

O PARADIGMA DA ARTIFICIALIDADE E O CARÁTER LAICO DO ESTADO EM HOBBS

THE PARADIGM OF ARTIFICIALITY AND THE LAY CHARACTER OF THE STATE IN HOBBS

*Ligia Pavan Baptista*¹

Resumo: A questão da origem do poder político, na visão do filósofo contratualista inglês Thomas Hobbes, estabelece que o mesmo não está fundado nem vontade divina, nem na natureza, mas criado por um ato deliberado da vontade humana. Sendo criado por meio de um contrato, ou seja, uma transferência do direito natural à liberdade e à igualdade a um representante comum, o Estado, também chamado de Leviatã, é definido pelo autor como um Deus mortal. O objetivo do presente artigo é analisar de que maneira a concepção moderna do Estado, caracterizado a partir do século XVII, está fundada tanto em seu caráter laico, quanto artificial.

Palavras-chave: Hobbes. Estado. Contrato. Deus.

Abstract: According to the contractualist British philosopher Thomas Hobbes, the origin of political power is not based on a divine will neither in nature itself, but rather created by human's will. As a result of a contract, that means, the transference of men's natural right of liberty and equality to a common representative, the State, also called Leviatã, is defined by the author as a mortal God. This paper aims at analyzing to what extent the modern conception of the State, as it has been defined since the XVII Century, is based in both, its secular and artificial nature.

Keywords: Hobbes. State. Contract. God.

Como enfatiza Bobbio, o pensamento político moderno se funda na premissa da laicidade do Estado, e esta, como exposta na teoria do autor contratualista inglês Thomas Hobbes (1588-1679) reside na ideia de que o mesmo, até então, um sinônimo de sociedade civil, em oposição ao conceito de estado de natureza, é um produto da arte humana, ou seja, um artefato. O mesmo ponto de partida hobbesiano será utilizado, posteriormente por Locke e Rousseau (BOBBIO, 1991).

A investigação sobre o Estado em Hobbes fundamenta-se em certos pressupostos, tidos por evidentes, que, tal como nos teoremas da geometria euclidiana, na qual o autor explicitamente se inspira, dispensariam um processo lógico/demonstrativo.² A maneira

¹ Professora Doutora de Ética e Filosofia Política – Universidade de Brasília. E-mail: ligia.pavanbaptista@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-3184-823X>.

² O termo utilizado por Hobbes no *Do Cidadão* para definir o Estado é “cidade”, e no *Leviatã*, “Commonwealth”. Nas duas obras citadas, a autor ainda utiliza, como sinônimo de Estado, as expressões

segundo a qual Hobbes concebe o Estado, inspirado nas teorias mecanicistas, inaugura um estilo de análise política de cunho científico, dentro de uma perspectiva de clareza e precisão matemáticas, até então, não aplicadas à filosofia moral.

A família, antes unidade adequada de análise política, cede lugar ao indivíduo; o cerne da análise, antes *ex parte principis*, torna-se, então, *ex parte populis*, não mais partindo do ponto de vista do governante e seu interesse na conservação do poder, mas da liberdade dos governados. Em decorrência, a questão da legitimidade política sofre a alteração significativa de não mais encontrar-se fundamentada no exercício do poder, mas sim vinculada, de forma intrínseca, à questão da suposta origem do Estado, especificamente o cerne da presente análise.

Na introdução do *Leviatã*, Hobbes apresenta o Estado como um homem artificial, de maior estatura e força que o homem natural, este a mais perfeita obra da natureza, ou a obra-prima do Artífice divino. A razão humana, não uma faculdade inata, mas adquirida, foi capaz de, pela imitação do real, superar o próprio objeto imitado: o homem. Este, mesmo sendo a mais excelente das criações divinas - e cabe lembrar que a função de Deus na teoria hobbesiana se restringe ao ato único da criação *ex nihilo* - é inapto quanto à capacidade de manter-se por suas próprias forças na existência, assim que por Ele é abandonado à sua própria sorte. Sendo o homem, obra de arte divina, inferior ao Leviatã, produto da arte humana, não só os poderes humanos estariam equiparados aos de Deus na capacidade de criar, mas chegariam mesmo a superá-los, na medida em que aprimoram o produto final de Sua criação: ele próprio. O Leviatã, ou seja, o Estado, seria então a mais perfeita dentre as obras humanas.

Se pudéssemos ainda apresentar o engenho humano, tal como é visto na óptica cartesiana, como algo que nos fora incutido por Deus no ato da criação, caberia afirmar que haveria, ainda que indiretamente, alguma forma de participação divina na origem do Estado. Desse modo, Hobbes incorreria na mesma armadilha dos naturalistas Filmer e Bodin, que, propondo uma fonte natural ao poder político com base na hierarquia encontrada na família, primeira sociedade natural, julgavam tê-lo subtraído do domínio do divino. Sendo, todavia, a natureza obra divina, as fontes do poder político propostas

“sociedade civil”, “governo civil”, “sociedade política”, “pessoa civil” e “pessoa artificial”, em oposição a “estado de natureza”, termo utilizado no *Do Cidadão*, ou “condição natural da humanidade”, termo empregado no *Leviatã*. Caberia ainda ressaltar que o termo inglês “civil”, significa, no século XVII, político ou social. É somente a partir do século passado, sobretudo em sua acepção hegeliana, que o termo passa a se aproximar de sua conotação atual, significando as relações entre indivíduos, grupos ou classes sociais independentes do Estado.

por ambas as linhas, seja natural, seja divina, se encontrariam, em última instância, na mesma esfera, ainda que as teorias naturalistas tenham marcado, dentro da linha histórica do pensamento político, um primeiro momento de ruptura definitiva em relação às teorias que propunham o direito divino dos reis.

O Estado/artefato de um lado produto das paixões medo e esperança e, de outro, produto da razão enquanto cálculo é, de forma inequívoca, obra exclusivamente humana. Para descartar a possibilidade de Deus ter dotado o homem de razão no momento mesmo de sua criação e desvincular ainda mais o Estado de qualquer vestígio divino, Hobbes dirá que a criança não nasce dotada de raciocínio e que se torna apta a exercê-lo somente na medida em que faz uso correto da linguagem. “[...] a razão não nasce conosco como a sensação e a memória, nem é adquirida apenas pela experiência, como a prudência, mas obtida com esforço” (HOBBS, 1988, p. 30). A criança quando nasce não é dotada de razão alguma.

A criança chega a ser até mesmo equiparada aos loucos que, por não serem efetivamente dotados de razão, não poderiam nem mesmo ser considerados infratores da lei de natureza (HOBBS, 1991, p.44). As crianças não são dotadas de razão até que atinjam o domínio pleno do uso da linguagem, todavia são denominados seres racionais, devido ao fato de nascerem com a possibilidade de tornarem-se seres racionais no devido tempo (HOBBS, 1988, p.30). Nesse aspecto, os loucos (no original *fool*) não são aqueles que chegaram a ter razão algum dia e por certas circunstâncias a perderam (*mad*) mas aqueles que nunca a tiveram, diferenciando-se da criança pelo fato de não serem dotados da possibilidade de um dia a adquirirem. Consequentemente, Deus não dotou o homem da aptidão necessária para erigir o grande Leviatã para sua própria defesa e proteção, no momento em que o criou. Ainda assim, foi Deus quem, no ato da criação, designou o homem a possuir, em determinado período de sua existência, a faculdade e o poder necessários à criação do Estado. O determinismo hobbesiano é taxativo: tudo o que deve ocorrer no mundo foi, por Deus, pré-estabelecido no momento da criação. Não haveria espaço algum para a obra do acaso manifestar-se.³ O homem nasce inapto ao raciocínio por não ser apto à linguagem, porém, nasce com a capacidade de adquiri-lo, na medida em que atinja idade suficiente para o domínio pleno do uso desta.

³ A noção de causalidade em Hobbes é central em sua teoria. Deus criou o mundo e é a causa primeira de todas as coisas. Tudo o que existe no mundo foi por Ele predeterminado. Não existe nada no mundo sem ter uma causa. Ciência é o conhecimento das causas.

A razão, que difere da sensação e da memória por não ser como elas, faculdades inatas ao indivíduo, difere da mesma maneira da prudência, que é adquirida somente através da experiência e é faculdade também presente nos animais. A razão é cálculo de nomes que por conexões ordenadas pelo método, através do esforço do homem, formam silogismos e é esse o processo do conhecimento “e é a isto que os homens chamam ciência” (HOBBS, 1988, p.30).

A teorização sobre a política em Hobbes será permeada pela relação interdependente entre razão e linguagem, faculdades exclusivas da espécie humana, das quais depende a construção do Estado. Por esse motivo a linguagem é vista como a mais útil de todas as invenções, “[...] sem o que não haveria entre os homens nem Estado, nem sociedade, nem contrato, nem paz, tal como não existem entre os leões, os ursos e os lobos” (HOBBS, 1988, p. 20).

A categoria da razão, como faculdade adquirida através do esforço humano é essencial ao processo que Hobbes pretende desenvolver sobre a laicização da política. A tentativa de minimizar o papel de Deus nesse processo prossegue com a questão da lei de natureza que se confunde com a própria razão. Ao tema Hobbes dedica um espaço considerável de seus tratados políticos. No *Do Cidadão* Hobbes afirma que a lei de natureza, ou os ditames da razão, provêm de Deus, único que numa situação pré-política teria a necessária autoridade para promulgá-la. “A mesma lei que é natural e moral também é merecidamente chamada divina: tanto porque a razão, que é a lei de natureza, foi outorgada por Deus a cada homem como regra de suas ações” (HOBBS, 1991, p. 85).

No *Leviatã*, num primeiro momento, o autor irá questionar a possibilidade da lei de natureza ou lei de razão, ser ou não divina. Para ser de maneira apropriada denominada lei, é preciso que haja alguém, dotado de poder suficiente para promulgá-la: toda lei supõe necessariamente uma autoridade. Sendo a condição natural da espécie humana caracterizada pela igualdade, ou seja, pela ausência completa de qualquer forma de poder estável entre os homens, não haveria, dentre eles, alguém que pudesse ser considerado possuidor de qualquer espécie de privilégio especial, que o tornasse apto a promulgar as leis, e assim sendo, não restaria, portanto, outra alternativa para que a lei natural fosse denominada lei, que esta tivesse sido promulgada por Deus sendo, portanto, divina. De outro modo, seriam mais apropriadamente denominadas ditames da razão, regras gerais, preceitos ou teoremas, diretrizes que o bom senso indica como meios adequados ao alcance da paz.

A estes ditames da razão os homens costumam dar o nome de leis, mas impropriamente. [...] lei, em sentido próprio, é a palavra daquele que tem direito de mando sobre outros. No entanto, se considerarmos os mesmos teoremas como transmitidos pela palavra de Deus, que tem direito de mando sobre todas as coisas, nesse caso serão propriamente chamados leis. (HOBBS, 1988, p. 95).

Num segundo momento, referindo-se a essa mesma passagem, Hobbes esclarece de maneira mais detalhada a questão. Além da autoridade, a lei impõe outra exigência lógica: punições estabelecidas para aquele que a infringe. Nesse sentido, leis de natureza e leis civis se tornam indissociáveis, na medida em que se tornam definitivamente civis, e só a partir de então a utilização do termo será apropriado:

Só depois de instituído o Estado elas efetivamente se tornam leis, nunca antes, pois passam então a ser ordens do Estado, portanto também leis civis, pois é o poder soberano que obriga os homens a obedecer-lhes. Porque para declarar, nas dissensões entre particulares, o que é equidade, o que é justiça e o que é virtude moral, e torná-las obrigatórias, são necessárias as ordenações do poder soberano, e punições estabelecidas para quem as infringir, ordenações essas que, portanto, fazem parte da lei civil. (HOBBS, 1988, p. 162).

O argumento prossegue, na mesma linha, nos dois tratados. (HOBBS, 1988, Cap. XIV e XV e 1991 Cap. II, III, IV). Hobbes afirma que tudo o que ele próprio ou qualquer outro filósofo moral escreveu, mesmo que verdadeiro, não poderia ser chamado de lei, pois, lei é uma ordem "... dada por quem se dirige a alguém já anteriormente obrigado a obedecer", ou seja, por alguém que detenha autoridade para tal (HOBBS, 1988, p.161). O Estado, enquanto autoridade única e suprema, será o único legislador possível. O soberano, seja uma só pessoa ou uma assembleia, representante da pessoa do Estado, será aquele que deterá o poder de fazer e revogar a lei (HOBBS, 1988, p. 162). Sendo assim, ainda que nos próprios termos do autor, a lei de natureza seja indubitavelmente divina, enquanto mandamento de Deus, ela estará, a partir da criação do Estado, embutida na lei civil de todos os povos e é a lei civil, enquanto lei positiva humana, que deverá prevalecer no Estado, enquanto manifestação da vontade e do poder temporal do soberano.

Segundo Hobbes, um dos perigos de dissolução do Estado reside justamente no fato de dois poderes coexistem, o que significaria dois senhores tentando impor leis divergentes a súditos comuns. (HOBBS, 1988, p.196).

Ora, se houver apenas um reino, ou o civil, que é o poder do Estado, tem de estar subordinado ao espiritual, e então não há nenhuma soberania exceto a espiritual; ou o espiritual tem de estar subordinado ao temporal e então não existe outra supremacia senão a temporal. (HOBBS, 1988, p. 196).

Por essa razão, cabe ao Estado, a ordenação do culto religioso oficial, como meio de prevenir conflitos de ordem interna que enfraqueceriam o poder do soberano. A justificativa apresentada por Hobbes, para enfatizar a afirmação de que o Estado deve até mesmo proibir a multiplicidade de cultos religiosos, assunto que deveria ser de exclusivo domínio privado, apoia-se na metáfora do corpo político. Dirá ele que, sendo o Estado uma só pessoa deverá, portanto, seguir um só culto.

Não quer isso dizer que o poder do soberano deverá prevalecer sobre o poder divino. Uma vez estabelecido pelo Estado o culto oficial, os dois poderes estarão equiparados. Cada um deles agirá sobre um domínio distinto, um temporal outro espiritual e, por essa razão, a qualidade suprema da autoridade de cada um deles, em suas respectivas alçadas, não se encontra ameaçada.

Todavia, a participação de Deus na teorização política de Hobbes não é totalmente descartada. Hobbes mantém, em toda sua teoria, Deus como causa primeira. Desse modo, toda e qualquer vontade humana derivaria da vontade divina, pois assim foi por Ele determinado no ato da criação. O artefato estaria então destinado a ser, em última instância, obra da vontade divina? O impasse será resolvido pelo autor através de um intrincado mecanismo que coloca a necessidade ou a vontade divina como compatíveis com a liberdade natural do homem. Assim como as águas descem pelo riacho, as ações humanas derivam da liberdade da vontade de cada homem e esta derivaria da vontade divina, por ser Deus a primeira causa. A vontade humana será, portanto, simultaneamente, livre e necessária. A necessidade, no caso, tanto do homem, quanto da água que corre no riacho, não contraria a liberdade.

[...] as ações que os homens voluntariamente praticam, dado que derivam de sua vontade, derivam da liberdade; ao mesmo tempo que, dado que os atos da vontade de todo homem, assim como todo desejo e inclinação, derivam de alguma causa, e essa de uma outra causa, numa cadeia contínua (cujo primeiro elo está na mão de Deus, a primeira de todas as causas), elas derivam também da necessidade. [...] Porque embora os homens possam fazer muitas coisas que Deus não ordenou, e das quais portanto não é autor, não lhes é possível ter paixão ou apetite por nada de cujo apetite a vontade de Deus não seja a causa. (HOBBS, 1988, p. 130).

Ainda que a vontade divina tenha determinado a vontade humana, a proposta hobbesiana de uma teorização sobre a política, estritamente traçada sobre um alicerce de racionalidade pura, de certeza geométrica, enfim de uma ciência precisa, tem sua viabilidade, ou condição de realização, no próprio fato de ser o Estado um artefato. Por esse prisma, a noção de artefato surge aqui como um dos paradigmas centrais e mais expressivos da teoria política do autor, além de constituir um ponto-chave dentro de sua teoria do conhecimento.

A moral e a política são objetos da ciência por que suas verdades podem ser demonstráveis através de conexões claras e evidentes desde seus princípios básicos como afirma Norberto Bobbio:

Numa passagem do *De homine*, Hobbes distingue entre as ciências demonstráveis *a priori*, ou seja, de modo rigoroso, e as não demonstráveis. Demonstráveis são aquelas cujos objetos são criados pelo arbítrio do homem. Ora, a geometria é demonstrável porque ‘nós mesmos criamos as figuras’, ao passo que a física não é demonstrável, ‘já que as causas das coisas naturais não estão em nosso poder, mas sim na vontade divina’. Como a geometria, também são demonstráveis a ética e a política, ‘na medida em que os princípios graças aos quais se conhece o que são o justo e o equânime e, ao inverso, o injusto e o iníquo, ou seja, as causas da justiça, e precisamente as leis e os pactos, foram feitos por nós’. (BOBBIO, 1991, p. 31).

Dáí podemos inferir que qualquer que seja o objeto de estudo, só será passível de conhecimento, no sentido estrito do termo, ou seja, no sentido de ser demonstrável, se for produto da criação humana.

O artefato, enquanto obra humana, configura o único objeto passível de ser alcançado, de maneira precisa, pelo limite de nosso conhecimento, pelo próprio fato de ser artefato ou produto do engenho humano. Em última instância, só é possível conhecer de modo preciso, o que é artefato, sendo este a própria marca do limite de nosso conhecimento.

O artefato distingue-se não só do corpo natural, objeto de estudo da filosofia natural, mas igualmente do sobrenatural, objeto de estudo da teologia. Conhecer para Hobbes é conhecer pela causa, “[...] pois tudo se compreende melhor através de suas causas constitutivas” (HOBBS, 1991, p.15). Consequentemente, nada pode ser afirmado a respeito do sobrenatural ou mesmo da própria existência de Deus, por não termos acesso ao conhecimento de suas causas. Portanto, por não se incluírem entre as obras criadas pelo homem, ou seja, por não serem artefatos, estes assuntos não devem fazer parte dos

objetos de estudo abordados pela especulação filosófica, constituindo-se, pois, assunto de fé e não de razão. Desvinculando fé e razão, Hobbes estabelece o artefato como condição imprescindível ao próprio exercício do conhecimento científico, no sentido estrito. O que, mais uma vez, só se torna logicamente coerente se a razão não constar entre as faculdades inatas do homem. É somente a partir de então, que a filosofia política, ou ciência política (no original *civil science*), passa a ser entendida como uma área do saber independente no interior da própria obra hobbesiana, onde se distingue da filosofia do corpo ou física e da filosofia do homem, posteriormente chamada psicologia⁴.

Se Hobbes descarta da esfera filosófica o estudo da teologia, o mesmo não ocorre com a investigação do corpo natural. Ainda que o objeto mais apropriado à especulação filosófica seja o artefato ou a criação humana centrada na teoria do Estado, por conhecermos sua causa, a vontade humana, mais do que quaisquer outros objetos de estudo da área da filosofia natural, impossibilitados que somos de alcançarmos o conhecimento de sua causa, a vontade divina, tal conhecimento é possível e foi o cerne da atenção de Hobbes até que se voltasse para o estudo da política. O conhecimento do corpo natural não deixa de ser viável e enquadra-se na tábua dos conhecimentos científicos pois, mesmo que desconheçamos suas causas, podemos partir de premissas indubitáveis e evidentes como alicerces da cadeia do conhecimento, que tornem possível a demonstração de suas certezas. Mais uma vez Bobbio esclarece:

Precisamente com base na consideração do Estado como autônoma, ele divide todo o campo da filosofia em duas partes, que chamou de filosofia natural e filosofia civil; a primeira tem por objeto ‘o que é obra da natureza’, enquanto a segunda trata do que ‘é constituído pela vontade humana através de convenções e pactos entre os homens’ e ‘é chamado Estado’. (BOBBIO, 1991, p.32).

Tese complementada por Leo Strauss, que afirma ser a classificação das ciências em Hobbes baseada na classificação do que existe em natural e artificial (STRAUSS, 1961, p.7)

A artificialidade, acima de tudo, se mostra como condição necessária e única ao exercício, ainda que não da ciência como um todo, ao menos, da ciência política. O contrato, como condição necessária e única à legitimidade do poder político enquanto obra artificial, derivada da vontade humana, é o ponto de partida para o projeto hobbesiano do Estado. Nos termos de Hobbes, é pelo fato de ser artefato, tanto quanto os

⁴ O tema é tratado no capítulo IX do *Leviatã*.

elementos da geometria, que a ciência do Estado se torna realizável. A possibilidade de sua realização deriva de reconhecermos o Estado, tanto quanto os elementos da geometria, como produtos de nossa criação.

O artefato, classificando a ciência ou o exercício do conhecimento em duas esferas distintas, pode ainda ser visto como um vínculo entre a filosofia natural e a filosofia política, âmbitos geralmente considerados distintos no conjunto da obra de Hobbes. A polêmica questão do papel da teologia na obra de Hobbes ou da controvérsia a respeito de sua classificação como jusnaturalista ou não parecem superadas, hoje em dia, pelas interpretações mais recentes da obra do autor, que tratam da relação entre sua filosofia natural e sua filosofia política. O tema permanece em aberto e divide a opinião dos pesquisadores. Por um lado, a tese de Strauss defende a independência da filosofia política hobbesiana sobre sua filosofia natural com base no caráter empírico da primeira:

A filosofia política é independente da ciência natural porque seus princípios não são emprestados da ciência natural, na verdade não são emprestados de ciência alguma, mas fornecidos pela experiência que cada um tem de si próprio, ou, de modo mais preciso, são descobertos pelos esforços de autoconhecimento e auto-exame de cada um. Como resultado, a evidência na filosofia política é totalmente diferente da evidência na ciência natural. (STRAUSS, 1961, p.6-7).

Os defensores dessa tese têm como argumento principal, a passagem em *Do Cidadão*, na qual Hobbes expõe os motivos que o levaram a interromper seu projeto original, voltado para a investigação de caráter teórico sobre a filosofia natural, e o conduziram ao estudo da política, o qual, embora tenha sido muito inferior em matéria de quantidade em relação aos estudos dedicados à primeira, foi sem dúvida a área que lhe proporcionou o reconhecimento que ainda hoje detém. Nessa mesma passagem Hobbes afirma a distinção de princípios entre as duas áreas, motivo pelo qual, pôde antecipar o estudo do governo civil em vista da desordem pública que prenunciava o advento de uma guerra próxima.

Assim sucede que aquilo que era último na ordem (o estudo do governo civil e dos deveres dos súditos) veio a lume primeiro no tempo, e isso porque vi que esta parte, fundada em seus próprios princípios suficientemente conhecidos pela experiência, não precisaria das partes anteriores. (HOBBS, 1991, p. 20-21).⁵

⁵ A passagem é importante por estabelecer a independência da filosofia política de Hobbes em relação à sua filosofia natural. É possível relacionar as duas áreas do conhecimento, como mostra a interpretação

No entanto, Perez Zagorin chama a atenção para o fato de que é cada vez mais difícil, no estágio atual das interpretações sobre a obra de Hobbes, sustentar a independência de seus estudos políticos em relação à sua filosofia natural. A linha francesa contemporânea de interpretação da obra de Hobbes tem privilegiado o tema da filosofia natural, numa tendência crescente de pesquisa, que por muito tempo esteve à sombra da teoria política do autor.

É, todavia, consenso entre os pesquisadores da obra de Hobbes, e em várias passagens afirmado pelo próprio autor, que a busca pelos motivos que poderiam conduzir um povo como o da Inglaterra de então a cair nas desgraças de uma guerra civil, o fez debruçar-se sobre o estudo dos direitos e deveres de súditos e soberanos a fim de que, de modo pragmático pudesse, de alguma forma, contribuir para a recuperação e a manutenção da paz no interior do Estado, assegurando sua defesa comum. Objetivos esses que, se por um lado, tinham em vista em particular o bem estar do povo inglês, por outro, teriam um caráter universal por serem objetivos de todo Estado instituído.

Numa tentativa de recuperar a antiga ordem do Estado, desestruturado pelas desordens públicas que culminariam com a Guerra Civil Inglesa, Hobbes interrompe suas investigações, eminentemente teóricas, sobre a filosofia natural, e se volta para o estudo das causas dos conflitos e das guerras entre os homens, assim como dos meios necessários para evitá-los. O autor, reconhecidamente um dos maiores expoentes de sua época na área de filosofia natural, é induzido pelos fatos históricos que presencia à investigação de caráter pragmático, com a esperança de contribuir de alguma forma para a recuperação e a manutenção da paz no Estado⁶.

A consciência, por parte de Hobbes, da turbulenta e caótica situação política inglesa é exposta de modo enfático pelo autor, logo nas primeiras linhas do *Behemoth*:

Se houvesse no tempo, como há no espaço, graus de alto e baixo, eu fortemente creio, que o mais alto tempo foi aquele que transcorreu entre os anos de 1640 e 1660. Nesse período, se alguém pudesse ter olhado o mundo de cima, como da montanha do Diabo, e observado as ações dos homens, sobretudo na Inglaterra, poderia ter tido um panorama de toda sorte de injustiça, de toda sorte de insensatez, que o mundo poderia

contemporânea da teoria hobbesiana, porém essa relação não é imprescindível para a compreensão da filosofia política proposta pelo autor.

⁶ Apesar dos estudos de Hobbes na área das ciências naturais serem reconhecidos, sua reputação em relação à religião, sua teoria política e conflitos pessoais, são as possíveis razões apontadas por Zagorin e Aubrey, que impediram o convite para que se tornasse membro da recém fundada Royal Society. (ZAGORIN, 1990). (AUBREY, 1962).

oferecer, e como eles foram produzidos pela hipocrisia e autoestima, a primeira, dupla iniquidade, a segunda, dupla insensatez. (HOBBS, 1966, p.165).

A sétima e última causa, apresentada por Hobbes no *Behemoth*, como gerador do corrompimento de um povo, seria sua própria ignorância em relação a seus direitos e deveres, em relação à necessidade do Estado e, sobretudo, em relação à sua origem consensual. É sobretudo a ignorância que Hobbes tenta combater através de sua investigação sobre o governo civil.

Finalmente, o povo em geral é tão ignorante de seus deveres, e talvez nem mesmo um indivíduo entre dez mil, saiba o direito que todo homem tem de comandar a si próprio, e qual a necessidade do Rei ou da 'Commonwealth' [...]. Pensam que Rei é tão somente o mais alto título honorífico, dos quais cavalheiro, guerreiro, barão, conde, duque, seriam somente degraus para atingir o posto máximo. (HOBBS, 1966, p.168-169).

As doenças do corpo político, semelhantes às do corpo humano, necessitariam de um estudo antecipado de suas causas, seja como forma de prevenção, seja como terapia em relação ao mal já disseminado, numa tentativa de evitar o fim de ambos, seja a guerra civil, seja sua equivalente no caso do homem natural, a morte.

A filosofia ou ciência política surge então, como objeto de estudo independente que, tendo por base o raciocínio tão preciso quanto os teoremas da geometria euclidiana, poria fim às inúmeras controvérsias até então produzidas em torno das questões morais, o que, conseqüentemente, traria a harmonia e a paz.

Voltando à nossa questão central, poderíamos tentar enumerar, a partir das questões até aqui levantadas, algumas das principais especificidades do artefato na teoria política de Hobbes. A primeira característica do artefato seria sua desvinculação de qualquer indício da presença divina de forma direta no processo de sua elaboração, ainda que Deus seja a causa da vontade humana. A segunda, reside no fato de ser ele condição imprescindível ao exercício da investigação na área da ciência política, tal como Hobbes a entendia. Em terceiro lugar, ele aparece como o elemento-chave na classificação das áreas do saber e, possivelmente, um elo entre a filosofia natural e a filosofia política. E, finalmente, ser condição imprescindível à paz no interior do Estado instituído, na medida em que é o artefato do Estado o mantenedor da ordem pública.

Entretanto, não seria somente o Estado um produto artificial na visão hobbesiana. Hobbes entende a artificialidade à justiça e à propriedade que por ela seria definida e legitimada. Partindo do princípio de que não há juízos de valor em homens isolados que não vivam em sociedade, o autor estabelece que onde não há poder comum não há lei, nem portanto noções de justo e injusto, nem reconhecimento da condição de proprietário, que só pode surgir em decorrência da lei e dos juízos de valor estabelecidos por ela, uma vez instituído o Estado. Como consequência, onde não há Estado, todos os homens têm direito a todas as coisas e, portanto, nada pode ser injusto se considerarmos que a noção de justiça em si depende da noção de propriedade. De modo que a natureza da justiça consiste no cumprimento dos pactos válidos, e a validade dos pactos só tem início com a instituição de um poder civil suficientemente forte para obrigar os homens a cumpri-los, e só então pode-se falar em propriedade. Não havendo noções de justiça e injustiça, bem e mau, não haverá distinção entre ‘meu’ e ‘seu’” (HOBBS, 1988, p. 76-77)⁷.

Ainda segundo o autor, o mesmo pode ser deduzido a partir da definição de justiça nas Escolas:

[...] justiça é a vontade constante de dar a cada um o que é seu. Portanto, onde não há o seu, isto é, não há propriedade, não pode haver injustiça. E onde não foi estabelecido um poder coercitivo, isto é onde não há Estado, não há propriedade, pois todos os homens têm direito a todas as coisas. Portanto, onde não há Estado, nada pode ser injusto. De modo que a natureza da justiça consiste no cumprimento dos pactos válidos, mas a validade dos pactos só começa com a instituição de um poder civil suficiente para obrigar os homens a cumpri-los, e é também só aí que começa a haver propriedade. (HOBBS, 1988, p. 86).

A preservação da propriedade, aqui no sentido estrito de bens, depois da preservação da vida, será vista como a causa principal que induz os homens a instituírem um poder político. A finalidade do poder político exposta nos termos “[...] assegurar a paz e a defesa comum”, tem, em última instância, na preservação da propriedade seu fim último (HOBBS, 1988, p. 106) O Estado, através de suas leis, visa cristalizar, assegurar e prover legitimidade de direito à propriedade que, sendo pelo direito natural comum a

⁷ Cabe lembrar que Locke inclui a propriedade como parte de um direito natural mais amplo que seria o da preservação. O direito à propriedade pré-política deriva diretamente da lei de razão que lhe outorga reconhecimento, e adquire legitimidade através do trabalho, que, mais do que isso, permite ao homem preservar-se, na medida em que de nada valeria Deus ter fornecido a toda humanidade, a terra, os frutos e os animais inferiores se este não pudesse deles se servir. Além disso o termo “propriedade” em Locke, não significa somente “bens”, mas, em sua concepção geral, também engloba a vida e a liberdade. (LOCKE, 1978)

todos, só permaneceria em poder de um só indivíduo enquanto este fosse capaz de preservá-la. A finalidade do poder político, em última análise, consistiria tão somente na elaboração de um direito positivo privado enquanto única forma eficaz de garantir a propriedade de forma concreta e definitiva, visto que, as leis de natureza, tendo sido ou não transmitidas pela palavra de Deus, malograriam em sua finalidade última: a preservação da vida e da propriedade. Sendo as noções de justiça, direito e propriedade decorrentes do poder político, o significado das noções de usurpação, injustiça e punição seria completamente nulo e sem valor antes de tê-lo instituído.

Antes que houvesse governo, não havia justo nem injusto, cujas naturezas sempre se referem a alguma ordem. Toda ação em sua própria natureza era indiferente: depende do direito do magistrado ela se tornar justa ou injusta. Os reis legítimos assim tornam justas as coisas que eles ordenam, só com ordená-las, e injustas as que eles proibem, por só proibi-las. (HOBBS, 1991, p. 204).

A instauração do Estado e, como consequência deste, a preservação da vida e da propriedade tem, na concepção hobbesiana, um significado que não se limita, tão somente a por fim à condição de miséria em que os homens se encontram em sua condição natural, ou seja, a por fim a uma vida “[...] solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta”. Mais do que isso, o Estado hobbesiano propõe o gozo do progresso contínuo e seguro, ou ainda, o acúmulo de bens necessários a uma vida confortável (HOBBS, 1988, p. 76). A função do Estado alcança um patamar que suplanta o mero objetivo de assegurar apenas a sobrevivência da espécie humana, que de outro modo pereceria de maneira violenta, ou seja, antes do tempo que a natureza permitiria ao homem viver.

A subsistência, que permite a John Locke estabelecer o direito de propriedade antes mesmo do poder político, não entra em questão na teoria hobbesiana. A propriedade em Hobbes diz respeito de modo específico, a tudo o que vai além do que é necessário para a subsistência do homem. A simples colheita de um fruto encontrado na natureza, o produto da caça ou da pesca, cerne da teoria da apropriação através do trabalho em Locke, não entra em questão na teoria hobbesiana, onde a legitimação da propriedade, ou o elemento que forneceria o reconhecimento da condição de proprietário por parte dos demais indivíduos, só pode ser outorgado pela lei civil. Antes disso todo homem tem direito a tudo, o que não somente impede seu progresso como gera sua destruição:

Numa tal situação não há lugar para a indústria, pois seu fruto é incerto; consequentemente não há cultivo da terra, nem navegação, nem uso das

mercadorias que podem ser importadas pelo mar; não há construções confortáveis, nem instrumentos para mover e remover as coisas que precisam de grande força; não há conhecimento da face da Terra, nem cômputo do tempo, nem artes, nem letras; não há sociedade; e o que é pior do que tudo, um constante temor e perigo de morte violenta. (HOBBS, 1988, p. 76).

Além do Estado, da propriedade, da justiça e da lei civil, a linguagem também se inclui entre os produtos artificiais na obra hobbesiana como mais uma vez esclarece Bobbio:

[...] para Hobbes, não apenas as figuras e os números, não apenas os corpos políticos, a vida associada, são produtos do homem, mas também o é a linguagem (e aqui caberia somar à geometria e à política uma terceira ciência demonstrável, a lógica, na medida em que esta seja considerada nada mais do que o conjunto dos expedientes para tornar a linguagem rigorosa). (BOBBIO, 1991, p. 32).

A linguagem seria, nesse aspecto, um artefato que antecede todos os demais na ordem lógica da construção do Estado em Hobbes. A lei, a justiça, e a propriedade teriam em comum o fato de serem categorias artificiais instituídas pelo Estado, ou *Leviatã*, a obra de arte maior entre os artefatos. Entretanto, a linguagem/artefato, entendida como lógica, razão e conhecimento, ou seja, a própria ciência, deve preceder a construção do *Leviatã* e, portanto, de todos os demais artefatos.

Visto que o método hobbesiano pressupõe a derivação de princípios verdadeiros por conexões evidentes, resta-nos investigar qual o processo percorrido pelo autor para alcançar a primeira premissa clara, verdadeira, evidente, da qual sua cadeia de conhecimento partirá, ou seja: a indubitável certeza, aqui num sentido semelhante ao cogito cartesiano, de que o Estado é um artefato (HOBBS 1991, p. 13).

O objetivo central do *Leviatã* - que pode ser estendido a toda sua doutrina política - exposto por Hobbes na introdução da obra, será descrever a natureza desse homem artificial em quatro pontos básicos:

Primeiro, sua matéria e seu artífice: ambos os quais são o homem. Segundo, como, e através de que convenções é feito: quais são os direitos e o justo poder ou autoridade de um soberano; e o que o preserva e o desagrega. Terceiro, o que é um Estado Cristão. Quarto, o que é o Reino das Trevas. (HOBBS, 1991, p. XI).

Objetivos estes que praticamente encobrem a verdadeira intenção do autor que seria a busca pela paz a partir do conhecimento dos mecanismos que regem o plano da política. Nesse sentido o objetivo do autor se confunde com o objetivo do Estado. O conteúdo didático de sua teoria política não só visa influenciar o soberano na tarefa de bem governar, mas, de igual forma, o cidadão que deve ter, tanto quanto o primeiro, o conhecimento adequado em relação aos assuntos que tratam do poder político. O conhecimento através da educação adequada é portanto, a chave na busca pela paz. Hobbes chega até mesmo a propor que suas especulações na área sejam ensinadas nas Universidades, por serem estas formadoras de homens dotados da necessária doutrina civil. Dirá ele na conclusão do *Leviatã*: “Penso, portanto que pode ser impresso com vantagem e com mais vantagem ainda ensinado nas Universidades, no caso de também o pensarem aqueles a quem compete o juízo sobre tais matérias” (HOBBS, 1988, p.198).

Devemos, no entanto, enfatizar desde já, que Hobbes não foi pioneiro ao estabelecer o Estado como um artefato. A construção do principado novo na teoria política de Nicolau Maquiavel deixa claro que o mesmo já era considerado uma obra de arte no século XVI. Duas origens seriam possíveis para a aquisição desses principados: a *virtu* de um único homem com suas próprias armas ou a fortuna e as armas de muitos homens.

Original na teoria política hobbesiana não é, portanto, o fato do Estado ser um artefato, mas sim o modo pelo qual este Estado/artefato é constituído. Nesse sentido, Hobbes pode ser dito pioneiro na sistematização do conceito de Estado artificial. O contrato mútuo, como instrumento para a construção do artefato, não só surpreende por partir de um autor que se declara em favor da forma de governo monárquica, mas também pelo fato de fundar o Estado sobre bases nitidamente liberais, contrariando assim a visão comum que outorga a Hobbes o título de teórico do absolutismo monárquico. Considerando o governo de uma assembleia de homens, seja constituída por um grupo deles, no caso da aristocracia, seja constituída pela sua totalidade, no caso da democracia, formas de governo igualmente aceitas por Hobbes, não seria proposta inusitada, na visão do autor, constituí-las através da transferência de direito por parte dos próprios homens, detentores originais do poder, ou seja, do direito de governarem-se a si próprios. Todavia, ao afirmar que o poder do monarca emana do próprio homem que, na transferência desse poder não só elege o soberano, mas se autoproclama súdito deste, Hobbes apresenta-nos uma inovação sem precedentes na história da filosofia política.

As consequências que desta questão decorrem não serão menores em seu caráter revolucionário. O monarca não será mais o enviado de Deus na terra; o crime não será mais enfatizado pelo pecado; o temor ao soberano não terá mais o respaldo do Juízo Final. Enfim tudo o que se refere à política se torna definitivamente laico, e dessa vaga generalização não serão poucos os desafios que Hobbes deve enfrentar, seja no âmbito de sua teoria, seja no âmbito de sua vida pessoal.

Dada à natureza da tarefa a que se propôs, compreende-se não só o conteúdo retórico e eloquente empregado no texto, como também as fortes pressões e perseguições sofridas pelo autor no decorrer de sua longa vida. A eloquência, como instrumento da linguagem, considerada não apropriada nas ciências naturais, será aceita por Hobbes no tratamento da filosofia moral. Sua utilização nesse campo não se opõe ao procedimento adequado da razão ou à verdade⁸.

Referências

- AUBREY, J. **Brief Lives**. Harmondsworth: Ed. Oliver Lawson Dick, 1962.
- BAPTISTA, L. P. **Da Criação Ex Nihilo ao Artefacto do Estado**, Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo, 1995.
- BAPTISTA, L. P. **O Estatuto da Paz em Hobbes**, Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo, 2003.
- BOBBIO, N. **A Teoria das Formas de Governo**. 8.ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995.
- BOBBIO, N. **Thomas Hobbes**. Rio de Janeiro: Campus, 1991.
- GOLDSMITH, M. M. **Hobbes's Science of Politics**. New York, London: Columbia University, 1966.
- HAMPTON, J. **Hobbes and the Social Contract Tradition**. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- HOBBS, T. **Do Cidadão**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- HOBBS, T. **Leviatã**. 4ª Edição, São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- HOBBS, T. Behemoth. In: MOLESWORTH, W. (Org.). **The English Works of Thomas Hobbes**. Londres: Scientia Verlag Aalen, 1966.
- HOOYKAAS, R. **A Religião e o Desenvolvimento da Ciência Moderna**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1988.
- LAFER, C. **Hobbes, o Direito e o Estado Moderno**. São Paulo: Associação dos Advogados de São Paulo, 1980.
- LOCKE, J. **Segundo Tratado do Governo Civil**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- MACPHERSON, C. B. **The Political Theory of Possessive Individualism, Hobbes to Locke**. Oxford: Clarendon Press, 1979.
- MANENT, P. **Naissances de la Politique Moderne**. Paris: Payot, 1977

⁸. “Do mesmo modo a razão e a eloquência (embora não talvez nas ciências naturais, mas pelo menos nas ciências morais) podem muito bem estarem juntas. Pois na medida em que há lugar para enfeitar e preferir o erro, muito mais lugar há para adornar e preferir a verdade, se a quiserem adornar” (HOBBS, 1988, p. 192-193).

- MAQUIAVEL, N. **O Príncipe**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- POLIN, R. **Hobbes, Dieu et les Hommes**. Paris: Press Universitaires de France, 1981.
- ROSSI, P. *Os Filósofos e as Máquinas*. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.
- SKINNER, Q. R. D. **The Foundation of Moderns Political Thought**. 2 volumes, Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- SKINNER, Q. R. D.; KESSLER, E. **The Cambridge History of Renaissance Philosophy**. Charles B. Schmidt, general editor, xiv, 968p., Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- SKINNER, Q. R. D.; KESSLER, E. “The Ideological Context of Hobbes's Political Thought”. **Historical Journal**, IX, 3, p. 286-317, 1966.
- SKINNER, Q. R. D.; KESSLER, E. “Thomas Hobbes and the Nature of the Early Royal Society”. **Historical Journal**, v. 12, 1969.
- STRAUSS, L. **The Political Philosophy of Hobbes**. Oxford: Oxford University Press, 1961.
- TUCK, R. **Hobbes**. Oxford, New York: Oxford University Press, 1988.
- TUCK, R. **Optics and Sceptics: The Philosophical Foundations of Hobbes's Political Thought**. Cambridge: ed. Edmund Leites, 1988.
- WATKINS, J. W. N. **Hobbes's System of Ideas: A Study in the Political Significance of Philosophical Theories**. London: Hutchinson & C., 1973.
- ZAGORIN, P. “Hobbes on our Mind”. **Journal of the History of Ideas**, v. 51, p. 317-35, Apr.-Jun., 1990.
- ZAGORIN, P. “Thomas Hobbes's Departure from England in 1641: An Unpublished Letter”. **Historical Journal**, v. 21, p. 157-60, 1978.

Recebido em: 10/06/22

Aprovado em: 28/06/23