partir dos métodos humanistas, na sessão intitulada “A metodologia hobbesiana”, no primeiro capítulo. Em um segundo momento, discutiremos a questão da paz e

---

<sup>161</sup> Estamos fazendo menção à forma como os comentadores por nós utilizados dividem a vida de Hobbes em três partes; seja para Tönnies, Tuck ou Skinner, o período entre o encontro com a geometria euclidiana e o momento que se seguiu a publicação inglesa do “Leviatã”, marca um segundo momento na trajetória de nosso autor. Como discutimos no início do segundo capítulo, as nomenclaturas e o caráter que se destaca variam de autor para autor, porém, a divisão, no que toca os períodos é praticamente idêntica, em função disto, falamos em ‘segunda fase’, apontando justamente para este recorte entre a terceira viagem e a volta a Inglaterra, ignorando pequenas variações nestas divisões, as quais não são relevantes no momento.

a forma como esta se coloca justamente a partir de uma condição de liberdade inicial, fato que apontamos, na seção (igualmente do primeiro capítulo) denominada “O tema hobbesiano”, como sendo um legado do humanismo.

## Capítulo 3:

### O pressuposto da unidade na argumentação

A idéia de unidade como algo necessário, natural e desejável, nos parece importantíssima, ao menos nas obras que Hobbes desenvolve ao longo da segunda parte de sua vida. A unidade se encontra em dois pontos chaves de suas teorias: de um lado, na sua teoria política, onde a unidade e a coerência do indivíduo, da pessoa natural e artificial, no momento pós-deliberação, é tomado como alicerce da vontade, força motriz da ação; de outro no seu materialismo e na sua epistemologia, onde a unidade do mundo em um todo coerente é a base para sua física e sua teoria da percepção. Em ambos os casos o desenvolvimento fundamental de suas idéias se deu entre 1639 e 1651, período no qual publicou os “Elementos do Direito Natural e Político”, o “De Cive” e o “Leviatã”, e, como mostramos, trabalhou no desenvolvimento de sua filosofia concernente aos corpos e à natureza humana, apesar de não ter tido oportunidade de levar esta empreitada até o fim<sup>162</sup>. Tendo isto em vista, abordaremos a seguir a questão da unidade no pensamento político de Thomas Hobbes<sup>163</sup>.

#### 3.1 - O pressuposto da unidade na pessoa

Para Hobbes o ser é dotado de coerência, a qual se estabelece no ato da deliberação. Um homem pode até ter mais de um desejo, ou desejos contraditórios, mas sua ação refletirá o

---

<sup>162</sup> Não temos como avaliar o quão prontas estavam as idéias de Hobbes a respeito dos corpos e do homem, porém, em última instância, o passo final não foi dado, pois não encontramos registro escritos acabados como os que foram vistos mais tarde, com a publicação destas obras. Devido às limitações de se fazer uma pesquisa deste tipo tão distante dos originais, terminamos por se obrigados a confiar na palavra de estudiosos que trabalharam com as fontes primárias, como foi o caso de Tönnies e Skinner.

<sup>163</sup> Ao dizermos ‘pensamento político de Thomas Hobbes’, não ignoramos o fato de obras eminentemente dedicadas, direta ou indiretamente, à política, terem sido escritas em fazes posteriores e anteriores a que delimitamos; justamente em função disto, desenvolvemos a reflexão anterior a respeito da representatividade de tais obras. Deste modo, quando dizemos ‘pensamento político de Thomas Hobbes’, estamos nos referindo às idéias políticas apresentadas nos “Elementos do Direito Natural e Político”, em “Do Cidadão” e no “Leviatã”, conforme discutimos no segundo capítulo.

resultado da soma e subtração destes, e, no fim, sua ação representará uma vontade uniforme<sup>164</sup>. Por isto, é impossível para alguém brigar consigo próprio. Se faz necessário para o conflito, ações que não estejam subordinadas a mesma deliberação, ou seja, deve haver no mínimo duas pessoas, tanto faz se naturais ou artificiais.

Hobbes, no ‘Leviatã’, define a deliberação como um processo de cálculo, uma soma de vetores, que terá, no fim, um vetor resultante:

“Quando surgem alternadamente no espírito humano apetites e aversões, esperanças e medos, relativamente a uma mesma coisa; quando passam pelo pensamento as diversas conseqüências boas ou más da prática ou abster-se de praticar a coisa proposta, de modo tal que as vezes se sente um apetite em relação a ela, e às vezes esperança de ser capaz de praticar, e às vezes o desespero ou medo de a empreender, que se vão desenrolando até que a ação seja praticada, ou considerada impossível, leva o nome de deliberação”<sup>165</sup>.

Ou seja, a deliberação é a soma dos vetores, os diversos apetites e as conseqüências das possíveis ações, que tem por fim um resultado, um vetor resultante, o qual é chamado pelo autor de “vontade”. Ao fim deste processo Hobbes situa à vontade, que para ele é “Na deliberação, o último apetite ou aversão imediatamente anterior à ação ou à omissão [...], o ato, não a faculdade, de *querer*”<sup>166</sup>.

Seguindo esta definição de vontade, não pode haver vontades contraditórias na mesma pessoa, pois a vontade é o produto final de uma deliberação, deliberação a qual uma pessoa “natural” ou “artificial” segue<sup>167</sup>. Hobbes afirma na seqüência que “personificar é atuar, ou representar a si mesmo ou a outro; e daquele que outro diz-se que é portador da pessoa, ou que atua em seu nome [...]”. Podemos concluir que a pessoa responde à deliberação da alma, que cada homem é, a princípio, portador de sua pessoa e, desta forma, não havendo espaço entre a deliberação, a ação e a responsabilidade da pessoa, não pode haver contradição quando há apenas uma pessoa, seja esta natural ou artificial.

---

<sup>164</sup> O processo de decisão da pessoa é descrito por Júlio Bernardes, em “Hobbes & a liberdade” (2002), como esta seqüência de somas e subtrações das vontades, junto com as conjecturas -prudência (HOBBS, 2003, p. 26) - a respeito das conseqüências das diversas opções.

<sup>165</sup> HOBBS, 2003, p. 54-5.

<sup>166</sup> HOBBS, 2003, p. 55. Grifo do autor.

<sup>167</sup> HOBBS, 2003, p. 138.

Tratando mais especificamente das pessoas artificiais, Hobbes, em “Do Cidadão”, nos mostra que o soberano “mantém com a cidade a relação não da cabeça, mas da alma para com o corpo” e isto é válido “quer se trate de um homem só ou de um conselho”<sup>168</sup>. Por isto, também sua ação é livre de contradição, como ele mesmo diz: “pois queremos o agir, e não o querer”<sup>169</sup>, ou seja, o querer é imperativo, a vontade soberana é imperativa sobre o corpo civil, a cabeça, no caso “uma cúria de conselheiros” “se é que ele se serve de algum conselheiro para tal”<sup>170</sup>, cabe apenas o papel instrumental da razão, calcular o meio adequado ao fim. Neste ponto fica evidente que se a alma é a responsável pela faculdade de querer, o soberano é a vontade da commonwealth, aquele que unifica as vontades de todos, por via da representação, sobre a sua própria, tornando o conflito impossível na medida em que, do pacto em diante, impera a unidade.

Dado este artifício - a reunião das vontades via representação-, a opção pela monarquia nos parece compreensível. As pessoas naturais não são passíveis de terem sua vontade dividida, pois seus atos não podem ser subordinados a mais de uma deliberação. Daí ser apontado pelo autor, para prevenir a divisão do poder, pré-condição da guerra, a concentração em uma pessoa natural, do mecanismo deliberativo que regerá a pessoa artificial, ou seja, ele aponta a monarquia como melhor forma de governo, pois é ela a única que necessariamente cola à deliberação da pessoa artificial a deliberação indivisível de uma pessoa natural. Hobbes nos parece ser monarquista na mesma medida em que abomina o conflito. Ele não nega a possibilidade do processo deliberativo pelo qual responde uma pessoa artificial poder se dar a partir de mais de uma pessoa natural, como é o caso onde assembleias deliberam pelo estado<sup>171</sup>, mas tais formas abrem o precedente para a divisão do poder ao dividirem entre diversos homens a influência no processo deliberativo que dará querer à pessoa artificial, precedente esse que a monarquia elimina.

Outra questão que remete a este mesmo ponto é a negação da existência de governos que possam legitimamente ser chamados de mistos ou limitados. Hobbes julga ter demonstrado no capítulo seis do “De Cive”, “nos parágrafos seis e doze, que não pode haver uma tal espécie de governo”<sup>172</sup>. Para ele sempre haverá o predomínio de uma delas, pois a monarquia limitada não é monarquia, mas, sim, a deliberação de uma assembleia –

---

<sup>168</sup> HOBBS, 2002, p. 115.

<sup>169</sup> HOBBS, 2002, p. 96; 2003, p. 55.

<sup>170</sup> HOBBS, 2002, p. 115.

<sup>171</sup> HOBBS, 2002, p. 102.

<sup>172</sup> HOBBS, 2002, p. 122.

democrática ou aristocrática- que elege um homem para gerir a soberania que ela conserva<sup>173</sup>. Por isto, fica mantida a unidade da pessoa artificial, o que varia é o número de pessoas reais que se envolve na deliberação, sendo mantida a unidade na decisão final, uma vez que é justamente esta, a condição que transforma a “multidão” em cidade<sup>174</sup>. Para que uma forma de governo misto fosse possível, seria preciso imaginar, em termos hobbesianos, uma ‘deliberação mista’ ou uma ‘vontade limitada’, expressões que são ambas contraditórias em si mesmas de acordo com os argumentos que apresentamos.

A primeira destas expressões seria contraditória, pois a deliberação é o cálculo da consciência, é a faculdade da alma, logo, uma deliberação mista pressuporia duas almas para um corpo, o que as tornaria ambas não soberanas, violando o imperativo do querer, contradizendo às duas citações da nota abaixo. Já a segunda, seria contraditória porque como “Na deliberação, o último apetite ou aversão imediatamente anterior a ação ou a omissão chama-se vontade”<sup>175</sup>. ou seja, como a vontade é o fator resultante, não faz sentido nada entre ela e a ação que a limite, todos os fatores que influenciam ou limitam os apetites estão contidos no momento da deliberação, já os fatores externos, limitam a ação do ser e não a sua vontade. Devemos lembrar que “queremos o agir, e não o querer”<sup>176</sup>, o que significa que a vontade não conhece limitação, visto que já é o produto final do cálculo dos vetores.

O pressuposto da unidade, no que toca às pessoas naturais e artificiais, é o alicerce do que podemos chamar de individualismo hobbesiano. Individualismo, pois considera a pessoa apenas a partir dela própria, desconsiderando sua inserção como fator útil na sua definição<sup>177</sup>. Passagens como a da página 26 de “Do Cidadão”, onde se pretende demonstrar como o homem busca os demais apenas para satisfazer suas necessidades, evidenciam este individualismo.

Como, e com que desígnio, os homens se congregam, melhor se saberá observando-se aquelas coisas que fazem quando estão reunidos. Pois, quando se reúnem para comerciar, é evidente que cada um não o faz por consideração a seu próximo, porém, só a seu negócio; se é para desempenhar algum ofício, uma certa amizade comercial se constitui, que tem em si, mais de zelo do que de verdadeiro amor, e por isto dela

---

<sup>173</sup> HOBBS, 2002, p. 129-30-1.

<sup>174</sup> HOBBS, 2002, p. 101-2.

<sup>175</sup> HOBBS, 2003, p. 55.

<sup>176</sup> HOBBS, 2002, p. 96.

<sup>177</sup> DUMONT, 2000, p. 14.

podem brotar facções, às vezes, mas boa vontade nunca; se for por prazer, recreação da mente, cada homem está afeito a se divertir mais com aquelas coisas que incitam a risada, razão por que pode (...) mais subir em sua própria opinião quando se compara com o efeito da deficiência [...]<sup>178</sup>

Dado este individualismo, a ação humana só pode ser entendida como referenciada em si mesma, movida por paixões e orientada a partir dos cálculos efetuado pela razão. Ainda neste trecho, podemos notar que o outro pode ser apenas ou o meio para a satisfação de nosso desejo, ou o adversário, o qual tem na satisfação do seu próprio desejo a frustração do nosso, como o próprio autor deixará mais claro em passagens da mesma obra que se seguirão<sup>179</sup>.

Este individualismo não pode ser mencionado sem nos referirmos à obra de C. B. Macpherson, “A Teoria Política do Individualismo Possessivo”. Dos três exemplos que o autor nos traz na passagem acima, a fim de analisar “aquelas coisas que (os homens) fazem quando estão reunidos”, dois deles são exemplos comerciais e o último referente ao “prazer, recreação da mente”. Podemos dizer que os três exemplos são referentes ao *negotio* e em uma dimensão eminentemente privada, o que torna previsível que não se encontre “consideração a seu próximo” como motivo da reunião.

Este procedimento por parte de Hobbes nos parece ir ao encontro de uma recapitulação metodológica feita em uma passagem do “Leviatã”, a qual lança um pouco de luz sobre as causas da natureza burguesa do homem hobbesiano. Nela o autor nos diz ter partido “da natureza do homem, que conhecemos através da experiência”<sup>180</sup>, o que significa dizer que: crendo que a natureza é constante, por ser independente do próprio homem e do meio, a partir da observação de qualquer homem particular, se pode compreender o que nele é naturalmente humano e desta forma a natureza humana em si.

Tal empirismo, somado a uma idéia de constância do natural<sup>181</sup>, nos leva a concluir que Hobbes é portador de valores burgueses, na medida em que os homens de seu tempo e meio eram, que, se em seu pensamento está contido algo do que veio a ser o liberalismo do século XX, isto se deve ao fato deste ter necessariamente suas raízes no século XIX, o que não se pode estranhar. Parece-nos que o individualismo hobbesiano tem origem no seu

---

<sup>178</sup> HOBBS, 2003, p. 26.

<sup>179</sup> HOBBS, 2003, p. 30.

<sup>180</sup> HOBBS, 2003, p. 313.

<sup>181</sup> A qual analisaremos a partir das duas seções posteriores, “O pressuposto da unidade do mundo” e “A unidade do mundo: criação, liberdade & necessidade”.

empirismo, e que a visão de Macpherson, classificada por Tuck de “Hobbes como demônio da modernidade”<sup>182</sup>, é bastante teleológica, pois o que nela se faz, é ver nas questões do tempo de Hobbes, que estão presentes em sua obra, as semelhanças com o que ele aponta como sendo hoje valores burgueses.

Por via do mesmo procedimento se poderia construir uma defesa do caráter socialista e antiliberal do pensamento do autor inglês. Para tal, bastaria dar ênfase à atribuição da defesa da vida à comunidade política fundada pelo pacto, ou seja, os homens, pelo pacto firmado com o soberano, têm o direito à vida e, como quem tem o direito tem igualmente direito aos meios<sup>183</sup>, todo o procedimento de construção do mercado, mediante a transformação da força de trabalho em mercadoria, que é descrita por Polanyi em “A Grande Transformação”, passaria a ser condenável aos olhos de Hobbes, pois, se o estado passa, por um lado, a garantir uma série de direitos que garantem segurança aos homens, por outro, o único direito natural inalienável deixa de ser um direito: o direito à vida. Polanyi demonstra<sup>184</sup> como esta questão é vital para o surgimento da economia de mercado, que é, sem dúvida, um elemento fundamental para o liberalismo.

### 3.2 - O pressuposto da unidade no mundo

Além da unidade da pessoa, que se relaciona fortemente com o processo de deliberação, existe também uma unidade do mundo material e externo ao indivíduo. O autor crê em um mundo material, que existe independente do observador, um mundo que é percebido materialmente pelos homens a partir de pressões exercidas pelos objetos nas partes do corpo correspondentes a cada sentido<sup>185</sup>. Suas considerações a respeito dos “pensamentos do homem isoladamente”<sup>186</sup> deixam isto evidente, pois colocam a causa das sensações com sendo “o corpo exterior”<sup>187</sup>. A incompreensão de qualquer via para a relação de dois corpos que não a material - típica das idéias da física da época -, só poderia conduzir Hobbes a elaborar uma teoria mecânica para explicar a relação dos sentidos com o mundo. Para ele:

---

<sup>182</sup> TUCK, 2001.

<sup>183</sup> HOBBS, 2003, p. 31; 2002, p. 112; s/d, p. 101.

<sup>184</sup> C.f. Polanyi, 2000.

<sup>185</sup> Vide Hobbes s/d, p. 17-22 e 2003, p. 15-7.

<sup>186</sup> HOBBS, 2003, p. 15.

<sup>187</sup> HOBBS, 2003, p. 15.

“A causa das sensações é o corpo exterior, ou objeto, que pressiona o órgão próprio de cada sentido, seja de forma imediata, como no gosto e no tato, seja de forma mediada, como na visão, no ouvido e no olfato; essa pressão, pela mediação dos nervos e outras cordas e membranas do corpo, prolongada para dentro em direção ao cérebro e o coração, causa ali uma resistência, contra pressão, ou esforço do coração para se transmitir” (...) “De tal modo que em todos os casos a sensação nada mais é do que a ilusão originária causada (como disse) pela pressão, isto é, pelo movimento das coisas exteriores nos nossos olhos, ouvidos e outros órgãos para tal destinados”.<sup>188</sup>

A materialidade e independência do mundo em relação ao sujeito, nos leva a concluir que o mundo é um só para o autor e que, conseqüentemente, ele é igualmente percebido<sup>189</sup>, as mesmas pressões afetam a todos os que vêem, apesar destas poderem ser feitas em diferentes intensidades em função da perspectivas e de serem mais ou menos aprazíveis a cada indivíduo de acordo com seu movimento interno<sup>190</sup>. Daí o que é chamado de “absurdo”<sup>191</sup> só pode surgir no passo posterior à representação das impressões por nomes e sua utilização para cálculos. Isto ocorre quando tais nomes são inadequados, ou quando sua combinação está para além daquilo que é sensivelmente perceptível na realidade.

Segundo esta visão, não há diferença no próprio sentido, na forma como este sente a pressão feita pelo “corpo exterior”, daí nós não percebermos erradamente, percebermos apenas dimensões diferentes e necessariamente complementares e coerentes da mesma coisa. Se dermos nomes errados ao que percebemos, – por exemplo, por tomarmos erradamente um acidente por um corpo<sup>192</sup> - podemos terminar por construir proposições que contradizem a realidade, pois pelo nome que designamos determinada coisa, os demais compreenderão outra e, necessariamente, absurdos surgirão.

Esta é a origem da famosa idéia de Hobbes, exposta no “Leviatã”, de que “A sensação e imaginação naturais não são sujeitas a absurdos. A natureza em si não pode errar; e, à medida que os homens vão adquirindo uma abundância de linguagem, vão se tornando mais

---

<sup>188</sup> HOBBS, 2003, p. 15-6.

<sup>189</sup> Igualmente percebido, no sentido que fica descartada a possibilidade de a visão de dois homens produzirem imagens completamente distintas, todas as variações possíveis ficam restritas a perspectivas distintas e a diferentes relações com o movimento vital de cada observador.

<sup>190</sup> HOBBS, 2003, p. 48-9-50.

<sup>191</sup> Representação não correspondente ao real, não evidente. Ver em Hobbes 2003, p. 41 e s/d, p. 40.

<sup>192</sup> HOBBS, 2003, p. 43.

sábios ou mais loucos...”<sup>193</sup> Desta forma, a suposta unidade do mundo, e a visão da linguagem/pensamento como cálculos com os termos gerados a partir das sensações, torna a verdade única e referenciada a uma suposta unidade da empiria. A “reta razão” é, desta forma, o raciocínio originado dos “princípios cuja experiência mostrou serem indubitáveis”, que tenha conseguido evitar “todos os enganos da sensação e o equívoco da palavra”<sup>194</sup> e que, por ser uma seqüência de “silogismos”<sup>195</sup>, consegue produzir conclusões únicas, necessárias e, por isto mesmo, verdadeiras e evidentes.

Hobbes menciona que “O sinal infalível que permite reconhecer um ensinamento exato e sem erro é este: ninguém, jamais, ensinou o contrário”<sup>196</sup>. Isto deixa claro seu pressuposto da unidade do mundo, pois o que torna o consenso verdadeiro não é o fato de ser consenso, mas, sim, de que a lógica por ser única, ao partir dos “princípios da natureza que a experiência tenha mostrado serem verdadeiros”<sup>197</sup>, só pode conduzir a uma conclusão necessária. Para nosso autor, que neste período de sua vida se lança na busca da construção de argumentações necessárias<sup>198</sup>, a evidência da verdade tem por consequência a concórdia, o que é a negação máxima do pressuposto retórico de que sempre se pode argumentar *In autramque partem*<sup>199</sup>. Esta interpretação é reforçada pelo desprezo de Hobbes aos argumentos de autoridade, que produzem o consenso a partir reputação de quem fala e não da evidência da argumentação, da verdadeira consciência dos nomes e de suas consequências (verdadeira ciência).

“Isso torna aqueles homens que tiram a sua instrução da autoridade dos livros, e não da sua própria meditação, tão inferiores à condição de ignorantes quanto são superiores a estes os homens revertidos de uma verdadeira ciência.”<sup>200</sup>

Além da unidade do mundo e da pessoa, se poderia falar, a partir da concepção das afirmações uníssonas como sendo as verdadeiras, em uma unidade da lógica, da razão, a qual seria a mesma para todos os homens. Como “se vê que a razão não nasce conosco, como os sentidos e a memória, nem é adquirida, como a prudência”, ela nasce a partir de uma

---

<sup>193</sup> HOBBS, 2003, p. 35.

<sup>194</sup> HOBBS, s/d, p. 40; 2003, p. 313.

<sup>195</sup> HOBBS, s/d, p.40.

<sup>196</sup> HOBBS, s/d, p. 90.

<sup>197</sup> HOBBS, 2003, 313.

<sup>198</sup> SKINNER, 1997, p. 339-40.

<sup>199</sup> SKINNER. 1997 p. 403.

<sup>200</sup> HOBBS, 2003, p. 35.

“adequada imposição de nomes”<sup>201</sup> e, sendo estes nomes representativos do real, eles terminam por levar a inevitavelmente à ciência, “pois todos os homens raciocinam de forma semelhante, e bem, quando tem bons princípios”<sup>202</sup>. Se a razão se forma com os nomes, esta será correta quando estes forem justos, estes serão justos na medida em que se colem a parcela do real que descrevem, logo, a razão, por se originar nos nomes, se funda também no real, e será uma na medida em que este real o seja.

Da concepção hobbesiana da formação da razão a partir dos nomes, os quais se fundam na sua representatividade do real, podemos concluir que a lógica, aparentemente humana, é na verdade a projeção mental das relações necessárias que unem os corpos e movimentos existentes no mundo. Esta conclusão se funda na impossibilidade da “sensação e imaginação naturais” estarem “sujeitas a absurdos”<sup>203</sup>, ou seja, do raciocínio lógico negar o empiricamente evidente. O real é o ponto de chegada do homem hobbesiano, que busca superar sua mente para alcançar este mundo externo do qual quer se apropriar a partir das palavras.

### 3.3 - A unidade do mundo: criação e liberdade & necessidade

Os argumentos apresentados acima revelam a unidade do mundo na forma de um pressuposto do argumento hobbesiano, algo que está implícito, porém, ao pensarmos o conjunto das idéias propostas pelo pensador inglês, uma questão torna tal unidade necessária: o ‘fiat divino’. No “Levatã”, na conhecida passagem em que se explica em que sentido as leis naturais são leis, ou seja, na medida em que “consideramos os mesmos teoremas como transmitidos pela palavra de Deus”<sup>204</sup>, as leis naturais são apresentadas como a vontade de Deus, o que vai se justificar pelo fato de Deus ser o criador e, como tal, sua obra é a expressão de sua vontade soberana e também seu “reino natural”<sup>205</sup>.

Quem cria, por partir do nada, não pode conhecer restrição externa a sua vontade, logo, é livre absolutamente<sup>206</sup>. Deus criou o mundo e o homem, segundo Hobbes<sup>207</sup>. Neste

---

<sup>201</sup> HOBBS, 2003, p. 43.

<sup>202</sup> HOBBS, 2003, p. 43.

<sup>203</sup> HOBBS, s/d, p. 40.

<sup>204</sup> HOBBS, 2003, p. 137.

<sup>205</sup> HOBBS, 2003, p. 301.

<sup>206</sup> Vide definição de liberdade em Hobbes (2003, p. 112), que ao colocar a liberdade como restrição externa, passa a reconhecer a liberdade absoluta em quem cria a partir do nada, pois tal criação - justamente por ser feita no nada é independente de qualquer coisa -, não pode encontrar limite ou restrição.

sentido, como a obra é expressão de uma só vontade, de uma só deliberação, como poderia ser ela incoerente? Na teoria Hobbesiana, a coerência do mundo é uma consequência do próprio mundo ter tido como origem o ato criativo divino, o que fica evidenciado pelas leis naturais serem apontadas como palavras de Deus<sup>208</sup>, o que se explica por estas serem expressão da sua vontade.

A coerência se torna necessária não só à “reta razão” e às “leis naturais”, mas também à “palavra revelada de Deus”, pois elas são também expressão de sua vontade, como fica claro, por exemplo, em passagens como a seguinte:

A formulação correta da questão é: por que autoridade elas<sup>209</sup> são tornadas lei.

Na medida em que não diferem da lei da natureza, não há dúvida de que são a lei de Deus, e são portadoras de uma autoridade legível por todos os homens que têm o uso da razão natural. Mas esta autoridade não é outra se não a de toda outra doutrina moral conforme a razão, cujos ditames são leis, não feitas, mas eternas.<sup>210</sup>

Nesta passagem, as escrituras não diferem da lei da natureza, pois ambas nos são, segundo Hobbes, dadas por Deus. Como o mundo também é uma criação divina, a simples razão natural nos permite alcançar tais leis, já que a lógica inerente ao mundo as revela<sup>211</sup>. Daí nenhum homem poder alegar desconhecê-las e a contradição entre palavra revelada e leis naturais ser inconcebível. O elo que une estas três pontas – razão, sagradas escrituras e natureza - é a unidade do mundo, a qual se dá na medida em que este é expressão da vontade divina manifestada no ato da criação. O próprio termo lei natural, segundo o autor, não pode ser chamado lei “em consideração a natureza”, mas apenas “em atenção ao autor da natureza, Deus Todo-Poderoso”,<sup>212</sup>.

Talvez a passagem onde esta coerência apareça de forma mais clara esteja nos “Elementos do Direito Natural e Político”, o que demonstraria o quão a idéia de unidade está

---

<sup>207</sup> Este é um ponto difícil de atribuir dúvida, porém é, na mesma medida, difícil de demonstrar adequadamente, pois se sobram citações onde o autor se refere a Deus como criador (como no “Leviatã, p. 302, por exemplo), faltam pontos onde este seja o assunto principal. A criação aparece como algo dado, sabido, como um dado evidente, o qual o autor não tem necessidade de discutir.

<sup>208</sup> LEVIATÃ, 2003, p. 355; 2002, p. 75-6; s/d, p. 129.

<sup>209</sup> As escrituras, a palavra de Deus revelada.

<sup>210</sup> HOBBS, 2003, p. 328.

<sup>211</sup> Vide HOBBS, 2003, p. 355.

<sup>212</sup> HOBBS, s/d, p. 127.

intrinsecamente ligada as idéias políticas de Hobbes desde sua origem, assim como sua origem estar no fato de “Deus-Todo Poderoso” ser o “autor da natureza”.

No que concerne à primeira distinção entre lei divina, lei natural e lei civil as duas primeiras são uma e mesma lei. De fato, a lei natural, que é também uma lei moral, é também a lei do autor da natureza, Deus-*Todo Poderoso*; e a lei de Cristo, ensinada pelo nosso salvador o Cristo, é a lei natural. Porque o alvo da lei de Cristo é *tu amaras Deus sobre tudo, e ao próximo sobre tu mesmo*,<sup>213</sup> e tal é também o objetivo da lei natural [...]<sup>214</sup>

Em “Do Cidadão”, encontramos duas passagens onde se lê o mesmo: que a lei natural é a palavra de Deus, pois ele é o criador da natureza e, conseqüentemente, a unidade será a não contradição entre suas palavras reveladas e proféticas.

“A mesma lei que é natural e moral também é merecidamente chamda divina: tanto porque a razão, que é a lei da natureza, foi outorgada por Deus a cada homem como regra de suas ações, quanto porque os preceitos de vida que dela derivamos conincidem com aqueles que foram promulgados pela Majestade Divina como leis de seu reino terreno por intermédio de Nosso Senhor Jesus Cristo [...] Portanto, o mesmo que acima mostramos pelo raciocínio, quanto a lei da natureza, trataremos agora também de confirmar , neste capítulo, pelo recurso à Sagrada Escritura”<sup>215</sup>

As leis de Deus, porém, são declaradas de três maneiras: primeira, pelos ditados tácitos da razão reta, depois pela revelação imediata, que se supõe praticar quer por uma voz sobrenatural, quer por uma visão ou um sonho, quer por inspiração divina; em terceiro lugar, quer pela voz de alguém que Deus recomenda aos demais, como merecedor de seu crédito.

---

<sup>213</sup> Grifos do autor.

<sup>214</sup> HOBBS, s/d, p. 234.

<sup>215</sup> HOBBS, 2002, p. 75.

Estas três maneiras podem dizer-se a tripla palavra de Deus, a saber, a palavra racional, a palavra sensível e a palavra profética.<sup>216</sup>

Um outro momento onde é ratificada esta mesma idéia é no capítulo XXXI do “Leviatã” (que encontra seu equivalente no capítulo XV do “De Cive”) onde é explicado em que sentidos o termo “Reino de Deus” deve ser entendido. São destacadas “duas espécies de palavra de Deus, *racional* e *profética*” e por conseqüência é atribuído a “Deus um duplo reino, *natural* e *profético*, [natural] quando governa pelos ditames naturais da justa razão [...]; e profético, quando, tendo elegido uma nação especial (os judeus)”<sup>217</sup>. Devemos notar a clara equivalência entre o “*racional*” e o “*natural*”, equivalência que é mais uma vez confirmada pela passagem do capítulo XXXII do mesmo livro, onde se afirma que “embora haja na palavra de Deus muitas coisas que estão acima da razão, quer dizer, que não podem ser demonstradas pela razão natural, não há nessas palavras nada contrário a ela.”<sup>218</sup>, ou seja, que pode faltar clareza na razão humana para alcançar algo que esteja na palavra revelada de Deus, mas nunca pode haver contradição entre a razão, oriunda da criação, e a palavra do criador.

Como já mencionamos anteriormente, a “sensação e imaginação naturais não são sujeitas a absurdos”<sup>219</sup>, o que se deve ao fato do homem hobbesiano buscar o mundo que lhe é externo, fazer o movimento de compreender a realidade que lhe é exterior<sup>220</sup>, logo, ele jamais poderia negá-lo, pois todo seu esforço busca descobri-lo. As palavras são aquilo que os homens usam para representar sensações, as quais são utilizadas para cálculos, formando cadeias mais complexas que busquem reproduzir abstratamente as relações de causa e efeito contidas no mundo, a forma como as interações dos movimentos e corpos diversos se dão, este é o objeto que os homens tentam compreender usando seu “verdadeiro conhecimento dos nomes e de suas conseqüências”.<sup>221</sup> Quando seus raciocínios se afastam destes, absurdos se produzem, quando sustentam sua coerência com o empírico, afirmações evidentes se produzem; uma vez que este mundo é a obra divina, evitar o absurdo é evitar contradizer Deus, fazer afirmações evidentes, é se apoiar na palavra de Deus.

---

<sup>216</sup> HOBBS, 2002, p. 241.

<sup>217</sup> HOBBS, 2003, p. 301.

<sup>218</sup> HOBBS, 2003, p. 314.

<sup>219</sup> HOBBS, 2003, p. 35.

<sup>220</sup> C.f. TUCK, 2001, p. 30.

<sup>221</sup> HOBBS, 2003, p. 43-4. Existe uma definição semelhante de ciência nos “Elementos do Direito Natural e Político” (Hobbes, s/d, p. 45).

Se a ‘reta razão’, a ‘lei natural’ e a ‘palavra revelada de Deus’ são coerentes, esta coerência se deve ao fato de as três tratarem da lógica inerente à criação divina, o que se origina do pressuposto da unidade do mundo, o qual, por sua vez, se justifica através da visão do mundo como produto da vontade divina, da suposta unidade de sua deliberação criativa originária. Cremos que este é o limite/origem do modelo hobbesiano, o que se deve ao fato de o próprio Hobbes admitir a impossibilidade de o homem conhecer a Deus por via outra que não “a palavra indubitável de Deus, a razão natural”<sup>222</sup>, “uma vez que agora não se produzem mais milagres, não resta nenhum sinal que permita reconhecer as pretensas revelações ou inspiração”<sup>223</sup>, ou seja, como não podemos ter acesso à vontade de Deus via novas revelações, nos resta apenas deduzir sua existência a partir de sua obra presente e passada e das sagradas escrituras. Quando consideramos que a idéia de Deus para os homens é uma dedução, segundo Hobbes<sup>224</sup>, a unidade e coerência da deliberação divina, e conseqüentemente de sua obra, o mundo, seria meramente relegada à condição de uma especulação antropomorfasta, que estende algo que Hobbes vê nos homens – a incapacidade de querer a vontade<sup>225</sup> – a Deus.

Encontra-se também no ‘início/limite’ deste sistema certo fatalismo, o qual aponta para o fato de todo fim estar contido no início, reduzindo a liberdade à inconsciência. Estamos baseando tal fatalismo na negação do livre arbítrio<sup>226</sup>, porém, devemos lembrar que a idéia de ‘relatividade’ é extremamente presente no sistema hobbesiano. A ‘razão’ e a ‘lei natural’ são relativos ao mundo criado por Deus. A verdade é também relativa, pois só se pode conhecer algo de forma relativa, nunca absoluta<sup>227</sup>. Desta mesma forma, a liberdade e a necessidade são relativas, pois um corpo é livre quando não tem restrição externa<sup>228</sup>, mas sua vontade está para além de seu querer, logo a água de um canal “não tem apenas a liberdade, mas também a necessidade de descer pelo canal”<sup>229</sup>, é livre relativamente a impedimentos externos que venham a conter seu movimento, mas não absolutamente, não em relação a seu querer.

Com base neste pressuposto (da unidade inerente à criação), acreditamos que a única liberdade absoluta conhecida na teoria hobbesiana é a liberdade criativa, o ‘fiat’, porém não o

---

<sup>222</sup> HOBBS, 2003, p. 313.

<sup>223</sup> HOBBS, 2003, p. 318.

<sup>224</sup> Vide Hobbes, 2003 p. 91 e HOBBS, s/d, p. 78.

<sup>225</sup> Vide Hobbes, 2002, p. 96 e Hobbes, 2003, p. 55.

<sup>226</sup> A negação do livre arbítrio, apesar de ser um argumento que tem sua origem em um texto publicado em data posterior (“Liberdade e Necessidade”), pode ser considerada como uma idéia presente desde o período do exílio na França, vide Hobbes, 2002, p. 96 e 2003, p. 179.

<sup>227</sup> Vide Hobbes, 2003, p. 38.

<sup>228</sup> Vide Hobbes, 2003, p. 112.

<sup>229</sup> HOBBS, 2003, p. 180.

fiat humano, político, que é o desdobramento do 'fiat divino', pois os homens são levados pela razão natural a pactuar<sup>230</sup>, mas, sim, o próprio 'fiat divino', porque só o eterno escapa à necessidade anterior, só Deus é absolutamente livre de determinação, só ele cria sem ser por necessidade. Desta causa sem origem, sucedem uma infinidade de necessidades, todas livres para seguir seus caminhos necessários, todas livres ou não em relação aos corpos que por ventura possam vir a tolir seu movimento interno involuntário, todas livres na medida em que ignorem sua determinação, porém jamais livres das determinações contidas em sua origem. Por fim, nosso raciocínio nos leva a apontar para a liberdade, no que toca tudo que é finito, como uma ilusão típica da ignorância e, no que toca tudo que é infinito - Deus -, como o poder legitimamente criativo.

---

<sup>230</sup> Vide primeira e segunda leis da natureza, Hobbes, s/d, p. 99-104; 2002, p. 37-52 e 2003, p. 112-23.

## Capítulo 4

### A questão da paz no pensamento político hobbesiano

A paz é uma referência constante no pensamento de Hobbes, mas nem por isto há uma grande discussão acumulada a respeito do assunto. Um dos fatores que possivelmente tem influência sobre este fato é o fato de a definição de paz ser dada de forma explícita pelo próprio autor, tanto no “Leviatã”<sup>231</sup>, quanto no “De Cive”<sup>232</sup> e no “Elementos do Direito Natural e Político”<sup>233</sup>. Porém, não nos parece que estas definições encerrem a questão, pois quando o autor expõe suas idéias a respeito das comunidades políticas - na segunda parte do ‘Leviatã’, na segunda parte do ‘Do Cidadão’ e na segunda parte do ‘Elementos de Lei Natural e Política’ - ele deixa transparecer um forte caráter normativo, o qual se coloca a partir do que ele acredita ser a “ciência” das obrigações que vinculam os homens e da forma como uma República deve ser<sup>234</sup> e, deste modo, a paz termina por ganhar positividade.

Analisaremos neste capítulo a forma como estas três obras representam um movimento, que sai de um estado inicial rumo a um estado final, o qual se pretende necessário, na medida em que é o desenrolar de um mundo visto como a consequência de sua criação. O estado inicial se caracteriza ao mesmo tempo pela liberdade e pela necessidade: liberdade compreendida como ausência de restrição ao movimento<sup>235</sup> de cada corpo na busca de sua vontade necessária<sup>236</sup>. Neste sentido, analisaremos o movimento descrito pelo autor como a transformação, a metamorfose<sup>237</sup>, de uma condição original em uma condição

---

<sup>231</sup> HOBBS, 2003, p. 109.

<sup>232</sup> HOBBS, 2002, p. 33.

<sup>233</sup> HOBBS, s/d, p. 102.

<sup>234</sup> Vide HOBBS, 2003, p. 284-5.

<sup>235</sup> Vide HOBBS, 2003, p. 112.

<sup>236</sup> Vide HOBBS, 2002, p. 96; Hobbes, 2003, p. 55.

<sup>237</sup> O termo ‘metamorfose’ parece adequado, pois neste a forma final está totalmente contida na original. A lagarta já tem tudo que a borboleta terá, porém, em potencial, em uma forma embrionária, a qual com o seu desenvolvimento necessário, justamente por ser natural, aflorará. Em última instância em toda metamorfose o fim está contido no início, o que também é verdade para as transformações se assumirmos o pressuposto da unidade que Hobbes assume.

artificial, porém, nem por isto, menos natural, já que, como demonstramos, a unidade oriunda da criação necessariamente contém, a sua maneira, a forma desenvolvida na originária.

#### 4.1 - Os estados natural e civil: da guerra e da paz

É colocado de forma clara nas três obras que escolhemos para analisar que a paz é o objetivo dos homens<sup>238</sup>, não é ela o fim último, a paixão primeira<sup>239</sup>, mas sua busca é um imperativo<sup>240</sup> derivado desta ‘vontade necessária’<sup>241</sup> de conservar o movimento interno chamado vida<sup>242</sup>. Como tal, a paz aparece na forma de uma situação propícia para a conservação da vida, algo que nossa razão instrumentalmente nos leva a buscar no intuito de seguir nossa paixão primeira: a preservação de nossa vida. Nas palavras de Hobbes: “o ditado da reta razão – isto é, a lei da natureza – é que procuremos a paz quando houver qualquer esperança de obtê-la<sup>243</sup>”.

Apesar disto, naturalmente<sup>244</sup>, a condição em que os homens se encontram uns em relação aos outros, só os incita à guerra, um estado miserável onde a indústria humana não pode prosperar<sup>245</sup> e sua paixão primeira nunca pareceu tão distante de encontrar o que anseia. A causa de tal desgraça, em “Do Cidadão”<sup>246</sup>, assim como nos “Elementos do Direito Natural e Político” e no “Leviatã”<sup>247</sup>, é atribuída à natureza dos homens e sua condição natural. Tal natureza aponta para uma igualdade peculiar, onde na verdade só o que existe são diferenças incapazes de permitir a qualquer um dos homens sustentar um direito que todos os demais não

---

<sup>238</sup> Vide Hobbes s/d, p. 103-4; Hobbes, 2002, p. 35-6; Hobbes, 2003, p. 111 e 113.

<sup>239</sup> Nos “Elementos de Direito Natural e Política” (s/d, p. 51), é chamada atenção para o fato de existirem “fins remotos” e “próximos”, os quais devem sempre estar articulados ao “apetite”, a busca do desejo.

<sup>240</sup> “imperativo”, no sentido de que é uma conclusão necessária dada à paixão, ou seja é ela que a reta razão aponta e, desta forma, só ela é uma opção lógica ao fim, devemos nos lembrar que a lei natural manda buscar a paz (HOBBS, 2002, 36).

<sup>241</sup> A vontade, o produto da deliberação, está para além do querer. (HOBBS, 2002, p. 96)

<sup>242</sup> Vide HOBBS, 2003, p. 46

<sup>243</sup> HOBBS, 2002, p. 36. Quando Hobbes afirma “qualquer esperança de obtê-la” faz menção ao fato de a busca da paz ser apontada pela razão, ou seja, é justamente a via lógica para a preservação da vida, na medida em que tal via seja bloqueada, a razão não pode apontar para ela, deverá, desta forma, apontar para outro meio que leve a preservação da vida.

<sup>244</sup> Segundo a condição humana em estado natural.

<sup>245</sup> Vide HOBBS, 2003, p. 109. O estado natural é descrito nas três obras que estamos usando como um estado de guerra (HOBBS, s/d, p. 102; 2002, p. 33), porém, é no “Leviatã”, onde predomina um estilo mais retórico (como discutido no segundo capítulo, com base em Skinner, 2003), que as descrições do estado de natureza são mais minuciosas, o que é de se esperar dada à aceitação, por parte de Hobbes, da necessidade de se convencer o leitor.

<sup>246</sup> Explicada em uma parte intitulada “Liberdade”.

<sup>247</sup> Explicadas em partes denominadas respectivamente de “Do estado ou direito de natureza” e “Da condição natural da humanidade relativamente a sua felicidade e miséria”.

possam igualmente aspirar<sup>248</sup>. Além disto, tais homens irrelevantemente diferentes, são levados por suas paixões a terem vontades contraditórias, seja por desejarem as mesmas coisas, seja por desejarem coisas que se excluem, o que acaba fazendo-os colidir uns contra os outros em embates e disputas<sup>249</sup> eventualmente violentos<sup>250</sup>.

Se de um lado a natureza tornou as pessoas reais peculiarmente iguais no que toca sua constituição e capacidade, ela também as coloca em uma condição de igualdade umas em relação às outras e, como consequência, não há hierarquias ou grupos, apenas multidões, mesmo quando estes homens por ventura estejam agrupados e agindo de forma coerente<sup>251</sup>. Esta condição se deve à falta de vínculos naturais, o que podemos atribuir ao individualismo hobbesiano. Este, ao considerar os homens apenas a partir de si mesmos, anula a possibilidade da existência de algo que os torne naturalmente superiores ou inferiores uns em relação aos outros, ou que os divida em comunidades, porque, como todos são igualmente humanos, se os pensarmos a luz apenas deste fato, não podemos atribuir a um, por natureza, uma posição que não seja igualmente atribuída a todos, desta forma, eles não só são irrelevantemente distintos, como também estão dispostos de forma horizontal e equidistante uns em relação aos outros, “como cogumelos”, que “como se neste instante acabassem de brotar da terra, e repentinamente alcançassem plena maturidade, sem qualquer espécie de compromisso entre si”<sup>252</sup>.

Esta condição, característica do estado de natureza, em termos hobbesianos pode ser chamada de liberdade. Não de liberdade em si, visto que não se está livre frente à própria deliberação, mas sim de liberdade dos homens frente a seus semelhantes. A liberdade é conceituada como ausência de restrição externa ao movimento, desta forma, a falta de poder (interno ao corpo) para mover-se não é restrição à liberdade, mas se constitui restrição apenas àquilo que priva um movimento, o qual um corpo tenha capacidade de executar<sup>253</sup>. Como no estado natural todos os homens tem direito a tudo e todos os meios<sup>254</sup>, não há restrição no que toca o âmbito do direito, só o que pode impedir um corpo de executar o movimento que sua deliberação o impõe, pela via que sua lógica o aponta, é a falta de poder para tal. Acreditamos

---

<sup>248</sup> Vide HOBBS, 2003, p. 106; 2002, p. 29; s/d, p. 100.

<sup>249</sup> Vide HOBBS, 2003, p. 108; 2002, p. 29-30 e s/d, p. 100. Nestas passagens se fala em vanglória, competição e medo, mostrando como estas paixões impedem os homens de reconhecerem o igual direito dos iguais, o que explica o modo como as paixões trazem conflitos legítimos, onde não há dano.

<sup>250</sup> Violentos apenas na medida em que leve de fato ao uso da violência, fato que não é necessário para que a situação se constitua em guerra, vide definições de guerra apresentadas em HOBBS, 2003, p. 109; 2002, p. 33; s/d, p. 102.

<sup>251</sup> Vide HOBBS, 2003, p. 144; 2002, p. 91; s/d, p. 87-8.

<sup>252</sup> HOBBS, 2002, p. 135.

<sup>253</sup> Vide HOBBS, 2003, p. 179.

<sup>254</sup> HOBBS, 2003, p. 112.

ser com base em tal ausência de restrição que o próprio Hobbes aponta para o estado de natureza como estado de liberdade<sup>255</sup> essencial, o que podemos entender como condição humana hipotética, construída a partir do exercício de suspensão dos vínculos que, em relação aos próprios homens, sejam artificiais<sup>256</sup>.

É, no pensamento de Hobbes, descrita tal liberdade como sendo um estado de guerra, uma guerra que reflete a contradição dos desejos, os quais lançam os homens uns contra os outros inevitavelmente<sup>257</sup>. Exatamente por este motivo esta guerra é de todos contra todos, pois é a deliberação de cada homem que o faz desejar, querer, e não se pode querer o querer, mas apenas o agir<sup>258</sup>, desta forma todos que querem, que desejam, são lançados uns contra os outros em colisões tão inevitáveis quanto o caráter contraditório das suas deliberações. Na condição de liberdade que os homens se encontram quando em estado natural, todos dispostos horizontalmente e equidistantes, nada pode impedir que a violência seja apontada pelo cálculo racional como meio mais adequado a determinado fim, desta forma, ela permanece como uma “tendência”, existe a “disposição” constante para tal. A sutileza desta argumentação esta no fato de a guerra de todos contra todos, apesar de se constituir em um embate constante de desejos, nem sempre ser um embate que leva ao uso da violência física, mas apenas um embate onde esta possibilidade não está vetada a nenhuma pessoa, onde existe “vontade<sup>259</sup> de combater”, onde há a “vontade e a intenção de lutar pela força”, como podemos ver no trecho abaixo:

“Pois a guerra não consiste apenas na batalha ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalhas é suficientemente conhecida. Portanto a noção de tempo deve ser levada em conta na noção de guerra, do mesmo modo que na natureza do clima. Porque tal como a natureza do mal tempo não consiste em dois

---

<sup>255</sup> O nome da primeira parte de “Do Cidadão” é justamente “Liberdade”, como chamamos atenção anteriormente.

<sup>256</sup> Artificiais frente aos homens é aquilo que seja produto de sua vontade, ou seja, que tenha ganho existência a partir de seu *fiat*. Em relação aos homens, eles próprios e o mundo que os cerca são naturais, pois são independentes em relação a eles. Artificial seria a política, as regulações criadas por eles próprios para subverter a igualdade e equidistância naturais, hierarquizando e agrupando homens antes livres de tais determinações por via da judiciarização das relações. Em relação a Deus, por exemplo, os próprios homens e o mundo são artificiais, assim como tudo mais, dado que este é eterno e todo poderoso, tudo deve ser produto de seu *fiat* original.

<sup>257</sup> HOBBS, 2003, p. 107.

<sup>258</sup> HOBBS, 2003, p. 55; 2002, p. 96.

<sup>259</sup> Devemos lembrar que, para Hobbes, a vontade é o produto final da deliberação, desta forma, a guerra é a existência desta vontade específica dentre o conjunto das vontades deliberáveis, o que significa dizer que a guerra é uma via elegível, ou seja, a deliberação pode apontar para ela.

ou três chuviscos, mas sim numa tendência para chover durante vários dias seguidos, também a natureza da guerra não consiste na luta real, mas na conhecida disposições para tal, durante todo o tempo em que não há garantia do contrário. Todo tempo restante é paz.”<sup>260</sup>

“Pois o que é guerra, se não aquele tempo em que a vontade de combater o outro, pela força, esta plenamente declarada, seja por palavras seja por atos? O tempo restante é denominado paz.”<sup>261</sup>

“De facto, a guerra não é nada mais que o tempo onde a vontade e a intenção de lutar pela força são suficientemente demonstradas pelas palavras ou pelos actos; e o tempo que não é a guerra é a paz.”<sup>262</sup>

Por mais que a primeira passagem contenha uma referência à quantidade, que não encontra espaço na segunda e na terceira - o que nos aponta para as distinções elaboradas por Skinner em “Razão e Retórica na Filosofia de Hobbes”-, todas elas descrevem a guerra como uma deliberação a favor da violência. A guerra não é tomada pelo enfrentamento físico, mas, sim, pelo estado (condição ou momento) onde há “vontade” e “intenção” para tal, ou seja, para a viabilidade da soma e subtração dos apetites, anseios e temores apontar para tal comportamento, pois é o processo de deliberação que aponta para ele, dadas determinadas condições do mundo. Esta interpretação é mais evidente no texto do “Leviatã”, onde se utiliza o termo “disposição”, o que dá a idéia de uma condição favorável à alguma coisa, mas, mesmo nas outras duas passagens, se nos atermos ao fato de a “vontade ser o produto final da deliberação”<sup>263</sup>, fica também evidente que não se está falando no ato violento em si, mas na possibilidade do cálculo<sup>264</sup> apontar a violência, da disposição para este tipo de ação caso esta pareça compensadora aos olhos da pessoa<sup>265</sup>.

---

<sup>260</sup> HOBBS, 2003, p. 109.

<sup>261</sup> HOBBS, 2002, p. 33.

<sup>262</sup> HOBBS, s/d, p. 102.

<sup>263</sup> HOBBS, s/d, p. 86; 2003, p. 55.

<sup>264</sup> Processo de soma e subtração realizado com os desejos e paixões, a deliberação (HOBBS, s/d, p. 86; 2003, p. 55).

<sup>265</sup> Hobbes não elabora uma distinção da violência como meio e da violência como fim, porém, na medida em que esta é o produto de uma deliberação, aparece como fim, e, na medida em que cada uma das “três causas do conflito” “leva os homens a atacar os outros” (HOBBS, 2003, p. 108), aparece como meio. Apesar disso, cremos que a violência como fim seja algo relativamente raro no indivíduo hobbesiano, pois o choque não pode ser algo favorável à inércia.

O que atribui viabilidade à violência como meio de realizar um desejo, ou mesmo como desejo, é, segundo o autor, a igualdade dos homens<sup>266</sup>, que permite mesmo ao mais fraco matar o mais forte<sup>267</sup>, ou seja, o fato de todos poderem nutrir esperanças de, por esta via, realizarem sua vontade. Esta mesma igualdade, que torna a “disposição para a violência” viável, também torna a guerra perpétua, pois o vencedor sempre está em condições de ser desafiado por outros<sup>268</sup>. Como a natureza humana é tomada como constante por nosso autor, ao menos em relação a próprio homem (dado que ela é o que de sua ação independe), a eliminação da guerra não pode ocorrer via transformação desta, o que significa dizer que Hobbes não pode propor a mudança do homem, seja para torná-lo menos igual, seja para tornar a suas vontades menos conflitantes.

A opção que resta a nosso autor é propor a superação da condição natural a qual torna a violência uma opção potencialmente racional. Ele fará isto através da construção de algo artificial, algo que não transformará os homens, mas mudará necessariamente as conseqüências de suas ações, transformando suas vontades via a alteração dos termos do cálculo que a compões. Hobbes proporá a criação de um novo ser, um ser artificial, que deverá impreterivelmente ser levado em conta no cálculo racional das pessoas naturais que busquem equacionar meios e fins, na medida em que transformará a posição dos homens uns frente aos outros e substituirá a igualdade pela máxima diferença: a de um (o leviatã) frente a todos os demais (as pessoas naturais).

Esta visão - da alteração do cálculo racional mediante a transformação do meio pela inserção de uma nova pessoa que venha a romper com a condição natural de igualdade - é especialmente clara em uma passagem de “Do Cidadão”, onde é sugerido que a paz só pode se realizar como irracionalidade da violência, ou seja, que não se pode garantir a não violência, mas se pode tornar a violência irracional em relação à natureza maximizadora dos seres humanos. Algo que chama atenção é o fato de Hobbes se referir na terceira pessoa quando diz o que é passível de ser feito (“pode-se providenciar”), como quem diz, aquilo que está ao alcance de nós Homens.

“ E, antes de tudo o mais, para a paz é preciso que cada um fique tão protegido da violência dos outros que possa viver em segurança: isto é, que ele não tenha causa justa para temer aos outros, em quanto não lhes

---

<sup>266</sup> HOBBS, 2003, p. 107.

<sup>267</sup> HOBBS, 2003, p. 106.

<sup>268</sup> HOBBS, 2002, p. 34.

cometer injúria. Na verdade, é impossível dar aos homens uma segurança completa contra quaisquer danos recíprocos, de modo que não corram o risco de ser feridos ou mortos injuriosamente; e portanto isto não vem ao âmbito da deliberação. Mas pode-se providenciar que não haja causa justa para o medo.”<sup>269</sup>

A construção desta irracionalidade da violência fica evidente, também, quando ele aborda os castigos e penas, pois estes devem ser maiores que os benefícios gerados pela injúria cometida, o que aponta claramente para a construção de um estado onde a violência e o delito sejam irracionais, na medida em que não geram benefícios, mas trazem apenas malefícios.

“[...] e teremos tomado providências suficientes quando houver castigos tão grandes, previstos para cada injúria que se evidencie que sofrerá maiores males quem a cometer do que quem se abster de praticá-las.”<sup>270</sup>

Por fim, o autor complementa: “Pois todos, por necessidade natural, escolhem o que a eles pareça o mal menor.”, deixando claro que a natureza humana sempre buscou e buscará o mal menor, e apontando para a o possível como sendo transformar a condição dos homens, uns em relação aos outros, para que este mal menor seja a manutenção da ordem estabelecida. Devemos notar que, como os homens pactuam com vistas a construir uma condição segura para si, e isto por natureza, pois o pacto é uma necessidade imposta pela razão natural<sup>271</sup>, onde possam ter maiores garantias de preservar seu movimento interno<sup>272</sup>, esta ordem estabelecida seja ela qual for deverá compreender a paz, pois do contrário, não servirá a sua causa primeira e motora, negará razão de ser do próprio homem e o desígnio que se compreende desde sua criação, negará a inércia.

Esta pessoa artificial criada com o pacto, cuja simples existência dá nova forma à relação dos homens uns com os outros, reunirá os direitos transferidos por todas as pessoas naturais que pactuarem. Ele estará livre, pois se preservará em sua condição jurídica original, com direito a tudo e nenhuma obrigação em foro externo, apenas sujeito às leis naturais<sup>273</sup>,

---

<sup>269</sup> HOBBS, 2002, p. 103.

<sup>270</sup> HOBBS, 2002, p. 104.

<sup>271</sup> HOBBS, 2003, p. 113; 2002, p. 35-6; s/d, p. 103.

<sup>272</sup> Vide a justificativa apresentada no primeiro parágrafo de “Os estados natural e civil: da guerra e da paz”

<sup>273</sup> HOBBS, 2002, p. 136.

pois como sua criação se originou do fruto da criação anterior, não pode negar o movimento desta sem com isto negar a lei natural (vontade de Deus expressa em sua obra). As pessoas que pactuarem estarão sujeitas a sua autoridade, e deverão, em última instância por seu próprio interesse na paz, ceder-lhe sua força, para que este novo ser possa tornar sua força irresistível frente aos demais.

As deliberações deste novo ser, mediante a garantia do seu poder irresistível<sup>274</sup>, poderão em fim estabelecer o incontestável<sup>275</sup> no que toca a relação entre os homens, isto na medida em que ele é mais poderoso que os demais, e tem, por isso, condição de fazer valer seu direito a todas as coisas e, como é o portador dos direitos de todos, fixará o justo e o injusto, dará a cada qual o que lhe convir e isto será o seu por direito. Neste momento a guerra cessará, sem a igualdade natural não há como a deliberação de um homem apontar para a o exercício de seu direito a todas as coisas, pois, como dissemos, para Hobbes, a igualdade somada à natureza humana leva os homens a colidirem em embates potencialmente violentos. Com a nova situação, a natureza humana, na busca da preservação da vida, não poderá mais levar à deliberação, em nenhuma instância, a optar pelo uso da força, pois esta será sinônimo de suicídio, dada a desproporção da força do homem natural e o artificial.

#### 4.2 - Guerra e paz, ordem, desordem e a negatividade e positividade dos conceitos

Com a transformação do estado natural em que os homens se encontram pela inserção de um novo elemento no cálculo que equaciona fins e meios, este estado deixa de ser natural, para ser tão artificial quanto a nova pessoa cuja existência marca o começo do estado civil. A sociedade (comunidade política) surge como um empreendimento comum dos homens, orientado por um fim comum, algo que eles devem suportar, dado o enorme desprazer que sentem na companhia uns dos outros<sup>276</sup>, com fins a obter a maior garantia possível à conservação de seu movimento interno. Devemos nos lembrar que a lei natural ordena que “procuremos a paz”<sup>277</sup> o que significa superar a guerra.

Quando falamos em superar a guerra, estamos nos referindo a anular a condição que leva ao conflito potencialmente violento, a modificando a partir do poder criativo humano,

---

<sup>274</sup> HOBBS, 2002, p. 103-4.

<sup>275</sup> Estamos considerando apenas uma comunidade política isolada, sem pensar na relação entre comunidades políticas.

<sup>276</sup> HOBBS, 2003, p. 108; 2002, p. 26.

<sup>277</sup> HOBBS, 2002, p. 36.

para realizar o desígnio<sup>278</sup> de Deus manifesto na criação, e, desta forma, construir a condição mais favorável para a realização da tendência de todo corpo: a inércia. A paz é descrita por Hobbes como ausência de guerra<sup>279</sup>, o que, segundo discutimos, significa que nela a violência deve ser irracional. Dado que Hobbes nos apresenta um homem seguro como sendo aquele que “não tenha causa justa para temer aos outros, enquanto não lhes cometer injúria.”<sup>280</sup>, o que só pode acontecer “quando houver castigos tão grandes, previstos para cada injúria que se evidencie que sofrerá maiores males quem a cometer do que quem se abster de praticá-las”<sup>281</sup>. A paz, um conceito aparentemente negativo, se encontra vinculado a uma situação específica, a qual, como vimos, só encontra um caminho para se realizar: a transformação da situação de igualdade natural dos homens uns frente aos outros em uma situação artificial - em relação aos homens - de máxima desigualdade.

O que nos chama atenção neste ponto é o fato de o conceito de paz ser positivo no pensamento de Thomas Hobbes, fato que se deve ao pretense caráter necessário de sua argumentação. Como há apenas uma atitude racional, uma dedução possível, dados os axiomas<sup>282</sup>, a paz só pode ter uma forma, assim como a guerra. Estamos defendendo que ordens distintas podem ser construídas e serem, por vias diferentes, capazes de garantir a condição básica que se denomina como estado civil e, desta forma, oferecer a paz aos homens, assim como condições diferentes destas podem ser encontradas e todas elas se enquadrarão no que foi definido por guerra. Tal fato não ocorrerá por uma suposta negatividade do conceito de paz, ou seja, porque tudo que não é guerra é ausência de guerra, mas, sim, porque a paz e a guerra são duas situações distintas sem intercessão, dado o fato de não haver, no pensamento hobbesiano, um estado que não o natural ao o civil, logo, não pode haver situações que não sejam as derivam necessariamente destes estados, ou seja, a de guerra e a de paz.

A paz é uma consequência do estado civil, que é uma determinada condição das pessoas em relação a si mesmas, a qual se caracteriza pela maior desigualdade possível; a de um frente a todos os demais. Por outro lado, o estado natural tem por consequência a guerra, e se caracteriza exatamente pela condição oposta: a igualdade entre as pessoas

---

<sup>278</sup> A idéia de ‘designo’ tem sentido quando pensamos o homem em relação a Deus, o que significa pensar a ele e as suas ações como consequências necessárias da obra criadora do criador e, neste sentido, como axiomas.

<sup>279</sup> Vide HOBBS, s/d, p. 102; 2002, p. 33 E 2003, p. 109.

<sup>280</sup> HOBBS, 2002, p. 103.

<sup>281</sup> HOBBS, 2002, p. 104.

<sup>282</sup> No caso da criação de Deus a própria natureza são estes axiomas, o que é demonstrado pelo fato da natureza não estar sujeita a absurdos, como se lê no “Leviatã”, p. 35.

Não pode haver um terceiro estado no pensamento hobbesiano, pois estes estados são distintos justamente pela condição de igualdade e de diferença e, quando pensamos este par de conceitos, constatamos que não pode haver uma terceira opção: ou as pessoas são significativamente diferentes<sup>283</sup> ou não são significativamente diferentes e, portanto, iguais. Sendo a diferença significativa quando esta der condição a uma pessoa, “com base nela reclamar algum benefício a que outro não possa” pela força ou pelo engenho, “igualmente aspirar”<sup>284</sup>, o que significa dizer que nela se pode fundar soberania. Daí a soberania ser indivisível, ela tem como pré-requisito a desigualdade suficiente, logo, se for dividida, esta condição se desfaz, os direitos voltam a ser contestáveis, e os homens, por mais que não sejam absolutamente iguais, voltam à condição de irrelevante diferença, a qual Hobbes chama de igualdade e implica a desconfiança e a guerra<sup>285</sup>.

Com base nisto, defendemos que a paz (assim como a guerra) é a consequência necessária de uma condição específica, o estado civil, e, portanto, um conceito positivo, já que a paz pode ser definida a partir das características do estado civil, assim como a guerra pode ser definida a partir das características do estado natural. Esta visão do conceito de paz o toma por positivo na medida em que nos permite falar dele, não como a ausência de algo que não o constitui, mas a partir de características que o compõe.

A positividade do conceito de paz implica em diferenciá-lo do conceito de ordem, pois ordem remete a um estado específico das coisas, ao passo que paz, significa qualquer condição que atenda a pré-requisitos específicos definidos na sua conceituação. O conceito de ordem, assim encarado, aceita gradações, pois se pode estar mais ou menos em ordem na medida em que se aproxime ou distancie do determinado estado específico. Por outro lado, o conceito de paz não permite as mesmas gradações (a menos que seja encerrado dentro de uma ordem específica), pois a paz é a consequência desejável provocada por diversas ordens hipotéticas, que são boas em função de permitirem tal condição.

Podemos citar, como exemplo, ordens distintas que sejam igualmente paz ou igualmente guerra. Como exemplo de paz podemos citar o capítulo VII de “Do Cidadão”<sup>286</sup>, onde se apresentam diferentes formas de governo as quais, não com a mesma eficiência, são capazes de efetivar o estado civil, o que é suficiente para produzir a paz. Da mesma forma, podemos citar as passagens sobre guerra, onde se caracteriza como guerra tanto a relação de

---

<sup>283</sup> O que seria o mesmo que dizer insignificamente iguais.

<sup>284</sup> HOBBS, 2003, p. 106.

<sup>285</sup> Para a questão da divisão do poder trazer com sigilo o fim da soberania, ver Hobbes, 2003, p. 155-6 e 159. Para a relação entre igualdade e guerra, ver Hobbes, 2003, p. 107.

<sup>286</sup> HOBBS, 2002, p. 119-34.

um leviatã com os demais<sup>287</sup>, como a de pessoas naturais com pessoas naturais ou de grupos instáveis, reunidos por consensos passageiros, que se enfrentam<sup>288</sup>.

No pensamento de Hobbes, a ausência de guerra não é uma condição negativa, ela é uma forma específica, e que necessariamente só pode ser uma, apesar de poder ser alcançada por diversas ordens distintas. Isto se deve ao fato da argumentação ser pretensamente necessária, ou seja, dado que só existe uma consequência lógica possível a partir de uma condição inicial, só pode haver uma condição resultante. Não se pode negar a positividade destas duas condições sem com isto negar a positividade dos estados que as propiciam, o natural e o civil.

#### 4.3 - Alma, unidade e paz

A força da comunidade política é a força de seus membros<sup>289</sup>, a responsabilidade de suas ações é de seus membros<sup>290</sup>, porém a alma não<sup>291</sup>. Da mesma forma como na mitologia cristã o boneco de barro recebeu de Deus o sopro de vida que animou seu corpo<sup>292</sup>, a alma da comunidade política é externa a esta; este grande número de homens reunidos em uma pessoa artificial só receberá sua alma mediante o estabelecimento da soberania. Da mesma forma como o boneco só deixa de ser barro reunido quando nele é soprada a vida, o querer que anima suas ações, as pessoas reunidas só deixam de ser multidão quando se institui a soberania que permite a esta nova pessoa deliberar, que a dá querer, a elevando à condição de comunidade política, de pessoa<sup>293</sup>.

Esta analogia pode ser levada adiante. Na mitologia cristã, assim como no pensamento hobbesiano sobre as comunidades políticas, a morte do corpo não significa a morte da alma, significa apenas o fim da relação, a perda da “faculdade do querer”<sup>294</sup>, o que implica na morte necessária do corpo em quanto tal<sup>295</sup>. Uma comunidade política que se desfça não significa a morte de seu soberano, significa apenas que suas deliberações não representam mais aquele

---

<sup>287</sup> HOBES, 2002, p. 170.

<sup>288</sup> HOBES, 2002, p. 93.

<sup>289</sup> Vide HOBES, 2003, p. 12 (“a riqueza e prosperidade de todos os membros individuais são a força”).

<sup>290</sup> Vide HOBES, 2003, p. 138.

<sup>291</sup> HOBES, 2002, p. 115.

<sup>292</sup> BIBLIA, Gênesis, p. 26.

<sup>293</sup> HOBES, 2002, 95-6-7.

<sup>294</sup> HOBES, 2002, 96.

<sup>295</sup> Pois no caso de uma pessoa artificial se trataria de sua dissolução, do fim da representação, mas não na morte das partes que compunham aquele corpo.

corpo reunido, porém, a morte do soberano<sup>296</sup> necessariamente leva à morte da comunidade política, pois esta, sem a capacidade de deliberar, verá sua unidade desfeita na pulverização dos juízos.

Seja a assembléia dos melhores ou de todos, seja uma pessoa, quem dará querer à pessoa artificial deve lhe ser externo<sup>297</sup>, é colocado de forma clara que o soberano não pactua<sup>298</sup>, pois a vontade é livre em relação ao que ela obriga. Esta é uma condição básica, já que não se pode querer o querer<sup>299</sup>, a deliberação não pode estar sujeita a deliberação de quem delibera, caso contrário o corpo moveria seu próprio movimento interno, seria senhor de suas paixões, e nada pode mover-se a si mesmo dentro do princípio da inércia. Desta forma, a externalidade da alma lhe atribui independência em relação ao corpo, a permitindo mover-lhe, o atribuindo vida. Devemos lembrar que o querer, faculdade que a alma atribui ao corpo, deriva do movimento interno; aquilo que é aprazível é o que se coaduna com este movimento e, o que é repelente, a ele se opõe<sup>300</sup>.

A idéia apresentada por Hobbes no “Leviatã”, que afirma a existência de uma segunda morte, a morte da alma, como morte verdadeira<sup>301</sup>, atribui coerência às idéias políticas (ciência civil) e religiosas do autor, pois coloca a alma em relação ao corpo, assim como coloca o soberano em relação à comunidade política, fazendo jus ao termo pessoa ser empregado no conceito de ‘pessoa artificial’. Esta correlação aparece de forma clara<sup>302</sup> originalmente em “Do Cidadão”, porém só é levada a seu limite, Hobbes só trata a alma como algo completamente externo ao corpo e afirma sua mortalidade, no “Leviatã”. cremos que isto ocorre, pois é só nesta obra que o autor desenvolve suas idéias referentes à representação. Não há equivalência entre o conteúdo do capítulo XVI do “Leviatã” e nenhum outro de nenhuma outra obra anterior, desta forma, cremos que estas duas partes de seu pensamento estão fortemente relacionadas, pois operam o mesmo princípio em dimensões diferentes: a das pessoas naturais e a das pessoas artificiais. Esta idéia reforça o pressuposto da unidade do mundo, pois estabelece a relação da alma com o corpo e do soberano com a comunidade

---

<sup>296</sup> Excluída a questão sobre a sucessão, pensando esta parte como a morte da entidade e não da pessoa que a preenche.

<sup>297</sup> ‘Externo’ não no sentido de se encontrar fora deste, mas sim no sentido de preservar uma existência em separado, o que afirmamos com base na idéia de uma vida da alma após a morte do corpo.

<sup>298</sup> HOBBS, s/d, p. 114; 2002, p. 128; 2003, p. 150 e 227. A página referida em “Elementos do Direito natural e Política”, faz menção a uma passagem onde se alega que o soberano não pode cometer injúria contra um súdito, pois em relação a este permanece em estado natural, justamente por não ter com ele pactuado. Já nas páginas apontadas no “Leviatã” em “Do Cidadão”, aparece textualmente que o soberano não pactua e, na seqüência, se aborda a questão da injúria.

<sup>299</sup> HOBBS, 2003, p. 55; 2002, p. 96.

<sup>300</sup> HOBBS, 2003, p. 49 e 55.

<sup>301</sup> HOBBS, 2003, p. 375-90.

<sup>302</sup> Ver a já citada página 96 em Hobbes, 2002.

política nos mesmos termos, concebendo a pessoa natural e a pessoa artificial, como seres estritamente semelhantes.

Hobbes entende uma pessoa como sendo artificial quando esta está “representando as palavras e ações de um outro” e, desta forma, “algumas<sup>303</sup> das palavras e ações pertencem àqueles a quem representam”<sup>304</sup>. Da mesma forma, a alma, que dá querer ao corpo, determina a ação, a deliberação nela se origina, porém, no mundo dos homens, quem sofre as conseqüências é o corpo. A alma só é responsável por suas ações perante Deus, que é exatamente aquele frente quem o soberano prestará conta por suas possíveis violações da lei natural, dado que as leis naturais só obrigam em fórum interno<sup>305</sup>. Para tal, a externalidade da alma, que acabamos de mencionar, é vital, pois de outra forma esta não poderia ser ator das ações do corpo, se esta não lhe fosse externa, não poderia movê-lo.

Com esta analogia, fica ainda mais explícito o caráter unificador do pacto, que submete a uma deliberação externa às ações de um grupo, o qual, desta forma, passa a constituir uma unidade. No primeiro capítulo chamamos a atenção para a forma como a temática da paz nasce no pensamento hobbesiano dada a situação inicial de liberdade, a qual se traduz em conflito. Esta mesma dinâmica está presente, como destacamos, no pensamento da renascença italiana, onde, em especial Dante<sup>306</sup>, pensa a paz a partir das questões colocadas pela experiência da liberdade, vendo a liberdade como o espaço do conflito/pluralidade e a paz como concórdia/unidade. Para nosso autor o pacto é aquilo que desfaz a situação de igualdade, instaura a paz mediante a construção de uma unidade sem a qual as pessoas reunidas não seriam mais do que uma multidão e, desta forma, não poderiam se caracterizar como pessoa e concretizar a desigualdade necessária à formação do estado civil que originará a paz.

Buscamos demonstrar no primeiro capítulo a existência de um movimento comum na forma como a questão da paz é abordada na renascença italiana e na maneira como ela é proposta na filosofia de Hobbes. Segundo alegamos, em ambos os casos a paz é construída a partir da guerra, sendo nos dois casos a guerra vista como disputa oriunda da liberdade, enquanto a paz é vinculada à unidade. Parece-nos que Hobbes, ao discutiu a paz, ou mesmo a questão da relação da alma com o corpo, teve uma grande influência não só renascentista, mas fundamentalmente cristã. Cremos que o autor inglês era verdadeiramente cristão, se o era no

---

<sup>303</sup> “Algumas” neste caso faz menção àquelas que sejam pertinentes à representação, pois nem tudo que o representante faz é em nome do representado, pois ele também é representante de sua pessoa.

<sup>304</sup> HOBBS, 2003, p. 138.

<sup>305</sup> HOBBS, 2003, p. 136.

<sup>306</sup> Em especial Dante, que em “Da Monarquia” vê no império, o fim da pluralidade de governos insubordinados, a via para a paz.

que toca a suas convicções religiosas, não podemos afirmar, mas, certamente, sua leitura do mundo se baseia em elementos claramente associados ao cristianismo. Este movimento de superação da pluralidade rumo à construção da unidade, comum a ele e a alguns teóricos renascentistas italianos<sup>307</sup> ao abordarem a questão da paz, guarda uma forte semelhança com duas passagens fundamentais da Bíblia, as quais contêm alguns dos mais básicos elementos da cultura cristã<sup>308</sup>.

A primeira destas passagens é aquela onde é narrado o pecado original, onde o homem e a mulher são expulsos do paraíso por comerem do fruto da árvore proibida. Nesta, o homem e a mulher, criados por Deus e vivendo no mundo que por este foi lhes dado, viviam nus, “mas não se envergonhavam”, e podiam “comer de todas as árvores do jardim”. Deus lhes advertiu que “da árvore do conhecimento do bem e do mal não podes comer”. Era claro a estes que o dia que do fruto de tal árvore comessem obteriam o conhecimento do bem e do mal, conforme lhes disse a serpente: “vossos olhos se abrirão, e sereis como Deus, conhecedores do bem e do mal”. A partir do momento em que “os olhos destes se abriram, como reparassem que estavam nus, teceram para si tangas com folhas de figueira”. Este ato inicial de condenação da sua forma natural é o primeiro julgamento moral, pois ao se cobrirem manifestaram sua condenação à forma como estavam e a substituíra por uma que julgaram ser mais adequada. Deus, quando volta a falar com o homem e a mulher, lhes pergunta: “E quem te disse que estavas nu?” Fica patente para Deus que o homem e a mulher comeram o fruto da árvore do bem e do mal, pois ambos agora podiam dizer por si mesmos o que era bom e o que era mal, conforme lhes parecia.

O que esta história conta é a criação da pluralidade dos juízos, pois, no paraíso, no estado desejável das coisas, o juízo era unificado, a forma como Deus havia feito, o que ele havia decidido, era como deveria ser. Em tal situação não pode haver disputa ou conflito, as deliberações dos homens não podem levá-los a colisões, uma vez que todos julgam tudo da

---

<sup>307</sup> Estamos nos referindo em especial a Dante, mas também, a partir da interpretação de Skinner, em “As Fundações do Pensamento Político Moderno”, a Marsílio de Pádua.

<sup>308</sup> Dada a diversidade das formas de cristianismo e da forma como este se espalhou pelo mundo, mesclando-se com as mais diversas culturas, a expressão “cultura cristã” parece algo frágil. Antes de mais nada, no entanto, devemos considerar que existe um núcleo básico comum ao cristianismo, o qual o define como tal; no coração deste núcleo está a fé em que Jesus é o Cristo como redentor, e, por consequência, a crença em um pecado original. Nesta crença básica cristã muitas coisas estão envolvidas, dentre elas a visão do mundo dos homens como sendo algo degenerado, decaído, algo inferior ao mundo sobrenatural ao qual os homens buscam retornar, seja agindo virtuosamente, seja revelando seu destino, a realização de sua salvação prévia. Quando usamos o termo “cultura cristã”, estamos nos referindo ao conjunto das culturas marcadas por estes elementos centrais do cristianismo, ou seja, a visão deste mundo como degenerado e do homem como ser falho, porém, passível de receber o perdão.

mesma forma e todos os homens são dotados de uma mesma razão<sup>309</sup> e, sendo assim, ficará evidente quais são as decisões boas e estas, por serem boas, não podem levar ao conflito que é algo ruim, dado que contraria a lei natural<sup>310</sup>.

A comparação deste Deus presente e atuante, que legisla, faz conhecer suas leis e pune os homens quando a estas infringem<sup>311</sup>, com o soberano, salta aos olhos. Deus neste momento é soberano dos homens, da forma como foi o soberano do povo de Israel<sup>312</sup> e, por isto, os homens vivem em paz. A punição que Deus, aplicada à serpente, a mulher e ao homem<sup>313</sup> é referente à desobediência, mas a expulsão do paraíso se dá pela violação da condição inicial: sendo os homens senhores do bem e do mal como evitar que cada um ache bom ou mal aquilo que lhe favoreça ou desfavoreça?<sup>314</sup> Desta forma, ao comerem o fruto da árvore do bem e do mal, a soberania temporal de Deus é desfeita e, os homens, desconstruem as condições que tornam o paraíso possível ao romperem a unidade, retirando de Deus a prerrogativa de ser o deliberador externo pelos quis eles respondem.

Hobbes, ao abordar aquilo que é contrário à sobrevivência das repúblicas, nas três obras que estamos estudando, coloca em lugar de destaque entre as causas internas para sua possível ruína as “doutrinas sediciosas”. São estas entendidas como sendo doutrinas contrárias às condições necessárias à existência de um estado civil<sup>315</sup>; dentre elas se destacam as que pregam que as ações de um homem devem estar sujeitas apenas aos juízos de sua consciência, ou seja, que este tome como bom o que bom lhe parecer e como mal o que mal lhe parecer. Nas passagens abaixo este ponto fica claro, assim como fica claro que o perigo de tal insubordinação é a destituição do monopólio que caracteriza a soberania e a conseqüente guerra.

“Na primeira opinião, a saber, que é permitido a um homem fazer ou não fazer qualquer coisa que é contrária a sua consciência é a origem de

---

<sup>309</sup> Que como demonstramos não pode levar a conclusões distintas tendo partido de premissas iguais, pois sua lógica é a mesma, a do mundo.

<sup>310</sup> A lei natural manda buscar a paz, logo a guerra lhe é contrária, daí ser um mal absoluto. Devemos lembrar que estas diversas formas de mal são absolutas em relação ao homem, ou seja, serão sempre contrários a preservação do movimento interno entendido como vida. Não há mal verdadeiramente absoluto, mas apenas absolutamente contrário à vida humana, o que só é possível dada a idéia de constância contida na noção de natureza humana.

<sup>311</sup> Condições que Hobbes coloca ao legislador em 2002, p. 225-5 e 2003, p. 230.

<sup>312</sup> C.f. HOBBS, 2003, p. 345.

<sup>313</sup> BIBLIA, Gênesis, p. 18.

<sup>314</sup> HOBBS, 2003, p. 48.

<sup>315</sup> HOBBS, 2003, p. 273-4; 2002, p. 181-9; s/d, p. 116-7.

todas as sedições respeitantes à religião e ao governo eclesiástico [...]”<sup>316</sup>

“[...] como discernir o bem do mal compete aos reis, são perversos os adágios, embora correntes, só é rei quem age segundo a justiça, e não se deve obedecer aos reis a não ser que eles nos ordenem coisas justas, e muitos outros semelhantes.” [...] “Mas os particulares se reivindicam a ciência do bem e do mal, desejam igualar-se aos reis, o que não é compatível com a segurança da república.”<sup>317</sup>

“Também tem sido frequentemente ensinado que a *fé e a santidade não devem ser alcançados pelo estudo e pela razão, mas sim por inspiração sobrenatural, ou infusão*,<sup>318</sup> o que, uma vez aceito, não vejo porque alguém deveria apresentar as razões de sua fé, ou porque todos os cristãos não seriam também profetas, ou porque alguém deveria seguir, como regra de ação, a lei de seu país ao invés de sua própria inspiração. E assim caímos outra vez no erro de atribuímos a nós mesmos o julgar do bem e do mal, ou de tornar seus juizes estes indivíduos particulares que fingem ser inspirados sobrenaturalmente, o que leva a dissolução de todo governo civil.”<sup>319</sup>

Se fosse permitido a cada homem “fazer ou não fazer qualquer coisa que é contrária a sua consciência”, este seria o juiz do bem e do mal, estes estariam reivindicando “a ciência do bem e do mal, desejam igualar-se aos reis”, o que é exatamente o desejo de Adão e Eva ao comerem da árvore do bem e do mal, segundo a passagem bíblica. “E assim (nós homens) caímos outra vez no erro de atribuímos a nós mesmos o julgar do bem e do mal”, “o que não

---

<sup>316</sup> HOBBS, s/d, p. 217. Apesar de Hobbes falar neste trecho das “sedições respeitantes à religião”, devemos entender esta como a principal ou ao menos mais importante causa da sedição em um reino materialmente próspero, dado que as causas que ele apresenta anteriormente (medo da punição/encarceramento, miséria e pretensão de direito) são questões absolutamente materiais ou redundam nesta (como é o caso do pretensão de direito). Podemos dizer que as doutrinas sediciosas, aquelas que ameaçam a fé e aceitação dos homens nos artigos basilares da república, para Hobbes, são a doença mais grave que pode atacar uma pessoa artificial, pois esta ataca o consenso que sustenta o pacto.

<sup>317</sup> HOBBS, 2002, p. 182.

<sup>318</sup> Grifos do autor.

<sup>319</sup> HOBBS, 2003, p.274.

é compatível com a segurança da república” E terminaria por “leva à dissolução de todo governo civil”.<sup>320</sup>

A questão importante nas três passagens é exatamente a mesma: se cada homem for juiz do bem e do mal não será possível erigir uma ordem comum, o que significa que não será possível estabelecer uma comunidade política nestas condições. O bem e o mal são, frente a cada homem, relativos. Ao estabelecer um bem e um mal comum, se poderá dar termos iguais a todos os cálculos, o que significa que será possível prever as conseqüências de seus atos e, desta forma, evitar que o bem a curto prazo elimine o bem a longo prazo, o qual é absoluto, não como bem em si, mas como bem em relação à natureza humana<sup>321</sup>.

A segunda passagem da bíblia que relacionamos com o movimento da obra hobbesiana, assim como a primeira, explica a origem da condição humana no estado natural. Nesta, é descrita a tentativa dos homens de construir uma “cidade e uma grande torre que chegue até o céu”, com fim de construir um “nome”<sup>322</sup> e evitar a dispersão destes pelo mundo<sup>323</sup>. Deus, ao descer a terra afirma, segundo o texto: “Eles formam um só povo e todos falam a mesma língua. Isto é só o começo de seus empreendimentos. Agora nada os impedirá de fazer o que se propuserem. Vamos descer ali e confundir a língua deles, de modo que não se entendam uns com os outros”. Logo após, Deus os dispersou pela terra “e eles pararam de construir a cidade”. A cidade em questão teria recebido o nome de Babel.<sup>324</sup>

Neste mito, apesar de muitos, os homens se entendiam via linguagem, eles buscaram desta forma, equacionar seus esforços (com a capacidade que esta lhes dava de driblar o conflito) para executar uma obra a qual preservaria sua unidade como povo<sup>325</sup>. Devemos destacar que os homens não só eram um povo, como também desejavam preservar-se em quanto tal e era esta, justamente, a fonte de seu poder realizador. O fator que viabilizava tal poder, segundo a história, era a unidade da linguagem, a qual dava a estes o poder de somar seus esforços ao invés de subtraí-los; de posse de tal poder, “nada os (os homens) impedirá de fazer o que se propuserem”.

---

<sup>320</sup> As citações deste parágrafo são oriundas das três passagens acima.

<sup>321</sup> Porque a guerra não pode ser propícia à vida e a paz nociva, da mesma forma que a injúria e a contumélia nunca serão virtudes e seus opostos vícios. (Hobbes, 2003, p. 71)

<sup>322</sup> Oposto de confusão (vide nota do próprio texto)

<sup>323</sup> Vide Bíblia, “Pois se não seremos dispersados pelo mundo”. (p. 11, Gênesis)

<sup>324</sup> As citações deste parágrafo são extraídas da Bíblia, Gênesis, p. 26.

<sup>325</sup> ‘Povo’ é a palavra usada na Bíblia, porém cremos que ela se refere à ‘comunidade’.

Para evitar que os homens tivessem tão grande poder<sup>326</sup>, Deus teria confundido as suas línguas, de modo a por fim no entendimento mútuo e, por conseqüência, à possibilidade de equacionar os esforços. O que significa dizer que era a vontade de Deus, segundo o mito, que a condição humana típica neste mundo que ele criara fosse a da fragmentação. Neste estrito sentido, podemos afirmar que segundo o mito, a condição natural dos homens – natural em relação a eles próprios e não em relação a Deus, para quem tanto a unidade quanto a pluralidade dos homens é fruto de seu artifício criador e, portanto, artificial – é de fragmentação. Devemos sempre ter claro que a ação dos homens, com a construção da torre e da cidade, estavam buscando perpetuar sua unidade em quanto comunidade e, por esta via, evitar a confusão que aprece no mito como uma propriedade inerente à pluralidade.

Ambas as histórias repetem o movimento hobbesiano às avessas, ou seja, partem da desconstrução de uma unidade originária para explicar a pluralidade dos juízos. Interpretamos esta questão pensando os mitos como explicações para a condição tomada como sendo natural da humanidade. Isto significa dizer que para seus autores existia o reconhecimento da pluralidade dos juízos com algo característico da condição humana na terra e um desígnio de Deus.

A semelhança com a teoria hobbesiana está na construção da unidade via entendimento recíproco, via unificação dos significados, a qual permitia aos homens permanecerem unidos como comunidade e, a partir daí, equacionar esforços, o que lhes confere um enorme poder realizador. Para Hobbes, a confusão e a pluralidade também estão relacionadas à subtração em lugar da soma de esforços, ou seja, o conflito, em lugar da paz, se vincula a pluralidade dos significados como conseqüência.

É colocado de forma mitológica, por ambas as narrativas, os dois elementos do estado natural. O primeiro deles, os juízos particulares do bem e do mal (que não deixa de ser a pluralidade dos significados expressa de uma outra forma), é colocado de forma explícita em ambas, sendo destacado no primeiro mito, como ‘juízo particular a respeito do bem e do mal’ e, no segundo, como ‘pluralidade dos significados’.

O segundo elemento, a igualdade, ou melhor, a irrelevância da diferença entre os homens, aparece de forma implícita. Na primeira história, ela é um tema descartado, dado que só existem dois seres humanos e que ambos são igualmente incapazes frente a seu soberano (Deus), porém, mesmo assim fica evidente que os dois são igualmente capazes pela força ou

---

<sup>326</sup> Esta relação foi estabelecida por nós, com base no fato de que a decisão de confundir as línguas se da logo após a constatação do pode que tal unidade propicia aos homens; como se lê na citação do primeiro parágrafo desta página.

pela astúcia de matar o outro. Na segunda história, a igualdade aparece implícita na medida em que os homens são tratados no texto a partir de uma condição que não os diferencia, a de homem. Caso a diferença fosse relevante, não faria sentido falar deles como companheiros de condição, de ação e de consequência, não faria sentido que todos sofressem do mesmo modo a confusão quando sua unidade foi desfeita. Se algum por natureza fosse superior aos demais, poderia este impor os seus significados, seus juízos sobre os dos demais, restabelecendo a unidade em torno de si.

Apesar de tantas semelhanças, existem também diferenças importantes. Na história que narra a expulsão de Adão e Eva do paraíso, se retira um dos elementos mais importantes para a antropologia cristã: o pecado original. Este é responsável, juntamente com o sacrifício de Cristo, pela visão do homem como ser imperfeito, o qual busca a salvação a partir de sua conduta neste mundo. Desta forma, os homens cristãos buscam retornar ao paraíso, porém a partir da salvação individual. Na antropologia hobbesiana não há espaço para o arrependimento, a não ser como uma condenação da deliberação passada, a qual está para além do poder humano por ser passado<sup>327</sup>. Os homens não buscam sua salvação individualmente, mas sim pela razão natural, descobrem que esta só pode se dar por via de um pacto<sup>328</sup>, ou seja, que esta, mesmo sendo uma busca individual, remete a uma solução coletiva na medida em que política<sup>329</sup>.

Parece-nos que a causa por traz de tais diferenças é a divergência quanto à questão do livre arbítrio. A noção de pecado só tem sentido se consideramos o arbítrio livre, ou seja, quando os homens responsáveis por suas ações perante Deus. Como Deus puniria ou se decepcionaria (conforme aparece nas histórias) se as ações humanas fossem consequências necessárias da situação (axiomas) estabelecida na criação? A negação hobbesiana do livre arbítrio muda completamente os termos da questão, a salvação se dá através das ações humanas, mas não pode depender mais da vontade deste em agir de determinada forma. As escolhas humanas passam a ser um cálculo, o qual tem uma estrita hierarquia de prioridades e uma lógica única<sup>330</sup>, os resultados da ação humana passam a ser conhecidos ou desconhecidos, mas nunca imprevisíveis em si.<sup>331</sup>

---

<sup>327</sup> HOBBS, 2003, p. 55.

<sup>328</sup> HOBBS, 2003, p. 113.

<sup>329</sup> Tanto nos “Elementos do Direito Natural e Político”, quanto em “Do Cidadão”, Hobbes afirma que a lei natural manda que se busque a paz, logo em seqüência inicia o capítulo onde apresenta o contrato como via para a paz. (HOBBS, s/d, p. 103-4 e 2002, p. 35-6)

<sup>330</sup> Uma relação necessária entre os termos, onde, por exemplo, dois mais dois sempre serão igual a quatro.

<sup>331</sup> Esta interpretação permite uma aproximação com a concepção anglicana a respeito da salvação como algo pré-determinado.

Apesar disto, tanto os mitos quanto a idéia de um estado natural que chega ao fim, via a celebração de um pacto, não nos parece ter historicidade, mas isto não é uma questão importante. O que realmente importa é que em ambos os casos a condição humana natural preserva os dois elementos básicos: a pluralidade dos significados/juízos e a irrelevante diferença entre os homens. A este fato se soma que tanto os mitos quanto a teoria hobbesiana atribuem uma visão positiva à unidade dos juízos e à desigualdade máxima das pessoas, vendo estas duas características como necessárias em uma condição onde a paz surja como consequência, seja esta originária e os homens seres decaídos em função de seu pecado, seja este estado uma construção humana necessária derivada da natureza humana e da forma como os homens foram dispostos entre si.

## Conclusão

No primeiro capítulo, abordamos a vida de Hobbes, sua formação inicial humanista, incluindo aí suas viagens ao continente e seu trabalho como preceptor e secretário. Mencionamos, também, a forma como este período, caracterizado pelo trabalho e pelos estudos humanistas, deixou marcas profundas em seu pensamento filosófico. Tal fato não é de surpreender, dado que seu grande projeto filosófico é concebido em meio a todas estas influências herdadas de sua formação.

Assim como o humanismo, enquanto movimento de retorno aos clássicos, devora a si mesmo, pois ao buscar o passado acaba por tomar consciência da sua distância e diferença em relação a este<sup>332</sup>, Hobbes ataca os pressupostos de sua formação retórica, substituindo a argumentação em *autrec partem* pela busca de argumentações necessárias, o que significa trocar o pressuposto da pluralidade do mundo pelo da unidade. Por mais que a pluralidade seja a característica associada ao renascimento, com mais frequência, a unidade construída a partir da busca da *jurisprudência universal* remete ao desenvolvimento dos métodos humanistas, conforme nos propusemos a demonstrar em “O método hobbesiano”.

A segunda marca do humanismo que apontamos, assim como a primeira, não é representativa do humanismo como um todo, é o tema da paz. A paz, neste caso, deve ser encarada como sendo dada à partir da guerra, a qual é identificada à pluralidade/liberdade, enquanto ela, a paz, se vincula à idéia de unidade. Este ponto, que chamamos de “O tema hobbesiano”, vemos como uma herança do humanismo, remetendo ao pensamento de autores que, como Dante, viveram as crises das cidades-estado italianas.

Como dissemos, o projeto filosófico hobbesiano foi concebido em um momento em que nosso autor mergulhava em um novo mundo de possibilidades, aberto em parte pela descoberta da geometria e em parte por seu contato com o pensamento continental, o que ocorreu na terceira viagem. A geometria não lhe oferece um argumento novo, mas um fato que abre novos precedentes. Devemos imaginar o choque que foi, para um retórico treinado

---

<sup>332</sup> SKINNER, 1996.

para construir versões, encontrar um exemplo de argumento que, dadas as premissas iniciais, caminha logicamente em linha reta, de forma inquestionável, para seu fim. Uma vez aberta esta possibilidade, a política, que, assim como a geometria, parte das convenções humanas, poderia ser demonstrada da mesma forma.

A este precedente metodológico, que foi a base sobre a qual se estruturaram tanto o “Elementos de Direito Natural e Política” quanto o “Do Cidadão”, devemos somar outros elementos do pensamento continental que ofereceram alguns dos pontos centrais do sistema de nosso autor. Neste caso, o destaque deve ser feito à idéia de corpo e de movimento<sup>333</sup>. A complementaridade desta base com o método geométrico pode ser explicada pela relação entre a mecânica newtoniana e a geometria, as quais trabalham com a abstração do objeto (ou dos objetos que interagem) examinado, isolando-o, para, desta forma, compreender ele próprio e seu movimento<sup>334</sup>.

Hobbes não iniciou seu trabalho pela construção de uma física, muito pelo contrário, após o “Elementos de Direito Natural e Política”, obra de caráter mais geral e abrangente, ele se dedica, dado o contexto político/religioso inglês, a escrever a parte política da trilogia destinada a conter seu sistema filosófico completo. Logo após, nos últimos anos de exílio, ele mais uma vez é impedido pelas circunstâncias de concluir sua trilogia e passa a dedicar esforços a construir mais uma obra política, o “Leviatã”. Chamamos a atenção, no segundo capítulo, para a forma como esta inversão em sua trilogia, imposta pelas circunstâncias, produziu três obras com pequenas e importantíssimas diferenças, destacadamente a questão da linguagem, que é apontada por Skinner<sup>335</sup>. Apesar disto, nossa interpretação assume uma grande dose de coerência entre estas três obras, mesmo porque partem da mesma física e de uma mesma natureza humana, o que no caso do sistema em questão, orientado na busca de um princípio explicativo único, impede grandes mudanças.

Na segunda parte deste trabalho, partimos para a análise da obra de Hobbes a fim de examinar seu conceito de paz, para tal fomos levados à idéia de unidade, herança da obsessão metodológica humanista. Mostramos que a idéia de unidade aparece aplicada a idéia de pessoa, seja esta natural ou artificial. Para o autor inglês, a pessoa, por ser a unidade deliberativa, constitui uma unidade enquanto vontade. Quando esta vontade corresponde ao imperativo da ação de um corpo humano a pessoa chama-se natural, quando ela impera sobre

---

<sup>333</sup> A inércia, questão que julgamos importante no pensamento de Hobbes, se encontra contida neste par.

<sup>334</sup> Optamos por não entrar na polêmica que existe em torno da possível relação de Hobbes com o ‘método resolutivo-compositivo’, a qual em grande medida passa pela discussão sobre a autoria do “Pequeno Tratado”, a qual não temos condição de nos posicionar.

<sup>335</sup> SKINNER, 1997.

a ação de um conjunto de homens reunidos, ela é artificial. Desta forma, em ambos os casos, a unidade inclui a ausência da pluralidade de julgamentos morais ou de significados, pois, como a ação está restrita a uma fonte deliberadora, não pode produzir mais do que uma vontade e, deste modo, não há a possibilidade do conflito, uma vez que este pressupõe o choque entre as vontades.

A idéia de unidade também aparece de forma importante como pressuposto da análise do mundo. Para Hobbes, diferentes versões de um mesmo objeto ou são complementares ou contêm algum erro, pois não é a perspectiva que faz o objeto, este é considerado como portador de uma existência material própria, a qual os homens devem se esforçar para, superando as limitações impostas pelos seus sentidos, alcançar. O desafio de conhecer o mundo para Hobbes é o desafio de alcançá-lo, de superar os limites da mente rumo ao externo.

Como destacamos, a certeza é possível na geometria e na *ciência civil* dadas as suas premissas as quais, nestas duas ciências, estão submetidas às vontades dos homens, que são quem instituem as definições no caso da primeira, e os acordos no caso da segunda. Desta forma, estando as premissas submetidas por completo a vontade humana, o erro e o absurdo poderiam provir apenas de imprecisões no cálculo. Por outro lado, quando se quer produzir conhecimento sobre o mundo, as premissas são frágeis, pois dependem da mediação dos sentidos, por conseqüência, suas certezas serão tão frágeis quanto estas premissas. A dificuldade de alcançar o mundo, dadas as variações das perspectivas que temos das coisas - além da variedade de juízos morais que sobre elas fazemos - nos privaria da possibilidade de um conhecimento absoluto, nos deixando apenas um saber relativo aos nomes e suas conseqüências, os quais são oriundos da nossa percepção da realidade.

Estas duas unidades que destacamos têm origem no mesmo aspecto da teoria hobbesiana: a criação. Apesar de ter sido acusado de ateísmo ao longo de metade de sua vida, Hobbes pensava no mundo como produto da criação de um Deus onipotente, onisciente e onipresente. Ao pensar o mundo como produto de um *fiat* divino, a unidade que se expressaria na coerência inerente ao mundo torna-se uma questão necessária; se Deus fez, fez como quis, exerceu a única liberdade plena, o único ato absolutamente desprovido de limite, criou. O produto de tal criação é o mundo, o qual justamente por ser expressão desta vontade única, não pode ser contraditório, daí a natureza não estar sujeita a absurdos. Desta concepção se seguiram as relações coerentes entre a lei natural, a reta razão, e a lei divina, pois sendo todas estas frutos do artifício divino, não podem contradizer-se, são perspectivas distintas de um

todo coerente. que é, juntamente como a palavra revelada de Deus e sua palavra profética, a expressão de sua vontade.

Seguindo o mesmo raciocínio, o princípio de busca da vida pode ser entendido como execução do desígnio divino, pois se Deus criou o homem foi para que este vivesse. A razão natural ordena que todo homem deve buscar antes de mais nada manter-se vivo, princípio o qual seria a inércia aplicada ao movimento interno, entendida a vida da maneira mecânica, como Hobbes pensa praticamente tudo. Se a busca da preservação da vida é algo natural a todo indivíduo, nada mais coerente que a *reta razão* levar os homens a buscarem a situação onde este objetivo tenha maior chance de êxito, ou seja, a paz, o que implica na instauração do estado civil.

Apesar de a paz ser um desígnio divino/natural, a situação natural dos homens não é esta. Naturalmente<sup>336</sup> a igualdade prepondera entre os homens, não que eles não sejam diferentes, mas não são diferentes o bastante para que um deles, sem abrir precedente a outro, exerça qualquer direito. Por causa desta peculiar igualdade, os homens encontram-se em uma constante guerra, da qual não têm como sair sem romperem com este estado inicial, o que só pode ser feito transformando a situação dos homens frente si mesmos, a fim de construir uma ordem diversa, que possa propiciar a paz ao invés de subsidiar a guerra.

Nossa perspectiva entende a teoria política hobbesiana como um movimento de superação do estado natural rumo ao estado civil<sup>337</sup>, como uma busca de garantias de uma condição favorável à vida. Estando os homens dispostos entre si de forma horizontal e equidistante, a guerra é a consequência certa. Se alterarmos esta ordem, substituindo-a por uma oposta, onde impere a maior diferença possível, se seguirá infalivelmente a paz. Não que a violência esteja nesta prevenida em si, mas os motivos racionais que poderiam levar uma pessoa a deliberar por ela estão colocados por completo no campo da irracionalidade, logo, não haverá motivo justo para tal.

A paz aqui não é entendida como uma ordem determinada das coisas, mas, sim, como algo que surge em detrimento de um estado específico. Este estado chama-se estado civil, e constitui-se para nosso autor de uma relação desigual entre as pessoas<sup>338</sup>, a qual só pode ser criada subvertendo a ordem natural por via de um contrato que, ao instalar a desigualdade absoluta, torna a violência uma via absolutamente contrária à preservação da vida de quem a

---

<sup>336</sup> Naturalmente, ou seja, pensado a partir apenas das condições naturais.

<sup>337</sup> Não que estejamos defendendo a crença de Hobbes na historicidade do estado natural, mas nos parece que para o autor a parte precede o todo e, desta forma, a configuração de forças oriunda da condição original, o estado natural, que considera as pessoas como indivíduos isolados, tem que preceder outra artificial, civil, a qual, por se basear na precedência do todo sobre a parte, deve ter origem no ato originário deste todo: o contrato.

<sup>338</sup> No caso, uma frente a todas as demais.

prática. Neste momento, onde não mais pode existir a intenção de lutar, dada a necessidade humana de buscar preservar-se, a paz ocorrerá não como uma ordem específica, mas como consequência de qualquer ordem que possa ser chamada de estado civil, seja ela uma monarquia absolutista, ou uma república tiranizada.

Negar a guerra, dentro do sistema hobbesiano, é afirmar a paz e vice-versa, pois negar a guerra é negar a consequência necessária da igualdade e afirmar a paz é afirmar a consequência necessária da desigualdade. Como não pode haver nada que não seja ou diferente ou igual, como não pode haver uma ordem onde prevaleça um estado que não seja o de igualdade ou o de desigualdade no quesito relevante – no caso, a capacidade de ameaçar a vida –, é possível definir paz como ausência de guerra e guerra com ausência de paz. Para sermos mais precisos, deveríamos dizer que a guerra só é possível quando há ausência de estado que propicia a paz e a paz só é possível quando há a ausência do estado que propicie a guerra. Desta forma, poderíamos usar a ausência de uma característica necessária ao estado natural para definir a paz, como é o caso quando Hobbes afirma que a paz é o tempo onde não há disposição para lutar. Do mesmo modo poderíamos inverter a situação, definindo a guerra como o momento onde não há relação de soberania instaurada entre as partes, e o tempo restante como guerra.

Ao distinguir entre estes dois estados, o natural e o civil, Hobbes estabelece o que julga ser a condição inicial, o ponto de partida, e o que crê ser o estado desejável das coisas, não segundo sua opinião própria, mas segundo a natureza humana tal qual Deus a criou. O percurso hipotético percorrido pela humanidade na obra política hobbesiana, saindo do estado natural e chegando ao estado civil, estabelece as bases da legitimidade do poder político tendo como ponto de partida os indivíduos típicos do contexto de nosso autor, mostrando as forças que mantêm tal poder, permitindo uma aterrorizante dedução do declínio da instituição que, segundo a visão de Hobbes da sua sociedade, seria o fator possibilitador da união necessária à existência da própria sociedade.

Se a visão de Hobbes deve ser pensada e interpretada à luz de seu contexto, sem dúvida um fator que deve ser levado em conta para explorar seu pensamento são as influências do cristianismo neste. As interpretações dos artigos da fé cristã no pensamento de nosso autor sempre foram motivo de grande polêmica, tanto para seus contemporâneos quanto para intérpretes posteriores. Como dissemos, acreditamos que Hobbes não era ateu, o que não significa que ele não tivesse opiniões e interpretações que fossem muito mais pautados por suas reflexões filosóficas do que por sua filiação religiosa.

Porém, além desta influência cristã, por assim dizer, no nível da super-estrutura, certamente esbarramos em uma outra mais implícita, a de um Hobbes muito mais de cultura cristã do que propriamente alguém inscrito em alguma das linhagens interpretativas protestantes. Seu pensamento não só toma como ponto de partida um Deus criador como é marcado pela unidade ao longo de toda sua trajetória, o que interpretamos como oriundo deste pressuposto inicial. Esta idéia é reforçada pela comparação que tecemos do movimento da obra política hobbesiana<sup>339</sup> com mitos de origem cristão contidos na Bíblia. No caso, os mitos do “Jardim do Éden” e da “Torre de Babel” seriam explicações oferecidas para justificar a condição da humanidade testemunhada por seus próprios autores, remetendo à pluralidade dos juízos morais e dos significados, ambas questões tomadas como típicas da condição humana na terra. Já a teoria política hobbesiana seria uma dedução da condição natural feita a partir da suspensão hipotética do que o autor entendia como sendo artificial em relação aos homens.

Resumidamente, poderíamos afirmar que tanto Hobbes quanto os dois mitos caracterizam estas duas questões como sendo típicas da condição humana na terra, ou seja, naturais, assim como caracterizam a unidade dos juízos morais e dos significados, como sendo uma condição desejável, seja ela representada como paraíso, seja ela representada como realização plena da natureza humana. A partir desta semelhança, vemos o pensamento de Hobbes como sendo fortemente marcado por uma leitura de mundo cristã, a qual vê na política, na religião, na teologia, na física e na biologia diversas perspectivas de um mesmo mundo, que se encontra contido na determinação de seu ato originário, carregando consigo as marcas de uma intenção criadora a qual é entendida à luz de princípios que nos parecem fortemente cristãos.

---

<sup>339</sup> Nos referimos ao percurso hipotético percorrido pela humanidade na obra política hobbesiana, conforme descrito na página anterior.

## Bibliografia

BERNARDES, J. *Hobbes & a liberdade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

BIBLIA, Gênesis. Português. *Bíblia Sagrada*. Tradução: CNBB. São Paulo: Editora Paulos, 2001. Cap. 1,2,3 e 11.

BOBBIO, Norberto. *Teoria Geral da Política: A Filosofia e as Lições dos Clássicos*. Rio de Janeiro: Campus 2000.

BOBBIO, Norberto. *Hobbes*. 9 ed. Rio de Janeiro. Editora Campos, 2001.

BOBBIO, Norberto. *O Problema da Guerra e as Vias da Paz*. São Paulo: UNESP, 2003.

BURCKHARDT, Jacob. *The Civilization of Renaissance in Italy*. 3 ed. New York: Phaidon, 2006

DUMONT, Louis. *Homo Aequalis*. Bauru: EDUSC, 2000.

DUMONT, Louis. *O Individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000. p. 97-101

FRANÇA, Júnia Lessa. Et al. *Manual para Normalização de Publicações Técnico-Científicas*. 3 ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1996.

GREENLEAF, W. H. *Hobbes: o problema da interpretação*. In QUIRINO, C.G. e SADEK, M.T. (Orgs) *Pensamento Político Clássico: Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau*. São Paulo: Martins Fontes, 2003

HOBBS, Thomas. *Elementos do Direito Natural e Político*. Porto: Resjuridica, s/d

HOBBS, Thomas. *Do Cidadão*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HOBBS, Thomas. *Leviatã: ou Matéria forma e poder de uma república eclesiástica e civil*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

KERSTING, Wolfgang. *Filosofia científica da paz e fundação do estado*. in *Filósofos do século XVII*. Org Lothar Kreimendahl. Rio Grande do Sul Editora Unisinos, 2003.

LESSA, Renato. That deadly pyhrronic poison: a tradição cética e seu legado para a teoria política moderna. *Antropolítica*, Niterói, Número 1, volume 1, p. 115-25, jan/jun, 1995.

LIMONGI, Maria Isabela. *Hobbes*. Coleção passo a passo -3. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor, 2002.

MACPHERSON, C. B. *A Teoria Política do Individualismo Possessivo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

NETO, Guilherme. *Hobbes e o movimento da luz n breve tratado*. *Scientie studia*, São Paulo, volume 4, número 2, p.251-305. 2006.

OSTRENSKY, Eunice. *As Revoluções do Poder*. São Paulo: Alameda, 2006.

POGREBINSCHI, T. *O Problema da Obediência em Thomas Hobbes*. Bauru: EDUSC, 2003.

POLANYI, Karl. *A Grande Transformação*. Rio de Janeiro: Campos, 2000.

POLIN, R. *O indivíduo e o Estado*. In QUIRINO, C.G. e SADEK, M.T. (Orgs) *Pensamento Político Clássico: Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. *O mecanismo social no Estado Civil*. In QUIRINO, C.G. e SADEK, M.T. (Orgs) *Pensamento Político Clássico: Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

RIBEIRO, R. J. *Medo e esperança em Hobbes*. In *A crise do estado nação*. Org Adauto Novaes. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2003.

TONNIES, F. *Thomas Hobbes; vida e doutrina*. Stutgard-Bad, Canstantt, 1971.

TRAVOR-ROPER, Hugh. *A Crise do Século XVII: religião, a reforma e mudança social*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.

TUCK, R. *Hobbes*. São Paulo: Edições Loyola, 2001. Col. Mestres do Pensar.

\_\_\_\_\_. *Natural Rights Theories*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

SKINNER, Q. *As fundações do pensamento político*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

\_\_\_\_\_. *Razão e Retórica na Filosofia de Hobbes*. São Paulo: Unesp/Cambridge University Press, 1999.

STRAUSS, Leo. *O estado e a religião*. In QUIRINO, C.G. e SADEK, M.T. (Orgs) *Pensamento Político Clássico: Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

WOLIN, Sheldon. *Política y perspectiva: Continuidad y cambio em el pensamiento político occidental*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1960.