

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA – UNB
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS – DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

CARLOS CRISTIANO DE OLIVEIRA

DIREITO POLÍTICO E MODERNIDADE EM THOMAS HOBBS

BRASÍLIA-DF

2022

Universidade De Brasília – UnB

Instituto De Ciências Humanas – Departamento De Filosofia

Carlos Cristiano De Oliveira

DIREITO POLÍTICO E MODERNIDADE EM THOMAS HOBBS

Monografia apresentada ao Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília como requisito parcial para a obtenção do título de licenciatura em Filosofia.
Orientador: Prof. Dr. Fabio Mascarenhas Nolasco

BRASÍLIA-DF

2022

Carlos Cristiano De Oliveira

DIREITO POLÍTICO E MODERNIDADE EM THOMAS HOBBS

Monografia apresentada ao Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília como requisito parcial para a obtenção do título de licenciatura em Filosofia.

Brasília-DF, 05 de outubro DE 2022.

Banca examinadora:

Prof. Dr. Fabio Mascarenhas Nolasco (UNB)

Prof^a. Dr^a. Priscila Rossinetti Rufinoni (UNB)

AGRADECIMENTOS

Ao professor e orientador deste trabalho Fábio Nolasco pela generosidade, pela paciência e pela confiança no resultado desse trabalho, pois esses incentivos me forneceram apoio necessário para seguir adiante apesar dos contratemplos acadêmicos surgidos desde o início da pandemia de COVID-19.

Ao meu amigo Francisco da Costa Júnior pelas longas discussões sobre a filosofia na modernidade que me ajudaram imensamente a direcionar o foco do trabalho e desenvolver o texto.

*“Coragem, coragem Se o que você quer é
aquilo que pensa e faz. Coragem, coragem
Eu sei que você pode mais.”*

Raul Seixas / Oscar Rasmussen

Resumo:

Na Europa, desde o medievo tardio, e, sobretudo na modernidade, surgiu entre os pensadores um interesse pelo papel da razão na formação das sociedades. Essa monografia pretende detalhar aspectos da teoria contratualista de Thomas Hobbes, para o qual somente numa república cujas leis se fundamentassem na razão seria possível ao homem ser livre. A partir de sua obra *Do Cidadão* (que aborda pontos essenciais para a compreensão desse contratualismo) será realizada uma breve incursão no pensamento hobbesiano. Inicialmente (Cap. 1), será apresentado o direito natural de Hobbes, e a conseqüente necessidade da formação de um Estado Soberano com fins à preservação da vida humana; no Cap. 2, será trazido à discussão o contexto histórico no qual Hobbes produziu suas obras a fim de ilustrar de que modo ele se inseriu nas questões filosóficas e políticas mais relevantes de seu tempo; no Cap. 3, terá lugar um oportuno cotejamento entre as ideias metafísicas de Hobbes e de René Descartes, um dos mais influentes intelectuais do século XVI, apontando as principais divergências filosóficas entre eles.

Palavras-chave: Direito natural. *Do Cidadão*. Estado Soberano. Hobbes e Descartes. Teoria contratualista.

Abstract:

In Europe, since the late medieval period, and especially in modernity, an interest in the role of reason in the formation of societies has emerged among thinkers. This monograph intends to detail aspects of the contractualist theory of Thomas Hobbes, for which only in a republic whose laws were based on reason would it be possible for man to be free. From his work *Do Cidadão* (which addresses essential points for the understanding of this contractualism) a brief incursion into Hobbesian thought will be carried out. Initially (Chapter 1), Hobbes' natural law will be presented, and the consequent need for the formation of a Sovereign State in order to preserve human life; in Chap. 2, the historical context in which Hobbes produced his works will be discussed in order to illustrate how he inserted himself into the most relevant philosophical and political issues of his time; in Chap. 3, there will be a timely comparison between the metaphysical ideas of Hobbes and René Descartes, one of the most influential intellectuals of the 16th century, pointing out the main philosophical differences between them.

Keywords: Natural law. *De Cive*. Sovereign State. Hobbes and Descartes. Contractualist theory.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	9
Capítulo 1 - Igualdade e direito natural em Hobbes	15
1.2 - Características do Poder Supremo	20
1.3 - Prerrogativas do soberano	21
1.4 - A monarquia absoluta	25
Capítulo 2 - Hobbes e a guerra civil: o Estado hobbesiano	28
2.2 - Hobbes e seu tempo	34
2.3 - A modernidade	38
Capítulo 3 – Hobbes x Descartes: facetas da modernidade	43
Conclusões	46
Referências Bibliográficas	52

Introdução

Na Europa, desde o medievo tardio com o averroísmo, mas especialmente a partir da idade clássica, surgiu entre os pensadores um interesse pelo papel da razão na formação das sociedades e na determinação do conteúdo das relações sociais.

No século XVI, os humanistas, guiados por um forte interesse e curiosidade intelectual sobre a filosofia helenística, realizaram inúmeras traduções dos principais textos gregos disponíveis do estoicismo, epicurismo e ceticismo (CAILLÉ, 2005, p. 288), cujos conteúdos, organizados e disponibilizados numa variedade de edições, fomentaram um amplo e complexo conjunto de controvérsias intelectuais em três níveis distintos e combinados:

Caracteriza-se o primeiro por uma confrontação entre a filosofia e a teologia que envolve os domínios da moral, da política e do direito. A segunda é doutrinal e caracteriza-se pelo fato de os discursos religioso, filosófico ou econômico, combinarem em proporções variáveis, quatro tipos de referência: o agostinismo, o epicurismo, o estoicismo e o ceticismo, em que cada qual tenta interpretar, se não de maneira exclusiva, pelo menos de maneira dominante, as condutas religiosas, morais e econômicas. O terceiro é o das posições que defendem os vários autores quanto às relações de utilidade e felicidade. (CAILLÉ, 2005, p. 287)

O estoicismo, dado seu conceito de virtude, poderia existir no seio do cristianismo em muitos aspectos, além de, ao mesmo tempo, dado seu racionalismo dedutivo, apresentar-se como referência para os juristas interessados em sistematizar o domínio jurídico sob uma nova lógica de exposição:

Por último, a moral social do estoicismo legava os princípios de uma doutrina jurídico-política que ia formar a ossatura do pensamento político moderno: os conceitos de lei natural, da obrigação moral fundando o pacto social, de direito subjetivo, o lugar do direito de propriedade, reencontrar-se-iam no fundamento de quase todas as doutrinas de direito natural e do contrato social. (CAILLÉ, 2005, p. 288)

O epicurismo, de outro modo, não identificava diretamente a felicidade com o prazer, mas com o equilíbrio reencontrado do organismo. A serenidade do sábio epicurista só podia ser encontrada privilegiando-se os desejos naturais (mais facilmente

satisfeitos) em detrimento aos desejos nascidos do desenvolvimento da cidade (infinitos e insaciáveis).

Absorvido em certos aspectos pelo cristianismo (ao recorrer à assimilação do bem ao prazer para descrever a superioridade da natureza da experiência religiosa em vista de outras fontes de satisfação), o epicurismo foi revisitado por filósofos tão diferentes quanto La Rochefoucauld, Gassendi, Locke e Malebranche e, na cultura do século XVII, tornou-se difundido o uso da razão como instrumento para se atingir o bem que Epicuro julgava promover:

Para além da dimensão moral, o epicurismo podia também produzir efeitos no domínio de pensamento político: era partidário de uma concepção artificialista da regra do direito e de sua assimilação da justiça a esta mesma regra instituída e avançava com o seu fundamento específico numa convenção, desembocando num conceito positivo de direito, e assinalava a este o objetivo de uma promoção da segurança individual. Nesse sentido, se bem que com uma extensão variável, todos os filósofos do pacto social, de Grotius a Locke iam beber ao menos uma tese ao epicurismo, mas o contributo para a sua moral social pode ter tido maior alcance. (CAILLÉ, 2005, p. 289)

A partir do final do século XVII, o modelo contratual de gênese da organização social foi largamente adotado e discutido por diversos autores como Hugo Grotius, Thomas Hobbes, Espinosa, John Locke e Jean Jacques Rousseau.

Tal cenário motivou filósofos e juristas a tratar de temas como a constituição da sociedade civil, os vínculos que a mantém, e a formação das leis (mecanismos para punir o desregramento e as ameaças ao convívio social). O indivíduo passou, então, a ocupar posição central na construção do corpo político.

Nas teorias modernas do direito natural, o poder público (com atributos de poder soberano) deve sua origem e legitimidade a um acordo de tipo contratual entre homens portadores de direitos naturais transferidos voluntariamente para indivíduos instituídos como detentores deste poder:

Este acordo exprimir-se-á formalmente por meio de um contrato entre indivíduos destinado a garantir (ao invés de sua função no direito romano) uma transferência de direitos constituindo uma vontade pública única que os governantes encarnam. (CAILLÉ, 2005, p. 387)

O pacto social seria justamente este contrato que assegura a transferência de direitos para viabilizar essa vontade pública manifesta nos atos dos governantes. Esse acordo seria a condição de possibilidade para o surgimento de comunidades diversas:

Por outra parte, o contrato gera todos os tipos de comunidades, como o da família e da comunidade doméstica em geral e, enfim, o corpo político. Daí não só os indivíduos constituírem fonte de contrato, mas não poderem constituir qualquer comunidade sem antes serem considerados independentes, o que aliás não equivale a dizer que não existe nenhum laço social antes de ela ser gerada. A hipótese de estado de natureza virá exprimir esta independência, mas a consideração da natureza do homem pode bastar para tanto. (CAILLÉ, 2005, p. 387)

É importante pontuar que a hipótese da ocorrência de um pacto social (em algum momento na linha do tempo) admite como pré-condição um cenário pretensamente democrático em que cada homem voluntariamente transferiria seus direitos a outrem (para a constituição do soberano), tanto em benefício próprio quanto coletivo:

A analítica da condição humana feita por Hobbes está no pólo oposto do holismo sociopolítico descrito por Aristóteles: os homens, na sua constituição natural igual, têm não só aptidões iguais mas também necessidades iguais, os mesmos meios para satisfazê-las e as mesmas esperanças de atingir seus fins, tendendo todos esses parâmetros para sua preocupação igual de perseverar em suas vidas. Por conseguinte, não existem entre os indivíduos diferenças ou desigualdades que determinem a sua complementaridade: por isso, quando deixam o “estado da natureza” pelo “estado social”, que é, ao mesmo tempo, o “estado civil ou político”, sua contribuição para a convenção e para a instituição do Poder é a mesma para todos. (GOYARD-FABRE, 1999, p. 83).

Esta democracia fundacional teve lugar nos escritos de muitos autores como um requisito necessário à organização das interações sociais e à definição de regras de convivência, ao submeter os impulsos e desejos individuais desregrados ao constrangimento da lei.

Grotius entendia a ideia de direito natural como uma faculdade moral universal, independente de qualquer ordem civil:

[...] e no grande tratado do *Droit de la guerre et de la paix* (1625) de Grotius (1583-1645), a ideia de que o direito natural se define também como uma ‘faculdade’, Grotius entendia por ela uma ‘qualidade moral ligada à pessoa,

em virtude da qual se podem legitimamente ter ou fazer certas coisas'[Grotius, I, I,§ 4 (1)]. (CAILLÉ, 2005, p. 386)

Para ele, a razão, enquanto inclinação natural, levaria os homens a procurar sua própria proteção ao mesmo tempo em que os impeliria a viver em comunidade e amizade com seus semelhantes. Assim, esta lei natural comportaria duas vertentes: uma moral e outra jurídica.

A primeira define uma obrigação à sociabilidade que não pode ser juridicamente sancionada e se exprime em comportamentos como a amizade, a caridade e o reconhecimento; a segunda define uma obrigação propriamente jurídica, cuja derrogação justifica a sanção e é o que Grotius chama 'direito natural propriamente dito' [Le droit de la guerre et de la paix, Disc. Prelim.,§7]. (apud CAILLÉ, 2005, p.389)

Assim, ao afirmar que é conforme a natureza humana pensar e agir em interesse próprio desde que não se firam os direitos de outrem, Grotius sustenta que a lei natural visa, em última instância, à sociabilidade natural.

Diversamente, Thomas Hobbes, ao suprimir o instinto de sociabilidade afirmado por Grotius e trazer a utilidade individual para o primeiro plano, defende um utilitarismo radical: “(...) a primeira fundação do direito natural consiste em que todo homem, na medida de suas forças, se empenhe em proteger sua vida e membros.” (HOBBS, 2002, p. 31).

Ao menos a partir de Hobbes, entendeu-se que tal direito deveria ser garantido tanto pelas leis naturais quanto por leis positivas, qualquer que fosse o conteúdo atribuído a elas. Em seu modelo teórico, Hobbes concebe que “a verdadeira tarefa da filosofia moral é elaborar tal legalidade, e o tema apropriado à matéria em questão é a política” (KOSELLECK, 1999, p. 31), contribuindo definitivamente para as composições contratualistas, assim como para as elaborações teóricas sobre o Estado moderno.

Em sua obra *Do Cidadão*, publicada em Paris em 1642, Hobbes se propõe, como em vários outros textos seus, a dar uma fundamentação racionalista a preceitos políticos:

Sobre as bases de sua antropologia mecanicista, individualista e racionalista, Hobbes reconstitui, no nível da reflexão, as formas do político que os homens

constituíram no nível da experiência: deplorando “as trevas” em que os filósofos se deleitaram séculos a fio, ele deseja, diz, graças a uma “reflexão industriosa” expor à luz “os fundamentos” e os “princípios racionais” do poder civil. Está mais do que na hora de a “filosofia civil”, enquanto “ciência política”, mostrar que os fundamentos e os princípios do mundo político não são postulados formulados *a priori*, mas as linhas de força significativas que se encontram em qualquer instituição sociopolítica. Em consequência, ele se pergunta sobre o Poder “no abstrato” e fala em termos *gerais* da natureza das leis sem jamais discurrir “em particular sobre as leis de nenhum Estado do mundo” nem “disputar a favor de qualquer seita”. (GOYARD-FABRE, 1999, p. 32)

Para Hobbes somente numa república cujas leis se fundamentassem na razão seria possível ao homem ser livre, isto é, ao agir sob a conduta da razão e não dos impulsos.

Esta obra trata, inicialmente, de ao menos três pontos essenciais para a compreensão do contratualismo (HOBBS, 2002, p. 16):

1. A natureza dos pactos;
2. Como e por quais meios o direito de um pode ser transferido a outro a fim de validar os pactos estabelecidos;
3. Quais direitos (e a quem) devem ser concedidos para se estabelecer a paz.

Além de detalhar e estabelecer as condições de possibilidade do pacto social, essa publicação abarca pontos relevantes da concepção hobbesiana de direito civil como a formação da sociedade e seus fundamentos, o estabelecimento de uma desigualdade civil através da constituição do poder supremo, e, ainda, as prerrogativas exclusivas do poder supremo, como a interpretação da lei civil e o julgamento de opiniões e doutrinas.

No que segue, faremos uma incursão detalhada no pensamento de Hobbes. Em primeiro lugar (Cap. 1), será abordada a concepção de direito natural de Hobbes, e a decorrente necessidade do estabelecimento de um Estado dotado de soberania, ao qual os homens deveriam obedecer com fins à preservação da própria vida e ao usufruto de uma condição social confortável. Serão expostas, ainda, as características inerentes ao poder soberano; no Cap. 2, será trazido à discussão o contexto histórico no qual Hobbes

produziu suas obras a fim de ilustrar de que modo ele se inseriu nas questões filosóficas e políticas mais relevantes de seu tempo; no Cap. 3, terá lugar um oportuno cotejamento entre as ideias metafísicas de Hobbes e de René Descartes, um dos mais influentes intelectuais do século XVII, apontando as principais divergências filosóficas entre eles.

Cap. 1 - Igualdade e direito natural em Hobbes

Hobbes (como Grotius) concebe a lei natural como uma parte da natureza humana que corresponderia a um ditado da razão reta. Alinhado aos métodos racionalistas da física (clássica) dos primeiros modernos, Hobbes apresenta a seguinte relação entre o direito e a razão reta:

Mas já que todos reconhecem que é conforme ao direito aquilo que não viola a razão, devemos considerar injustas (wrong) apenas as ações que repugnem a reta razão, ou seja, que contradigam alguma verdade segura, inferida por um correto raciocínio a partir de princípios verdadeiros. (HOBBS, 2002, p. 38)

Para ele, no estado de natureza, todo homem possuiria a liberdade mais completa, mas esta se mostraria ao mesmo tempo estéril, pois a mesma liberdade que permitiria a alguém fazer tudo a seu arbítrio também acarretaria a este sofrer tudo, devido ao igual arbítrio dos outros. Ter-se-ia direito a tudo, sem que se pudesse efetivamente desfrutar nada:

(...) o direito natural individual, segundo o capítulo XIV do *Leviatã*, define-se como a liberdade que todo homem tem de se realizar, em conformidade com a sua vontade e o seu entendimento, toda e qualquer ação destinada a conservar a vida [*Lev.XIV*, 129]. Duas consequências decorrem dessa definição: a primeira é que esta liberdade, considerada em si mesma, não pode ser limitada porquanto só existe em função de um fim predeterminado, que é a conservação de si próprio. Deste modo, ninguém possui a liberdade de escolher o que se oporia a um tal fim e essa limitação do direito natural exprime-se mediante regras descobertas pela razão, que interditam todo homem de fazer o que se opõe à sua conservação e lhe prescrevem fazer o que para tal contribui. Semelhante conceito da lei natural, ao contrário do de Grotius, não comporta qualquer prescrição destinada a preservar os direitos de outrem, pois está orientada, como o direito subjetivo, para a conservação de si próprio. A única obrigação definida por esta lei é uma obrigação para *consigo mesmo*. (CAILLÉ, 2005, p. 391)

Nesse cenário proposto por Hobbes, os direitos individuais se anulariam, pois ninguém teria poder para impedir que cada outro agisse segundo sua própria vontade (e

direito). Consequentemente, uma vez que todos os homens tivessem direito a todas as coisas, eles tenderiam naturalmente a fazer a guerra. A humanidade se inclinaria, pois, naturalmente, a uma guerra de todos contra todos (HOBBS, 2002, p. 33).

Esse estado de igualdade equivaleria, segundo Hobbes (HOBBS, 2002, p.91), a um estado de guerra, porque enquanto não houver garantia contra a agressão, cada qual conserva seu direito primitivo à autodefesa por todos os meios necessários e disponíveis, e isto equivale dizer que cada qual exerceria seu direito particular de guerra:

Daí que, ao menos no estado natural, a negação de todos os direitos naturais individuais está, por definição, compreendida em cada um deles. No entanto, como ninguém detém o poder de impedir todos os outros de realizar as ações permitidas pelo seu próprio direito, esses direitos subjectivos limitados contradizem-se e, por isso mesmo, se anulam. (CAILLÉ, 2005, p. 392)

Sobre esse tema em Hobbes, Marilena Chauí faz notar que:

Usando categorias jurídicas do direito romano (propriedade, contrato, direito, pessoa, *dominium* e *imperium*) e da tradição do direito natural (igualdade), Hobbes considera a igualdade natural como igualdade da insegurança. A produção da segurança como obra da política estará, por seu turno, fortemente ancorada nos conceitos produzidos pela nova física e, em particular, pelo conceito de inércia, numa ruptura definitiva com a teoria aristotélica do movimento e do repouso. (CHAUÍ, 1980, p.97)

Decorre daí, por obediência a um ímpeto da razão reta – todo homem deseja aquilo que é bom para si –, que todo homem transferiria a outrem parte de seus direitos naturais como condição necessária para por fim a esta guerra generalizada, através da celebração de um contrato para alcançar a paz benéfica a todos (HOBBS, 2002, p. 53).

A partir do que foi apresentado até o parágrafo anterior, pode-se inferir que o estado de natureza de Hobbes contém no seu bojo a possibilidade de surgimento potencial ou futuro do Estado civil. Os argumentos dos quais o autor se vale pretendem demonstrar que o homem tem, por natureza, necessidade do Estado como barreira de contenção ao ímpeto bélico natural dos homens.

Na sociedade civil então fundada, cada súdito conservaria liberdade suficiente para viver tranquilamente, e dos outros se tiraria o necessário para que se perdesse o

medo deles (HOBBS, 2002, p. 155). Assim, cada um desfrutaria, em segurança, de seu direito limitado:

Seria preciso que cada homem renunciasse a seu direito natural ilimitado sem renunciar entretanto a todo direito, principalmente ao da sua própria conservação. Ora, como ninguém se pode atribuir menos direito à conservação do que o direito à conservação que ele concede a outrem, daí resultará uma igualdade na posse de um tal direito, e esse reconhecimento revestirá a forma de um contrato destinado, em primeiro lugar, a dar-lhe um começo no tempo, e, depois, a permitir a cada um exigir com base num compromisso de contratante, que este não se arrogue mais direito do que aquele que lhe permite o conteúdo da convenção. (CAILLÉ, 2005, p. 392)

Ao longo de *Do Cidadão* Hobbes procura delinear o tipo de Estado civil que melhor serviria e mais conviria aos cidadãos a fim de garantir certa liberdade, e, principalmente, de afastar qualquer possibilidade de uma guerra civil (ou de todos contra todos), como a vivida pela Inglaterra quando a obra foi publicada. Segundo Reinhart Koselleck, a guerra civil religiosa foi o ponto de partida para o surgimento do Estado moderno e do absolutismo clássico (KOSELLECK, 1999, p. 15), do qual Hobbes se tornaria uma referência teórica.

Hobbes afirma que os benefícios da vida poderiam ser ampliados por associações entre os homens, e isto poderia ocorrer tanto por colaboração recíproca como por dominação. Entretanto, por considerar que tais associações poderiam ser obtidas mais facilmente por domínio, ele defende a tese de que, caso fosse retirado dos homens todo o medo, a natureza humana tenderia muito mais à dominação que à construção de sociedades. Hobbes identifica deste modo o medo recíproco (que os homens mantêm uns dos outros) como um dos fundamentos da sociedade civil:

Mas, embora os benefícios desta vida possam ser ampliados, e muito, graças à colaboração recíproca, contudo – como podem ser obtidos com mais facilidade pelo domínio, do que pela associação com outrem –, espero que ninguém vá duvidar de que, se fosse removido todo o medo, a natureza humana tenderia com muito mais avidez à dominação do que a construir uma sociedade. Devemos portanto concluir que a origem de toda as grandes e duradouras sociedades não provém da boa vontade recíproca que os homens tivessem uns para com os outros, mas do medo recíproco que uns tinham dos outros. (HOBBS, 2002, p. 28)

Este medo proviria da igualdade natural dos homens e da mútua vontade de se agredirem, pois está implícita na capacidade de cada homem a possibilidade de matar seu semelhante, o que iguala todos. Este ímpeto agressivo partiria da necessidade de defenderem-se a si mesmos, sua liberdade e seus bens, da violência de outrem. A consequência disso seria uma insegurança permanente de magnitude suficiente para nutrir um medo perene (HOBBS, 2002, p. 29).

Tal medo latente no homem em estado de natureza decorreria, em última avaliação, das relações de poder, pois o poder preexistiria ao Estado, e seria o principal motivo para o surgimento deste. No estado de natureza, o poder individual (imprevisível e de distribuição populacional aleatória) responderia pela desigualdade entre os homens, e promoveria injustiças de toda sorte, o que tornaria a existência humana uma aventura em fuga, e de descontrolada letalidade homicida; a probabilidade de sofrer uma morte violenta e súbita se distribuiria igualmente entre todos os homens, sem exceção, fosse pela força física dos homens mais robustos, fosse pelos estratagemas de ataque dos mais sagazes.

Seguindo esse raciocínio, o teorema de Hobbes demonstra, então, a necessidade do estabelecimento de uma desigualdade organizadora, originada na lei civil, e, por isso mesmo, capaz de fazer sobressair um ou mais líderes a quem se pudesse delegar o poder político:

Mas como mostramos que o estado de igualdade é um estado de guerra, e que por isso a desigualdade foi introduzida pelo consentimento geral, essa desigualdade pela qual tem mais aquele a quem, voluntariamente, demos mais, não se deve considerar como se não fosse razoável. (HOBBS, 2002, p. 158)

O pacto social, no arcabouço teórico hobbesiano, visaria, portanto, a uma mobilização de todos os homens e meios disponíveis para obtenção do máximo possível de poder concentrado. Firmado o pacto, a fim de que nenhum indivíduo se arrogasse mais direitos do que lhe permitiria o conteúdo da convenção – e como garantia contra abusos e desregramentos individuais –, seria aceite de todos a instituição de um poder soberano capaz de infligir penas aos que violassem as convenções estabelecidas. (CAILLÉ, 2005, p. 392).

O contrato daria origem a esse poder comum capaz de governar sobre os particulares através de coação, estabelecendo a segurança necessária ao exercício da justiça, de acordo com a razão reta:

De modo que o consentimento ou contrato de associação, sem um poder comum pelo qual os particulares sejam governados por medo ao castigo, não basta para constituir aquela segurança que é requisito para o exercício da justiça natural. (HOBBS, 2002, p. 95)

A desigualdade estabelecida a partir do advento do Estado coincidiria, então, com o fim da perpétua insegurança decorrente das relações de poder mais ou menos iguais entre os homens no estado de natureza.

Entende-se, enfim, que o estabelecimento da paz em lugar da guerra, embora promova uma igualdade de direitos, não coincide com a promoção de uma igualdade absoluta (esta seria justamente a causa da guerra de todos contra todos), mas, ao contrário, com a institucionalização de uma desigualdade radical, de modo que todo o poder delegado pelos contratantes estaria unificado na figura do Soberano, e apenas por ele seria exercido:

Uma cidade, portanto, assim como a definimos, é uma pessoa cuja vontade, pelo pacto de muitos homens, há de ser recebida como sendo a vontade de todos eles; de modo que ela possa utilizar todo o poder e as faculdades de cada pessoa particular, para a preservação da paz e a defesa comum. (HOBBS, 2002, p. 97)

Ao propor tal soberania estabelecida pelo pacto social, Hobbes rompeu com a tese aristotélica da origem natural da ordem política (CAILLÉ, 2005, p. 384), ao mesmo tempo em que negou a crença segundo a qual a soberania de que os governos dispõem lhes teria sido outorgada por atribuição divina:

Em segundo lugar, esta soberania gerada na base de um contrato é uma soberania de origem popular, cuja legitimidade provém diretamente dos governados e, neste sentido, ela rompe efetivamente com todas as doutrinas do direito divino dos governantes. (CAILLÉ, 2005, p. 388)

Cap. 1.2 - Características do Poder Supremo

Em *Do Cidadão*, após discorrer sobre o pacto social, Hobbes passa a dissecar a estrutura jurídica e política ordenadas pela soberania recém-estabelecida, através da qual serão determinadas as relações de poder na sociedade por ele originada.

O poder supremo é então apresentado como irresistível, ao ponto de a unanimidade se tornar desnecessária tão logo o pacto de consentimento geral esteja concluído, pois aos homens restaria obedecer sem jamais contestar, uma vez que aquele homem, ou conselho de homens, a quem os demais transferiram o direito sobre sua força e suas faculdades “terá tanto poder que, pelo terror que este suscita, poderá conformar as vontades dos particulares à unidade e à concórdia.” (HOBBS, 2002, p.96).

Hobbes o descreve como um poder tão grande sobre cada cidadão quanto é o poder que cada homem tem sobre si mesmo no estado de natureza, pois tem por limites apenas o vigor e as forças da própria cidade. (HOBBS, 2002, p. 114). Esse poder hipertrofiado é apresentado nos termos hobbesianos como “(...) o maior que os homens tenham direito a conferir: tão grande que nenhum mortal pode ter sobre si mesmo um maior. Esse poder é o que chamamos de absoluto, o maior que os homens possam transferir a um homem” (HOBBS, 2002, p. 108).

Se antes do pacto social os homens eram iguais por estarem sujeitos a poderes individuais desiguais exercidos com violência contra os mais fracos, após o pacto se instalaria uma igualdade por submissão coletiva à força das leis (enunciadas pelo poder supremo). O pacto engendraria, assim, um poder transcendente e magnânimo, absoluto; um deus feito de homens, todavia muito mais forte e durável que eles, e capaz de garantir-lhes a paz: eis a cidade, ou o Leviatã de Thomas Hobbes.

A igualdade entre os homens se explica, então, não pelo fim de toda ou qualquer desigualdade, mas pela irrupção de uma desigualdade insuperável e derradeira capaz de subjugar todos os indivíduos particulares: “(...) e assim terminaremos chegando a um poder que não tenha outro limite, e seja o *terminus ultimus* das forças de todos os cidadãos em conjunto. E este é chamado de comando supremo” (HOBBS, 2002, p. 114).

Cap. 1.3 - Prerrogativas do soberano

Ao poder supremo competiria, sobretudo: fazer e revogar leis; determinar a guerra e a paz; conhecer e julgar todas as controvérsias pessoalmente ou por juízes nomeados; nomear todos os magistrados, ministros e conselheiros (HOBBS, 2002, p. 115).

Sob a égide do poder supremo e da lei, os direitos individuais ficariam restringidos, e o homem ou conselho que governa a cidade passaria a ser o detentor, nos termos de Hobbes, do “gládio de guerra”, assim como do “gládio de justiça”, uma vez que todo julgamento na cidade competiria a quem possuísse a autoridade suprema (HOBBS, 2002, p.105).

A formação e o bom funcionamento da cidade exigiria que cada homem desistisse de seu direito de guerra, e de colocar em prática sua justiça particular, outorgando esse direito aos líderes da cidade, a fim de estabelecer-se a paz pública. Ficaria, assim, abolido o direito ao gládio privado (HOBBS, 2002, p. 108). Paralelamente, os cidadãos teriam também de conviver com a supressão de seu direito de expressar opiniões e doutrinas não compartilhadas pelo soberano.

Tais restrições encontram justificativa em razões elencadas no modelo de contrato social hobbesiano. A diversidade de opiniões de que trata Hobbes é nada menos que o embate entre os interesses individuais e as regras de convivência impostas pelas leis civis refletido na conduta dos cidadãos:

A questão da felicidade e do útil entre os moralistas do século XVII põe-se incontestavelmente de maneira dominante em termos de amor-próprio e de interesse, que constituem uma das motivações fundamentais de toda a conduta, ou em face da qual, toda a conduta se deve determinar. (CAILLÉ, 2005, p. 309)

As palavras interesse e amor-próprio, de modo geral, compartilhavam alguns sentidos e pode-se entender por elas um desejo por bens, comodidades, riquezas, ou por honra e glória (reputação): “A máxima 26 [póstuma] das *Máximas* de La Rochefoucauld enuncia que o interesse é a alma do amor-próprio (...)” (CAILLÉ, 2005, p. 310).

Sobre esse assunto, pode-se afirmar que havia uma longa e arrastada discussão entre os autores da época:

A conduta interessada confundia-se, com efeito, com a investigação de uma utilidade individual dominando subjectivamente qualquer outra consideração e fazendo assim do indivíduo a finalidade única de sua própria ação. Daí resulta que, quando o interesse se encontra em concorrência com a inclinação natural dos homens para o bem, este último cresce e quando se materializa em deveres e obrigações, são também julgados e postos em prática segundo a bitola do interesse, quer se trate de interesse dos particulares ou dos príncipes. Uma tal motivação parece pois apresentar, à primeira vista, um certo perigo relativamente à existência e à estabilidade do laço social. Sem dúvida, o interesse pode ser contido nas suas manifestações negativas por meio de sanções quando leva a causar danos a outrem, mas não pode ser erradicado, de modo que não deixará de fazer sentir de novo os seus efeitos quando as circunstâncias o permitirem. E a questão que se punha a numerosos autores, desde o começo do século XVI, era saber como tratar, no plano moral e político, uma tal motivação impossível de eliminar. (CAILLÉ, 2005, p. 309)

A proposta apresentada por Hobbes acrescentava a esse debate a tese segundo a qual as ações humanas têm sua origem na vontade individual, e, portanto, dependem de opinião pessoal sobre o bem e o mal, assim como de avaliação sobre a recompensa ou castigo que acarretará cada ato ou omissão. Com Hobbes a felicidade se reveste de um novo significado moral:

Nesse sentido, lembramos que a felicidade desta vida consiste na serenidade de uma mente satisfeita. Não existe o *finis ultimus* (propósito maior) nem o *summum bonum* (bem supremo) de que tratam os livros dos velhos filósofos moralistas. Um homem já não pode viver quando seu desejo chega ao fim, ou quando as sensações e imaginações estão paralisadas. A felicidade é um contínuo progredir de desejos, de um objeto a outro, uma vez que a consequência do primeiro é o caminho para a realização dos ulteriores. Isso se dá porque o objeto dos desejos humanos não é gozar uma única vez e por alguns instantes, mas assegurar, para sempre, o caminho de seus desejos futuros. (HOBBS, 2014, p. 88)

Ao desconsiderar a ideia de soberano bem, a filosofia hobbesiana apresentou uma mudança que procurou identificar o prazer ou a busca da felicidade com a aquisição perpétua de bens e de poder, assentada numa mecânica do prazer e numa teoria da avaliação:

Esta inversão da perspectiva clássica sobre a felicidade não se compreenderia ignorando os fundamentos filosóficos que são, por um lado, uma teoria mecanicista do prazer e do sofrimento, e, por outra, uma teoria subjectivista do valor. Com efeito, é como filósofo mecanicista que Hobbes aborda a questão do prazer e do sofrimento e como teórico da avaliação que introduz o leitor no problema do bem e do mal. (CAILLÉ, 2005, p. 325)

Assim, ainda que o código civil seja descrito como produto da razão reta, ao destacar a importância da questão sobre o bem e o mal e seus reflexos na convivência social, Hobbes considera previsíveis as possíveis interpretações divergentes da lei, ao apontar como um erro comum que os homens, guiados pelo interesse pessoal, raciocinem de maneira equivocada:

(...) o mais importante é o facto de a sensação do prazer e de pena criar no homem uma atividade de avaliação: “Cada qual avoca para si o que lhe apraz pessoalmente, *bom (good)*; e *mal (evil)*, o que lhe desagrade embora às diferenças de constituição dos homens entre si acresçam as suas diferenças quanto à distinção comum do bom e do mau” [EL, I, VII, §3.]. (CAILLÉ, 2005, p. 326)

Quanto ao princípio de avaliação, este se origina no horizonte particular de avaliação do sujeito agente: “O que denominamos bom é, quase sempre, objeto de algum apetite ou desejo humano, enquanto o mau é objeto de ódio e aversão. O termo depreciação é usado em relação ao que é vil, inconsiderável ou indigno” (HOBBS, 2014, p. 55).

No trecho supracitado do *Leviatã*, Hobbes afronta certos aspectos da filosofia aristotélica, ao sustentar que não há um bem absoluto, ou algo que por natureza seja bom em si:

Aristóteles sublinhou que nós “desejamos uma coisa por ela nos parecer boa, e não, por a desejarmos, é que nos parece boa” [*Metafísica*, L, 1072 a 24-30]. Embora ela sugira essa possibilidade, a tese aristotélica condena de antemão a inversão operada por Hobbes, já que ele afirma que o princípio do julgamento moral é distinto do desejo da pessoa. Ao indexar os valores morais ao desejo do agente humano, Hobbes tem a consciência de proceder a uma inversão de valores sem precedentes. (CAILLÉ, 2005, p. 326)

Então, a partir da afirmação de que cada súdito tende naturalmente a definir por si o que sejam o bem e o mal, Hobbes defende a tese de que os homens, em seu uso

pessoal da reta razão, se envolveriam em permanentes disputas motivadas por infundáveis controvérsias sobre a verdade, através das quais cada um procuraria realizar seu interesse pessoal, ou impor sua própria justiça.

Como avalia Renato Janine Ribeiro: “(...) é justamente a razão — enquanto não existe árbitro ou soberano cuja razão se torne ponto único de referência — que manda a cada um que utilize todo o seu poder ‘como julgar melhor’ para proteger-se” (RIBEIRO, 1978. p. 29).

A este respeito, Hobbes esclarece:

Mas as palavras bom, mau e depreciação nem sempre estão relacionadas com a pessoa que as utiliza. Nada é simples e absoluto, nem nenhuma regra de bem ou mal pode proceder da natureza dos objetos, mas, sim, do homem, onde não existe Estado, ou, quando há um Estado, da pessoa que o representa; ou, ainda, de um árbitro ou juiz ao qual o homem permite estabelecer e impor como sentença sua regra do bem e do mal. (HOBBS, 2014, p. 55)

Assim, a razão reta expressa nas leis civis careceria de um único norte de referência, e somente através da sanção do soberano poderia obter força para tornar-se suficientemente convincente (RIBEIRO, 1978. p. 29), pois o bem que convém a cada sujeito individualmente pode ser um importante princípio desagregador do tecido social:

A isto acrescenta Hobbes que o bem não se afirma senão na categoria da relação, ou seja, como relação a um sujeito de avaliação. Daqui resulta que o bem pode ser confundido ou identificado com o útil, pois uma coisa será tida como boa na proporção de sua utilidade por um agente [cf. Foisneau, 1988, pp. 209-231]. (CAILLÉ, 2005, p. 326)

Segundo Hobbes, dados os motivos elencados acima, diante de quaisquer controvérsias, os intérpretes e guardiões da razão reta (que emana de Deus) deveriam ser necessariamente – por autoridade e poder – aqueles que compõem o poder supremo, pois toda a judicatura pertence também à cidade. (HOBBS, 2002, p. 256) Assim, é no poder ilimitado de legislar que se reconhece a funcionalidade racional do Poder Soberano, o que coincide com sua característica eminentemente moderna:

Mais característico ainda é o fato de, no imenso campo em que legisla, a soberania poder ab-rogar suas próprias leis por outras leis e de qualquer outro procedimento ab-rogatório ser impossível. Como a funcionalidade e a

extensão da soberania trazem assim a marca do racionalismo voluntarista que preside sua geração, é no ato de *estabelecer a lei* que se reconhece sua modernidade. Pode-se até dizer que o direito do Estado moderno se desenha como o conjunto de normas “estabelecidas”, em todos os campos da vida civil, pela potência estatal. Contudo, se a extensão da soberania legislativa e judiciária não tem limites, não se segue que ela traga a marca da arbitrariedade: o exercício da soberania deve, em todos os campos, ter por fim o bem comum e a paz civil. (GOYARD-FABRE, 1999, p. 168)

No Estado hobbesiano “é a autoridade do soberano que enuncia a fala doutrinária. É a autoridade, não a verdade, que faz a lei” (RIBEIRO, 1978. p. 33). Conseqüentemente, nesse modelo político, a autoridade estabelece verdades por decreto oficial, e a possibilidade de realização do inverso (situação em que debates sobre a verdade possuiriam arbítrio para validar ou destituir uma autoridade) fica interdita.

Por essa mesma perspectiva, a fim de preservar a paz na cidade, o poder supremo seria ainda responsável por identificar, condenar, proibir, e impedir a difusão de doutrinas ou opiniões que julgasse inimigas da paz, pois interessa ao Estado que nenhuma doutrina que estimule a desobediência às leis seja divulgada aos cidadãos. (HOBBS, 2002, p. 107).

Aos cidadãos restaria acatar as resoluções do poder Supremo, ou ao menos submeter-se à sua força de lei. Como conclui Renato Janine, em Hobbes “o Estado não se funda na concórdia, mas na união: pouco importam as minhas opiniões, devo cumprir as ordens que recebo do Soberano” (RIBEIRO, 1978. P. 51). Estas observações evidenciam uma intenção restritiva sobre a diversidade de opiniões na cidade, onde deve imperar um poder de viés autoritário ou absoluto.

Cap. 1.4 - A monarquia absoluta

Hobbes discute também tipos e formas de governo e apresenta aquela que se lhe configura o modelo mais adequado para a garantia da paz e da segurança na cidade: a monarquia. Nesta argumentação, ao tomar os homens em seu estado de natureza – acoçados pelo medo e desejosas de promover a própria conservação –, ele considera possíveis dois tipos de constituição de cidade: cidade natural e cidade por instituição.

O primeiro tipo decorreria da força natural, que obriga os vencidos em guerra a se submeterem a um poder do tipo paterno ou despótico, a fim de preservarem a própria vida. O segundo seria fruto do conselho daqueles que se reúnem (os quais não foram vencidos em guerra, e a fim de que não o sejam) para se submeterem a um poder político em que tenham confiança – origem por instituição.

Na cidade natural, o senhor escolhe para si os cidadãos que quiser; na cidade instituída, diversamente, os cidadãos escolhem quem será senhor sobre eles, seja um homem ou um conjunto de homens. (HOBBS, 2002, p. 98).

Nas observações da professora Marilena Chauí: “Hobbes, após ter distinguido entre o Estado por instituição e o Estado por conquista, afirmará que o direito e as consequências da soberania são os mesmos nos dois casos.” (CHAUÍ, 1980. p. 88). Mas as perspectivas dos súditos não se confundem nos dois tipos de cidade: “Há, no entanto, entre ambos uma diferença decisiva: o corpo político instituído por uma população livre nasce da esperança de vida, enquanto o conquistado se mantém por medo da morte e por aceitação da servidão.” (CHAUÍ, 1980. p. 89).

Interessante notar que no desenvolvimento de seu modelo de cidade, Hobbes se utiliza dos dois tipos de cidade apresentados, e produz uma mescla que convém a seu sistema civil:

1. No ato inicial que dá origem à cidade, os homens se reúnem para transferir seus direitos (e assim originar uma autoridade soberana) de maneira voluntária, o que estaria de acordo com o modelo de cidade por instituição;
2. Adiante, firmado o pacto, o Estado constitui um poder capaz de criar leis e de exigir seu cumprimento, com base nas prerrogativas do poder Soberano e no medo que esta entidade suscita. Eis um costume típico na cidade natural, constituída pela força.

Quanto às formas de governo, o autor revela preferência pela monarquia, pois a considera – e este é apenas um dos elogios dirigidos a esta forma de governo civil – o regime mais capacitado aos atos do bom governo (como exposto no capítulo VII parágrafo 13 em *Do cidadão*). Além de preterir a aristocracia, o autor não demonstra

nenhum apreço por discussões políticas em assembleias democráticas. O Estado hobbesiano começa a revelar-se um reino absolutista.

Na cidade de Hobbes, a paz e a segurança devem ser mantidas pela obediência irrestrita ao poder Supremo, detentor de um eficiente repertório de meios para inibir, reprimir e sufocar vozes discordantes. Não há lugar para queixas ou rebeliões; tais inconvenientes não sobreviveriam mais que um momento ao autoritarismo constitutivo do poder Soberano. Na análise de um comentador atento: “O contrato social acabaria sendo mero aval de todo uso da violência pelo soberano, ou mesmo pelo usurpador, desde que bem sucedido” (RIBEIRO, 1978. p. 46).

Considerados estes pormenores, percebe-se que, ao pensar a vida civil, Hobbes concebe um modelo de sociedade não de meros “cidadãos”, mas de “súditos” de uma monarquia absolutista. Para além das preferências intelectuais e teóricas de Thomas Hobbes, aproximando-se a pouco e pouco do pensamento do autor é possível encontrar explicações históricas e sociológicas para o autoritarismo característico do Estado hobbesiano. Buscaremos a seguir aprofundar as condições históricas desse cenário.

Cap. 2 - Hobbes e a guerra civil: o Estado hobbesiano

Em sua detalhada investigação sobre as origens e o fim das monarquias absolutistas, a partir da análise da história das ideias e da análise sociológica das condições (a fim de captar o acento político e o sentido de que as ideias se investem), Reinhart Koselleck afirma que Hobbes desenvolveu sua teoria do Estado a partir da situação histórica das guerras religiosas do século XVII.

Em meio às turbulências revolucionárias de seu tempo, o filósofo buscava fundamentos para erigir-se um Estado capaz de garantir paz e segurança: “Tendo por fio condutor a *causa belli civilis* (o motivo da guerra civil), Hobbes desenvolve seu direito natural racional, que equivale a uma doutrina das causas da guerra e da paz” (KOSELLECK, 1999, p. 26).

Na verdade, trata-se da elaboração teórica político-jurídica modelar para o que posteriormente seria denominado “O Estado moderno”. Historicamente, este último se estruturou como principados – apoiados em magistraturas e forças militares – determinados a obter controle exclusivo sobre as decisões políticas, e cujas práticas estatais formavam esferas de ação supra religiosas. Para isso, parte do esforço dos monarcas era gasto em extinguir ou neutralizar todas as instituições autônomas — das religiosas às mercantis (KOSELLECK, 1999, p. 20).

A figura do rei, ou a personificação do Soberano, surgiu para o Estado moderno como detentor do monopólio do restabelecimento da paz ao assumir perante Deus a responsabilidade exclusiva de dar fim aos conflitos religiosos. A fim de pacificar o reino, o monarca deveria submeter tudo e todos, sem exceção: “Ou fazia com que todos se curvassem ou ninguém se submeteria. A responsabilidade absoluta do soberano exige e pressupõe a dominação absoluta de todos os sujeitos” (KOSELLECK, 1999, p. 22).

O teorema proposto por Hobbes é organizado de maneira que o Estado vindouro já estivesse contido nas premissas da guerra civil: “O individualismo de Hobbes é o pressuposto de um estado ordenado e, ao mesmo tempo, a condição de um livre desenvolvimento do indivíduo” (KOSELLECK, 1999, p. 22). Isto porque, diante das ameaças da guerra, o medo da morte impeliria os homens a buscar refúgio no Estado, pois somente o Estado seria capaz de assegurar a paz e prolongar a vida dos homens.

Assim, a realização do “contrato” encontra sua viabilidade em Hobbes na medida em que a comunidade humana é apresentada como uma soma de vontades individuais potencialmente construtoras de uma ordem política:

E, ao passo que os publicistas da Idade Média eram reticentes à utilização da noção de *persona* que, no entanto, lhes fornecia o direito privado, Hobbes resolveu conferir à noção de indivíduo um estatuto conceitual surpreendentemente claro, ao qual, de todo modo, o exame do problema filosófico da individuação, clássico desde Aristóteles, jamais permitira chegar. [...] A partir dessa premissa individualista, a existência do Poder no Estado apresenta portanto um único problema: o da passagem de uma multidão de átomos individuais associáveis e apolíticos, para a unidade ordenada da sociedade “civil” ou “política”. Para resolver esse problema, Hobbes propõe uma teoria do contrato social - cuja idéia ele não inventa mas cujo perfil, antes de Rousseau, renova de modo profundo e cuja teoria elabora. (GOYARD-FABRE, 1999, p. 79)

A sociedade então formada a partir do pacto social visaria ao desenvolvimento livre dos indivíduos, descritos de antemão em função de suas existências como sujeitos ou súditos do soberano (KOSELLECK, 1999, p. 27). Note-se, todavia, que o Estado – que a razão erige como uma boia de salvação para os naufragos em estado de natureza – só adquire status político e moral depois de forjar a própria existência.

Eis aqui um paradoxo lógico na proposta hobbesiana: o Estado surge graças a um contrato historicamente anterior a ele, mas que ao mesmo tempo lhe outorga uma existência autônoma. Deste modo, o Leviatã é, simultaneamente, causa e efeito da fundação do Estado (KOSELLECK, 1999, p. 32).

Segundo Koselleck, este pressuposto histórico — a guerra civil — tornou-se necessário ao pensamento de Hobbes porque permitia estabelecer a ideia de soberania absoluta. O conceito de lei soberana exigiu a separação entre o caráter legal de uma ordem ou decreto real e quaisquer conteúdos morais ou religiosos, sem a perda de sua força persuasiva (KOSELLECK, 1999, p. 22).

Hobbes lidava com o desafio de erigir-se um Estado, e buscava estabelecer os fundamentos legais ou o caráter propriamente “estatal” do Estado. Para além de quaisquer conteúdos das leis, interessava a ele a discussão sobre a função das leis como garantia da paz. Portanto, a forma da lei deveria se estabelecer acima das questões

morais: “A legalidade dessas leis não residia na qualificação de seu conteúdo, mas exclusivamente na sua origem, ou seja, no fato de elas serem a expressão da vontade do poder soberano” (KOSELLECK, 1999, p. 35).

Assim, uma nova moral racional de caráter estritamente político libertava os príncipes de todo vínculo ou associação a códigos religiosos, que continuavam a nortear as consciências e as condutas dos súditos. Essa nova ordem legal tornava as guerras religiosas questões infra estatais, e permitia ao rei governar acima e além do poder temporal dos ordenamentos religiosos, fosse da igreja estatal ou das demais seitas, ao mesmo tempo em que submetia todas as facções religiosas às leis soberanas.

Entretanto, a capacidade do Estado moderno de lidar com a guerra civil e de produzir a paz não se sustentava apenas no caráter absoluto do Poder Supremo, mas também numa relação de proteção e obediência irrestritas. Tal relação asseguraria a neutralidade das leis, que embora pudessem apresentar diferentes conteúdos, seriam autossuficientes para garantir a paz e a segurança graças a sua legalidade e soberania iminentes. Essa pretensa neutralidade legal criada pelo racionalismo para a ação política fazia da vontade do príncipe – absoluta em face das vontades particulares – a própria lei.

Desse modo, a proposta hobbesiana inaugurou um novo marco para a estrutura política do poder, ao engendrar a noção de “razão do Estado” e propor a autossuficiência do Soberano:

Em primeiro lugar, no conceito bodiniano de soberania, a extensão do poder soberano está diretamente fixado pela lei natural e divina, mas só o soberano é autorizado a interpretar uma tal lei. Entretanto, no caso de transgressão desta última, os magistrados estão autorizados a apresentar censuras (reparos, críticas) e a desobedecer, no entanto sem gerar rebelião contra ele. Com as doutrinas do contrato social, as leis naturais subsistem certamente como normas de avaliação do exercício do poder soberano, mas as cláusulas do contrato contribuíram para fixar mais precisamente a extensão da soberania e dar maior visibilidade à derrogação face aos seus limites. Nesta perspectiva, já não cabe a um corpo de magistrados decidir que a transgressão existe e se pode desobedecer aos governantes, mas é o conjunto do povo que deve tomar esta decisão, problema difícil para os teóricos do contrato, na medida em que o povo é composto de indivíduos co-contratantes e se torna necessário decidir se existe uma vontade comum independente dos governantes para tomar a

decisão, ou se o indivíduos que pertencem ao povo o podem fazer consultando o seu julgamento “privado”. (CAILLÉ, 2005, p. 387)

Pode-se considerar, dadas as premissas acima, que a razão inaugurou um espaço neutro para a técnica política em que o Estado “[...] torna-se também o *automaton*, a grande máquina, e as leis são as alavancas acionadas pela vontade absoluta do Soberano para manter a máquina do Estado em funcionamento” (KOSELLECK, 1999, p. 33).

Importante ressaltar que as leis – ou a vontade do Soberano – não adquirem caráter aleatório ou meramente pessoal para o deleite da realeza, mas guardam, necessariamente, uma relação direta e próxima com a lei natural. É ponto pacífico entre os jusnaturalistas que a lei natural manda que todo homem procure a paz e a segurança pessoal, todavia, numa guerra civil, há múltiplos direitos em conflito sem que nenhum deles se mostre suficiente para estabelecer uma legalidade capaz de fazer cumprir os mandamentos dessa lei.

A solução para tal embate sugere que a lei natural esteja expressa em forma de lei civil, e com garantias de que possa ser efetivamente cumprida. Assim, percebe-se que todo o percurso do raciocínio de Hobbes conduz à necessidade de uma legalidade estatal, e de um domínio formal de decisões políticas tal que “este domínio pode ser ocupado por esse ou aquele poder, contanto que possua a autoridade necessária para proteger os homens, independentemente de seus interesses ou esperanças” (KOSELLECK, 1999, p. 31).

Nesse sistema, o Estado tem por papel precípua e principal obrigação moral oferecer proteção, e, para tanto, depende de um mandato, ou da transferência de direitos dos súditos ao soberano, que se torna seu representante:

O pacto que neutraliza matematicamente a luta universal e arranca os homens das angústias de sua condição natural, na qual ronda o medo da morte, é concebido como o artifício racional necessário que constrói a sociedade civil: a multidão reunida pelo contrato que cada um conclui com cada um e em virtude do qual todos consentem, porque isso é necessário para a paz, em não exercer o direito de natureza que têm sobre todas as coisas, forma - como mostra a iconografia que ilustra diversas edições dos tratados políticos de Hobbes - "uma só pessoa", a saber, a pessoa pública (*persona civilis*) do Estado-Leviatã. (GOYARD-FABRE, 1999, p.86)

Além disso, para alcançar-se a garantia de paz, a mesma moral política que incita os homens em seu estado de natureza a essa transferência voluntária de direitos deve ser imediatamente admitida como dever de obediência.

Hobbes então oferece — como resposta teórica à guerra civil — uma construção política racional na forma de um Estado legitimado por uma legalidade revestida de soberania:

A soberania, *artefactum* construído pela operação da razão, não comporta mistério algum. A revolução mecanicista da ciência hobbesiana dissocia a ciência e a mística, o saber e a crença: a razão, liberta, pode avançar, no mundo de suas próprias obras e graças a sua energia produtora, pelo caminho que leva à autonomia. (GOYARD-FABRE, 1999, p.156).

Compreende-se, então, que o direito constitucional em Hobbes aliena-se de quaisquer interesses sociais, partidários, estamentais ou religiosos, demarcando um domínio formal de decisões políticas. Nesse reino “O monarca está acima do direito e é sua fonte; ele decide o que é justo ou injusto; é, ao mesmo tempo, legislador e juiz” (KOSELLECK, 1999, p. 31). Donde se pode também afirmar que a solução oferecida por Hobbes oferece como resultado “(...) a legitimação do Estado absolutista e de sua estrutura política” (id., *ibid.*).

Entretanto, pode haver na proposta hobbesiana objetivos maiores que a legitimação do absolutismo. Na explicação da professora Simone Goyard-Fabre, muito mais que viabilizar um estado autoritário, o direito político tem a função de sistematizar a vida política, e de trabalhar por seu equilíbrio:

Pela hierarquia que instaura entre os valores que pretende fazer respeitar, bem como pelos procedimentos que põe em ação a fim de assegurar a autoridade do Poder, o direito político tem a função não só de sistematizar a vida política, mas também de trabalhar permanentemente para seu equilíbrio geral que, ao longo do tempo, sempre tem de ser reajustado, até mesmo refeito. (GOYARD-FABRE, 1999, p. 4)

Ainda assim, observamos haver, no direito político hobbesiano, uma convergência entre absolutismo e filosofia racionalista. O racionalismo, em Hobbes, se eleva das agitações da guerra civil religiosa para fundar o Estado como meio de atingir-se a paz e de preservar-se a vida, ou seja, a razão se confunde com o fim das guerras religiosas.

A princípio, todo o progresso que a razão humana pode potencialmente atingir depende, antes, do fim das guerras civis religiosas. Assim, entende-se que o racionalismo em Hobbes é fortemente condicionado por seu contexto histórico determinado, sobretudo, pela guerra civil inglesa.

O mesmo ditame da razão que manda todo homem defender a todo custo sua vida, seus membros e seus bens — e que pode ser entendido como causa da guerra de todos contra todos — também ordena, em meio a uma guerra civil, que os homens transfiram parte de seus direitos a um poder capaz de garantir a paz — poder ao qual todos haverão de prestar obediência.

O pensamento político em Hobbes se orienta, assim, por uma bússola cuja agulha magnética aponta permanentemente para um Norte que coincide com a constituição de um Estado forte e capaz de conter a desordem social. Como fruto de um pensamento racional-mecanicista, a política hobbesiana delinea o poder nos termos da modernidade: “Hobbes mostra assim que, no espaço público em que os homens são chamados a evoluir se não querem se parecer com lobos, o Poder, simbolizado pelo Leviatã, é uma figura de arte racional.” (GOYARD-FABRE, 1999, p. 73).

Segundo explica Hobbes na epístola dedicatória de *Do Cidadão* — oferecida ao conde William de Devonshire:

Para ser imparcial, ambos os ditos são certos — que o homem é um deus para o homem, e que o homem é lobo do homem. O primeiro é verdade, se compararmos os cidadãos entre si, e o segundo, se cotejamos as cidades. Num, há alguma analogia e semelhança com a divindade, através da Justiça e da Caridade, irmãs gêmeas da paz; no outro, porém, as pessoas de bem devem defender-se usando, como santuário, as duas filhas da guerra, a mentira e a violência — ou seja, para falar sem rodeios, recorrendo à mesma rapina das feras.

Um acordo entre os homens pode retirá-los da condição de lobos e para alçá-los à condição de cidadãos, ao constituírem um Poder Soberano — instituição com a aura do sagrado:

Para Hobbes, a razão é o fim da guerra civil; o fim das guerras civis religiosas é a “razão”. Aqui se manifesta a convergência, inerente à situação, entre o Absolutismo e a filosofia racionalista. A razão que se eleva das agitações da guerra civil religiosa permanece, a princípio, na senda desta

guerra e funda o Estado. [...] Não é o progresso que pede o Estado, mas a necessidade de pôr fim à guerra civil. A razão só pode progredir, no espaço que lhe foi reservado, quando os antagonismos religiosos são neutralizados e contidos pelo Estado. A história é, para Hobbes, uma constante interação de guerra civil e Estado, Estado e guerra civil. *Homo homini lupus, homo homini dei* (o homem é o lobo do homem, o homem é o Deus do homem). (KOSELLECK, 1999, p. 34)

Portanto, para Hobbes a condição de possibilidade da sociedade civil ou política — ou de Estado soberano — coincidia com projeto racional dos homens:

Isso não quer dizer que Hobbes opta pelo ceticismo ou que se compraz na dúvida, ainda que metódica. Ele pensa o homem como princípio: reconhecendo-lhe um poder calculista que, por sua capacidade de síntese, é construtor, portanto, capaz desse empreendimento grandioso que é a edificação do Poder do Estado, em que, aliás, a racionalidade é por si só um programa de ação. (GOYARD-FABRE, 1999, p. 154).

Cap. 2.2 - Hobbes e seu tempo

Não é por acaso que Hobbes empreende uma busca pelas leis e pelos mecanismos constitutivos das relações de poder. Essa procura visa, sobretudo, às causas que permitem o surgimento do Estado ao mesmo tempo em que garantem sua estabilidade.

Ao longo de sua produção filosófica, Hobbes agiu como um típico pensador do século XVII, época marcada pelo estabelecimento de novos paradigmas epistemológicos, e pela afirmação de novos conhecimentos que se estabeleceriam em detrimento dos saberes sustentados por dogmas religiosos ou por quaisquer outras sabedorias místicas:

Do ponto de vista do conhecimento científico e filosófico o século XVII pode ser considerado uma época de rupturas e inovações. Noções como verdade, certeza e novidade eram frequentemente usadas pelos chamados *inovadores* (*novatores*) em seu criticismo da tradição escolástica para ensejar o que entendiam ser um novo e verdadeiro sistema de pensamento fundamentado pelo rigor do raciocínio científico em detrimento do saber assentado na

superstição ou na fé. Imprescindível à *nova filosofia* e à *nova ciência*, a separação entre razão e fé ou entre *razão natural* e *razão revelada* traduzia-se em um relativo afastamento entre filosofia e teologia. (LEIVA, 2015, p. 601)

Foi na condição de filósofo materialista e nominalista que Hobbes contribuiu com a modernidade tornando-se um de seus autênticos representantes – ou um dos mais importantes colaboradores para o desenvolvimento desse inovador e disruptivo sistema de pensamento.

Assim como outros importantes filósofos da época, Hobbes elaborou uma metafísica original, a qual era concebida em ao menos duas vertentes inovadoras:

1. Metafísica como representação

A partir de uma filosofia do sujeito Hobbes pensa e descreve o mundo como representação de uma subjetividade cognoscente: “(...) o interesse da filosofia deslocar-se da coisa para a representação da coisa, do objeto da representação para o sujeito da representação — isto é, o pensamento” (FORLIN, 2008, p. 93).

2. Metafísica como física geral

Hobbes propõe uma metafísica na forma de uma “ciência do ente enquanto ente” alheia à definição da tradição escolástica de “ciência do ser enquanto ser”. Assim, dizer o ente (*ens*) nada mais era que dizer o corpo (*corpus*):

A substituição da ciência universal do ser por uma ciência universal do corpo dá as feições da *Philosophia prima* hobbesiana e isso ocorre mediante um procedimento que podemos chamar *redução ôntica* e que consiste no seguinte: dizer o *ser (esse)* é a mesma coisa que dizer o *ente (ens)* e dizer o *ente* é a mesma coisa que dizer o *corpo (corpus)*: “O *ens* designa tudo o que ocupa um espaço, quer dizer que pode ser avaliado em comprimento, extensão e profundidade. A partir dessa definição, é claro que *ens* é a mesma coisa que *corpus*” (De Mundo, p. 312). (LEIVA, 2015, p. 581)

Nesse modelo nascente de metafísica, para a correta apreensão da própria realidade não se dizia o ser como fundamento último desta, mas, antes, que o chamado “real” era composto por corpos (*rei*) em movimento. A filosofia primeira de Hobbes reduziu, assim, o ser, a essência e a substância ao estudo dos corpos em geral.

Ora, aquilo que se podia saber dos corpos dizia respeito, então, a sua estrutura, e não a sua essência (do ser), donde se pode afirmar que Hobbes concebia uma metafísica da subjetividade ou do conhecimento:

Uma dupla determinação do ente como corpo e do ser como acidente permite medir essa reavaliação à qual Hobbes submete os conceitos da metafísica aristotélica. Diante disso, temos em Hobbes que a distinção entre *ordo essendi* e *ordo cognoscendi* é subsumida numa metafísica que reduz o ser, a essência e a substância ao estudo do corpo em geral. A filosofia primeira hobbesiana é de agora em diante exclusivamente da ordem do conhecimento. (LEIVA, 2015, p. 582)

Nessa proposta, a subjetividade serve de alicerce para o conhecimento; este último tem por princípio a capacidade cognitiva conceitual humana. Como implicação imediata, o corpo passou a ser uma dedução a partir da representação; uma inteira elaboração da vida mental do sujeito epistêmico.

Desse modo, a metafísica hobbesiana, em última instância, não se propunha ser propriamente uma ciência do corpo, mas, antes, a ciência da representação de corpos:

A existência do corpo é deduzida da representação. Em sentido estrito a filosofia primeira não pertence ao corpo como tal mas às nossas representações de corpos. O corpo de que se trata aqui é o corpo em geral, se quisermos, um corpo aparente desprovido de toda propriedade: cor amarela ou branca, figura triangular ou circular: O corpo que interessa à ciência do *ens enquanto ens* e que pode ser concebida como ciência do *corpus enquanto corpus* é o corpo como *ens imaginabile* (ente imaginário). (LEIVA, 2015, p. 585)

Assim, ao conceber um mundo de subjetividade no qual o racionalismo estabelece a existência e a organização dos objetos, a metafísica hobbesiana estabeleceu alicerce e estrutura para uma forma de direito político cujos princípios se realizavam no próprio conceito do soberano:

A soberania do Estado-Leviatã é edificada, matematicamente – é certo que com base nas leis da natureza fundamentais, mas tais que são “preceitos” ou “teoremas da razão” – pela soma de todos os direitos ou poderes cujo exercício os indivíduos, concluindo um contrato inter pares, confiaram ao *homo artificialis* encarregado de representá-los a todos e de agir em nome e lugar deles. A potência soberana resulta do cálculo teleológico de interesses

pelo qual a razão, no universo de signos (marks) edificado por ela, opõe-se à anarquia e à beligerância do estado de natureza. O significado desse universo de signos se esclarece, na ciência política de Hobbes, pelo esforço e pela audácia que consistem em se desfazer das crenças e das ideias “fabulosas” às quais a tradição conferia autoridade. Afirmando a autocracia da razão, a nova lógica consome a descoberta política do homem, do mesmo modo que a nova filosofia de Descartes acaba de consumir a “descoberta metafísica do homem”. Seria incongruente relacionar o Poder soberano com o “modelo” da “lei de Deus”. É na sabedoria da razão que reside a chave da soberania do Estado; esta é um “estabelecimento humano” e se caracteriza como “a alma artificial” do “homem artificial” que é o ser de razão do Estado. Suas estruturas conceituais são perfeitamente inteligíveis pois que o próprio intelecto as produz. (GOYARD-FABRE, 1999, p. 155)

Essa metafísica hobbesiana fundamentou toda a sua produção filosófica. A explanação de Marilena Chauí sobre a teoria física do *conatus*, isto é, do esforço de autopreservação na existência humana é bastante ilustrativa da influência da metafísica de Hobbes sobre sua produção teórica a respeito do poder.

O *conatus* pode ser explicado na física da pressão ambiental como uma reação centrífuga a uma pressão centrípeta afetando o corpo a partir do exterior:

O *conatus* é uma reação interna desencadeada por um movimento centrípeta e seu modelo explicativo encontra-se no fenômeno da pressão ambiental como reação centrífuga a uma pressão centrípeta que afeta o corpo a partir do exterior. Ora, a noção física da pressão ambiental tem como pressuposto a definição de um corpo por oposição a outros corpos externos que o afetam, além de supor uma oposição no interior do próprio corpo entre sua face interna inercial e sua face externa, pressionada. (CHAUI, 1980. p. 98)

Para Hobbes a física da pressão ambiental supõe um contexto antagônico, que em estado de natureza apresenta-se como movimento centrífugo dos homens protegendo-se a si mesmos e possibilitando a ocorrência da guerra de todos contra todos, movimento este que deve ser contido ou obstaculizado pela força centrípeta das leis civis. Enfim:

Tomando o corpo como uma totalidade de partes fluidas sujeitas à pressão ambiental, Hobbes pode estabelecer a ideia de busca de equilíbrio global como tendência ou inclinação dos corpos definidos como *conatus*. Para tanto, é preciso introduzir um novo conceito: o de velocidade, tal como concebida

por Galileu, isto é, variando segundo a natureza dos corpos e dos meios. Por isso na política hobbesiana uma questão fundamental encontra-se na determinação dos meios políticos adequados para que o equilíbrio seja obtido (a paz) pela regulação da “velocidade” do *conatus* (desejo de mais poder, de segurança e de satisfação ou abundância). A boa lei, dirá o Leviatã, é como a sebe que margeia o caminho: não está ali para impedir que o viajante prossiga, mas para que não se desvie do seu destino. (CHAUI, 1980, p. 98).

Como se percebe, em Hobbes o humanismo, a metafísica, e a política caminhavam juntas, e compartilhavam o mesmo arcabouço teórico. Isso revela que a política e a nova física formavam um amálgama filosófico:

Ora, como, na lógica interna do sistema filosófico de Hobbes, a política não pode ser pensada independentemente da *philosophia prima*, o Poder, pedra angular da política como sempre foi reconhecido, deve ser encarado como uma questão teórica e de princípio. Em outras palavras, o que Hobbes inventa em seu procedimento filosófico é a *problematização teórica da política*. (GOYARD-FABRE, 1999, p. 72).

Cap 2.3 - A modernidade

No século XVII inúmeros filósofos e pensadores contribuíram para o desenvolvimento de uma nascente ciência racional de base matemática. A proposta de Nicolau Copérnico para a astronomia (1473-1543), seguida da unificação da física e da astronomia por Galilei (através de seu conceito de inercialidade dos movimentos circulares), e dos refinamentos matemáticos de Johannes Kepler (1571-1630) sinalizaram o fim de uma visão de mundo filosófica tradicional, que tivera início com os gregos antigos.

Após as experiências de Galilei com uma luneta em 1609, tornou-se evidente a obsolescência da visão de mundo escolástica e dos fundamentos físicos aristotélicos. A procura por um novo modo de explicar-se a natureza, de lidar com a experiência e com a verdade passou a ocupar os pensamentos e as reflexões de muitos estudiosos. Inúmeros pensadores não mais se contentavam com explicações místicas, religiosas ou míticas para dar conta da verdade do mundo.

No século XVII, René Descartes ocupou o centro das discussões sobre as novas formas de conhecimento que se delineavam na Europa, e tornou-se uma personagem cujas ideias e obras ajudam a compreender os contextos histórico e filosófico da modernidade. Ele era, como Hobbes, um pensador racionalista cuja obra se tornou fundamental para a compreensão dessa guinada intelectual-filosófica rumo à subjetividade.

Na obra *Meditações metafísicas* Descartes apresenta, tal como Hobbes, uma metafísica própria e original, que viria consolidar um rompimento com a tradição escolástica predominante nas produções filosóficas desde o medievo.

Essa obra propõe, em seis meditações, a renúncia a todo o conhecimento que há no mundo, até que seja estabelecido um parâmetro garantidor da verdade de ao menos uma primeira afirmação capaz de engendrar a reconstrução do mundo sob uma nova base epistemológica.

Todavia, o artifício à hipótese de aniquilação do mundo não é exclusivo de Descartes, mas foi utilizado também por Hobbes:

[...] na hipótese de o mundo deixar de existir o único sobrevivente humano desse apocalipse poderia ter ainda assim um conhecimento do mundo tal como ele era antes, pois teria guardado na memória ideias e representações do mundo tal como ele era realmente: “Supondo-se a aniquilação de todas as coisas, alguém poderia perguntar o que permaneceria àquele homem [isto é, ao sobrevivente humano do apocalipse] como objeto de conhecimento filosófico, ou sobre o que raciocinar ou ao que dar nomes pelo uso do raciocínio. Eu respondo, portanto, que permaneceria àquele homem as ideias do mundo, de todos os corpos que ele tenha visto com seus olhos, ou percebido por qualquer outro sentido, quer dizer, a memória e a imaginação das grandezas, movimentos, sons, cores, etc. [Enfim,] todas aquelas coisas que, embora não sendo nada mais que ideias e fantasmas... são as coisas às quais ele daria nomes [e sobre elas construiria raciocínios]” (De Corpore, p. 92). (LEIVA, 2015, p. 584)

Hobbes pretendeu, através desse exercício intelectual, diferenciar o que é da ordem do conhecimento daquilo que é da ordem do real:

O resultado desse experimento é demarcar uma linha divisória entre a forma como podemos conhecer o mundo e o mundo como ele realmente é, entre o que é da ordem da imaginação e o que é da ordem da realidade. Acima de

tudo, mostrar que o referencial do conhecimento humano se encontra em nossa subjetividade, em nossas capacidades cognitivas, e não no caráter essencialista do real ou em sua objetividade externa [...]. (id., ibid.).

Ao utilizar este constructo filosófico Hobbes opera, ao mesmo tempo, um rompimento com a escolástica: “Essa é a função da hiperbólica hipótese da destruição do universo: mostrar que é uma ilusão pensar — como pensava Aristóteles, por exemplo — que as coisas determinam a forma de nosso aparato cognitivo” (LEIVA, 2015, p. 589).

Descartes, entretanto, apresenta conclusões mais ousadas em sua proposta metafísica. Utilizando o método combinado de análise e síntese dos geômetras gregos, mais o artifício de uma dúvida hiperbólica capaz de negar a existência do mundo, de todas as coisas no mundo, e inclusive de si próprio, ele chega por fim a uma afirmação que, em si, não era original – *ego sum, ego existo*:

Eu sou, eu existo, isto é certo. Mas por quanto tempo? Ora, enquanto penso, pois talvez pudesse ocorrer também que, se eu já não tivesse nenhum pensamento, deixasse totalmente de ser. Agora, não admito nada que não seja necessariamente verdadeiro: sou, portanto, precisamente, só coisa pensante, isto é, mente, ou ânimo, ou intelecto, ou razão, vocábulos cuja significação eu antes ignorava. Sou, porém, uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente. Mas, qual coisa? Já disse: coisa pensante. (DESCARTES, 2004, p. 49)

Todavia, o impacto da atualização cartesiana deste enunciado marcou a história da filosofia ocidental, e foi decisiva para o desabrochar e o florescer da filosofia e da ciência natural modernas incipientes na Europa. Um marco decisivo operado nessa obra cartesiana foi a mudança do conceito filosófico de substância consagrado pela tradição.

O termo substância, na tradição filosófica escolástico-aristotélica, pode ser descrito como o ser que se sustenta em si próprio, e que pode ser suporte de predicados. Nas palavras de Hobbes (em suas objeções às *Meditações metafísicas* de Descartes): “(...) pois confesso sem reparo que a substância, enquanto é uma matéria capaz de receber diversos acidentes e que é sujeita às mudanças destes, é percebida e provada apenas pelo raciocínio.” (HOBBS E DESCARTES, 2021, p. 298).

Ao afirmar que enquanto pensa, existe, e apenas pelo exato tempo em que pensa (e existe enquanto pensamento), Descartes estabeleceu o pensamento como uma

substância metafísica. Isto significou uma inovação radical em relação às doutrinas escolásticas, para as quais o pensamento (ou a alma) estivera desde sempre vinculado à matéria, determinando-lhe a forma, correspondendo-lhe por princípio anímico e organizacional, todavia sem jamais possuir *status* de substância (*res*) independente.

O *cogito* cartesiano estabeleceu-se, então, como nada menos que o princípio racional da alma, ou aquilo que nela corresponderia por sua capacidade ou função de pensar. Na análise do professor Enéias Forlin:

O pensamento que duvida da existência de todas as coisas e, por isso mesmo, não pode atribuir-se a coisa alguma, não pode, entretanto, duvidar de sua própria existência na medida em que pensa e, por isso mesmo, descobre-se como atributo de si próprio e, portanto, como sendo ele a própria coisa de que é atributo, isto é, o pensamento percebe-se como subsistindo em si mesmo, como sendo ele próprio suporte do seu ser, como sendo, portanto, substância (*res*). (FORLIN, 2015, p. 138)

Ao estabelecer este paradigma, a metafísica cartesiana rompeu com a interdependência estabelecida por Aristóteles, desde a Grécia antiga, entre alma e matéria, concedendo a cada um desses dois termos completude e independência metafísica. Alma e matéria, na metafísica cartesiana, tornaram-se substâncias autênticas e dotadas de autossuficiência ontológica:

Senão vejamos; apesar das aparências é apenas na filosofia moderna, sobretudo com os primeiros modernos, que a pura matéria pela primeira vez na história da filosofia, de modo hegemônico, vai conquistar o estatuto ontológico privilegiado de substrato único do mundo capaz de explicar sozinha toda a natureza. Em suma: é na modernidade, com Galileu, Kepler, Descartes e Hobbes, entre outros, que a matéria será plenamente elevada à categoria ontológica de substância. (FORLIN, 2015, p. 141)

A separação dos dois elementos implica que o corpo (matéria) seja tomado por natureza extensiva e não mais necessite, portanto, de uma alma para organizar-se, manter-se ou desenvolver-se:

Por um lado, os modernos exorcizaram, desespiritualizaram, desanimaram a natureza, isto é, expulsaram dela as formas, as almas ou psychés (que para os aristotélicos-tomistas eram responsáveis pela organização da matéria em corpos de diversos gêneros e espécies), e assim, converteram-nos de organismos autoanimados a puros mecanismos materiais. Por outro lado, os

modernos subtraíram da própria natureza material as qualidades ou acidentes reais, isto é, fizeram das qualidades sensíveis meras realidades na mente, representações da nossa subjetividade. Com isso, identificaram a matéria da física com a extensão geométrica e converteram a física numa geometria do movimento. Em suma: fizeram da natureza pura extensão em movimento. (FORLIN, 2015, p. 141)

Descartes, enfim, estabeleceu como substância de todos os corpos a pura extensão matemática, ao retirar de suas realidades corporais todos os seus predicados: “(...) os modernos subtraíram da própria natureza material as qualidades ou acidentes reais, isto é, fizeram das qualidades sensíveis meras realidades na mente, representações da nossa subjetividade” (id., *ibid.*).

E assim foi possível aos físicos ou cientistas naturais lidar com os corpos e estudar seus movimentos com base em cálculos matemáticos, livres de preocupações relacionadas a princípios anímicos ou funções vegetativas-sensitivas organizadoras da realidade dos corpos. “Se Galileu foi propriamente o fundador e também o mais eficaz na criação da nova física-matemática, Descartes foi, sem dúvida, por sua vez, o mais inovador e eficaz na fundamentação metafísica dessa física-matemática que surgia.” (id., *ibid.*).

Cap. 3 – Hobbes x Descartes: facetas da modernidade

Um fato histórico proporcionou aos contemporâneos e à posteridade um valioso debate entre Descartes e Hobbes, ícones de duas correntes filosóficas antagônicas — o racionalismo e o empirismo, respectivamente. As *Meditações Metafísicas* (1641) — principal obra de Descartes — foi distribuída a pedido do autor francês aos principais pensadores da época pelo reverendo Marin Mersenne, que confiou uma das cópias a Thomas Hobbes. Instado pelo amigo em comum, ele se dispôs a redigir críticas à obra recém-escrita. Fazem parte deste debate, ainda, as réplicas de Descartes às objeções hobbesianas.

Houve discordâncias entre os dois filósofos sobre a ideia que se pode ter de Deus, sobre o próprio conceito subjetivo de ideia, assim como sobre outras questões metafísicas. Aqui, todavia, será detalhado um ponto de capital importância para a tese cartesiana, e que causou discordância definitiva entre os dois pensadores — o cogito cartesiano ou *res cogitans*.

Essa novidade metafísica propunha a existência autônoma dos pensamentos em relação a uma suposta correspondência com o mundo exterior (como explicado no tópico — A modernidade). A partir do cogito cartesiano, o racionalismo estabelecia que o conhecimento e as ideias não mais estariam epistemologicamente circunscritos à percepção ontológica do sensível, mas, doravante, seriam substratos para as elaborações da *res cogitans*.

Essa forma de apreensão e descrição da realidade apontava para um novo modo de conhecer que se consagraria ao longo da modernidade: “O que ocorre aqui é uma cisão entre mente e mundo, que constituem duas coisas distintas — *res cogitans* e *res extensa*. Nesse contexto, o mundo é antes de tudo, uma percepção da mente” (FORLIN, 2008, p. 93).

Entretanto, embora Hobbes descrevesse o mundo como corpos em movimento, e portanto pudesse aceitar prontamente a geometrização dos corpos extensos (*res extensa*), seu empirismo não se convenceria da viabilidade da tese cartesiana no ponto em que ela estabelecia a independência ontológica da mente sob a denominação *res cogitans*:

Entretanto, todos os filósofos distinguem o sujeito de suas faculdades e de seus atos, isto é, de suas propriedades e de suas essências; porque um ente é uma coisa, e outra coisa é sua essência; é possível, então, que uma coisa que pensa seja o sujeito do espírito, da razão ou do entendimento e, portanto, que isso seja alguma coisa corporal, cujo contrário é tomado ou exposto, e não é provado. E, entretanto, é nisso que consiste o fundamento da conclusão que parece que o Sr. Descartes quer estabelecer. (HOBBS E DESCARTES, 2021, p. 289).

Contra a separação cartesiana entre pensamento e corpo, Hobbes objetou ainda que o ser que pensa deveria possuir, necessariamente, natureza material:

E disso parece seguir que uma coisa que pensa é alguma coisa corporal; pois os sujeitos de todos os atos parecem ser apenas entendidos sob uma razão corporal, ou sob uma razão de matéria, como ele mesmo mostrou um pouco depois pelo exemplo da cera. [...] E assim, uma vez que o conhecimento desta proposição, eu existo depende do conhecimento desta: eu penso; e o conhecimento desta última, de que nós não podemos separar o pensamento de uma matéria que pensa, então a conclusão certa parece ser que uma coisa que pensa é material e não imaterial (HOBBS E DESCARTES, 2021, p. 290).

Nesse ponto Hobbes foi prontamente rebatido na réplica do francês:

E depois, há uns outros atos que denominamos intelectuais, como entender, querer, imaginar, sentir, etc., todos os quais convêm entre si em que eles não podem ser sem pensamento, ou percepção, ou consciência e conhecimento; e a substância na qual eles residem, dizemos que é uma coisa que pensa, ou um espírito, ou qualquer outro nome que quisermos, contanto que não a confundamos com a substância corporal, visto que os atos intelectuais não têm afinidade alguma com os atos corporais e que o pensamento, que é a razão comum na qual eles convêm, difere, totalmente, da extensão, que é a razão comum dos outros. (HOBBS E DESCARTES, 2021, p. 292).

A metafísica mecanicista empirista de Hobbes insistia na defesa de que a percepção sensível fornecia à imaginação a matéria-prima para a produção das imagens das coisas, às quais os homens davam nomes, que por sua vez poderiam ser encadeados para formar os pensamentos. Nessa concepção nominalista ficava patente que a existência dos pensamentos dependia, portanto, da ação de órgãos sensíveis e cognitivos do corpo humano. Restava negada, então, qualquer possibilidade de autonomia ontológica da razão. Nas palavras de Hobbes:

Agora suponhamos que o raciocínio não é nada outra coisa, senão uma união e encadeamento de nomes por esta palavra é. De onde se seguirá que, pela razão, não concluiremos nada, absolutamente, tocante à natureza das coisas, mas apenas tocante a suas apelações, isto é, que, por ela, vemos, simplesmente, se unimos bem ou mal os nomes das coisas, segundo as convenções que temos feito à nossa fantasia, tocante às suas significações. Se isso é assim, como pode muito bem ser, o raciocínio depende de nomes, os nomes da imaginação e a imaginação (e isto é o que eu penso realmente que acontece), do movimento dos órgãos corporais. Assim, o espírito não é nenhuma outra coisa, senão um movimento em certas partes do corpo orgânico. (HOBBS E DESCARTES, 2021, p. 293).

Nesse pormenor, a discordância de Descartes em relação ao filósofo inglês se mostrou radical:

Pois, se Hobbes admite que alguma coisa é significada pelas palavras, por que não aceita que nossos discursos e raciocínios sejam antes das coisas que são significadas que das palavras apenas? E, certamente, do mesmo modo, como também por uma justa razão, ele conclui que o espírito é um movimento. Ele poderia, assim, concluir que a terra é o céu, ou tal outra coisa que lhe agrade, porque não há nada no mundo, entre as quais haja tanto de inconveniência como há entre o movimento e o espírito, que são de dois gêneros inteiramente diferentes. (id, *ibid.*).

Embora rejeitada por Hobbes, a posição mentalista da filosofia de Descartes inaugura o idealismo moderno e: “(...) direta ou indiretamente, irá permear os principais sistemas filosóficos dos séculos XVII e XVIII.” (FORLIN, 2008, p. 93). A posição cartesiana forjava uma legitimação da concepção mecanicista da natureza:

Tal é a condição necessária para se justificar metafisicamente a elaboração de uma ciência da natureza que tem como objeto apenas a extensão e suas propriedades geométricas e mecânicas, ou seja, tal é a condição necessária para se validar metafisicamente a realização de uma física-matemática. (FORLIN, 2015, p. 142)

Hobbes por sua vez lidou, para além de uma nova metafísica, com a problemática da política, e fez isso de forma autêntica. Importa ressaltar que sua abordagem não se deu sob um ponto de vista prático — como pretendeu Maquiavel —, mas de maneira essencialmente teórica.

Conclusões

Ao partir de considerações antropológicas — seja em *Do Cidadão*, no *Leviatã* ou em *Os Elementos da lei natural e política* —, Hobbes conclui que o homem não possui inclinação natural para amar e desejar o bem do homem. Assim, ao negar a possibilidade de uma sociedade natural (como afirmava a tradição escolástico-aristotélica), e apresentar um modelo racional de Estado erguido sobre a lógica de uma criação artificial humana, a filosofia hobbesiana propôs um novo modelo de pensamento tal que:

Erradicando as escórias que atrapalham a metafísica de uma outra época, ela pretende mostrar que a inteligibilidade dos conceitos-mestres do direito político só é atingida quando a razão disseca suas próprias operações. Afastar os horizontes teológicos, encobrir as harmonias cósmicas é uma espécie de catarse que destaca, no que se refere à razão, a clareza das produções dessa própria razão. A soberania, *artefactum* construído pela operação da razão, não comporta mistério algum. A revolução mecanicista da ciência hobbesiana dissocia a ciência e a mística, o saber e a crença: a razão, liberta, pode avançar, no mundo de suas próprias obras e graças a sua energia produtora, pelo caminho que leva à autonomia. (GOYARD-FABRE, 1999, p. 155).

Para Macpherson, ao elaborar seu sistema teórico nos moldes de uma ciência, Hobbes se mostrou o investigador de política capaz de expor mais claramente os fundamentos do poder desde Maquiavel, e mais sistematicamente que qualquer outro autor (Macpherson, 1985, p.9). O rigor científico e a modernidade do pensamento de Hobbes presentes, sobretudo, na metafísica hobbesiana, podem ajudar a compreender essa afirmação.

Hobbes foi um entusiasta do espírito da nova ciência natural, que renovou o modo como os pensadores entendiam a natureza no século XVII, e aderiu sem reservas ao modelo de pensamento de Galileu Galilei. Nesse método científico, a partir de hipóteses intelectualmente ousadas deveriam ser elaboradas deduções rigorosamente fundamentadas e capazes de estabelecer proposições simples, que combinadas possibilitassem a explicação de fenômenos naturais.

Macpherson aponta como uma das características da obra de Hobbes a firme crença de que a política poderia se tornar uma ciência, o que ficou demonstrado nos escritos em que o filósofo fala sobre uma ciência da equidade e da justiça e suas regras infalíveis:

Nós vamos a Hobbes, então, porque reconhecemos nele um agudo analista do poder e da paz. E somos mais atraídos quando entendemos que ele pensou seu sistema político como uma ciência. Ele estava certo de que a política poderia ser feita como ciência, ele acreditou que tinha feito isso, e que foi o primeiro a fazê-lo. (Macpherson, 1985, p.10, tradução nossa).¹

Além disso, esse autor o evoca, sobretudo, como um analista científico da guerra e da paz. Percebe-se aqui uma concordância entre a posição defendida por Macpherson e os escritos de Kosellec, na medida em que o último assinala a importância capital da guerra civil na filosofia hobbesiana, na medida em que Hobbes procurava meios teóricos de orientar um governo a fim de evitar que o reino se dissolvesse em disputas políticas como as de seu tempo (conforme apontado no tópico: Hobbes e a guerra civil: o Estado hobbesiano).

Em sua filosofia civil, a metodologia utilizada por Hobbes o instou a criar um modelo de homem e de sociedade: “His scientific method required him to build up a model of man and society (...)” (Macpherson, 1985, p.12), a partir do qual fosse possível deduzir os princípios de sua ciência. Um dos pontos chave nessa teoria política é a obediência dos súditos à autoridade política no exercício do poder (o soberano) a fim de assegurar a estabilidade política e a paz civil: “Ele pregou obediência, quer dizer, ele estabeleceu as bases racionais para a obediência, para que qualquer autoridade realmente exercesse o poder em seu tempo.” (Macpherson, 1985, p.13, tradução nossa)²

Todavia, antes de aplicar seu método geométrico dedutivo à política para estabelecer as bases racionais necessárias a esse fim, fazia-se necessária a elaboração de uma hipótese sobre a natureza das coisas que fosse ainda capaz de abarcar as ações dos homens em sociedade, assim como suas relações uns com os outros:

¹ We go to Hobbes, then, because we recognize in him an acute analyst of power and Peace. And we are more attracted when we find that Hobbes thought of his system of politics as a science. He was sure that politics could be made a science he believed that he had done it, and that he was the first to have done it.

² He preached obedience, that is to say, he set out the rational grounds for obedience, to whatever political authority actually exercised power at the time.

Mas algo mais que a descoberta de Euclides era necessário antes que ele pudesse aplicar algo como um método dedutivo geométrico à política. O que se fazia necessário era uma hipótese básica sobre a natureza das coisas que abarcasse as ações dos homens na sociedade e suas relações uns com os outros; as relações entre linhas, pontos, e planos não eram suficientes. (Macpherson, 1985,p.18, tradução nossa)³

A hipótese então formulada por Hobbes afirmava que tudo na natureza era causado por movimento (ou por diferenças entre movimentos), incluindo-se aí as sensações humanas. Este modelo explicativo (juntamente com suas implicações científicas mecanicistas) foi apresentado em seu primeiro estudo metafísico, publicado postumamente (*A short tract on first principles*), que contemplava a primeira elaboração da *Philosophia prima* hobbesiana, assim como sua consequente redução ôntica privilegiando o ente em detrimento ao ser, conforme exposto no tópico: Hobbes e seu tempo.

A obsessão de Hobbes pela ideia do movimento o conduziu a passos firmes rumo a uma inovadora teoria política de base científica. Sua concepção mecanicista produziu um grande projeto capaz de explicar a natureza, o homem e a sociedade, enfim todas as coisas, em termos de movimento. A teoria do *conatus* ilustra a importância do tema no sistema hobbesiano:

Obedecendo ao movimento inercial, os corpos fisicamente homogêneos se diversificavam segundo relações do todo com as partes. Estas relações são reversíveis: o todo pode ser visto como composto de infinitas partes, e as partes como podendo compor infinitos todos. Por este motivo, tanto no capítulo 15 do *De Corpore* quanto no capítulo 6 do Livro II do *Leviatã*, o *conatus*, isto é, a parte, é definido segundo o modelo infinitesimal e de integração, ou seja, como movimento efetuado no menor tempo possível e no menor espaço possível. Isto torna o conceito de *conatus* mais importante do que o de inércia. Sendo esforço infinitamente veloz para desfazer obstáculos externos, não só é mais veloz que o movimento inercial, mas supõe o antagonismo entre os corpos como sua condição e não como uma hipótese de intervenção possível sobre o movimento contínuo. Eis porque, no capítulo 14 do Livro II do *Leviatã*, a definição do direito natural (movimento inercial) é logo suplantada pelo de liberdade (*conatus*). (CHAUI, 1980. p. 100)

³ But something more than his Discovery of Euclid was needed before he could apply anything like a geometrical deductive method to politics. What was needed was a basic hypothesis about the nature of things, which could embrace the actions of men in society and their relations with each other: the relations between lines, points, and planes were not enough.

Ao sujeitar os movimentos dos homens às implicações do princípio da inércia de Galileu, que postulava o movimento como estado natural dos corpos contra a ideia do repouso como lugar natural defendida pela tradição predominante, Hobbes desenvolveu um sistema capaz de explicar os movimentos dos humanos uns em relação aos outros:

Hobbes tornou-se obsessivo pela ideia do movimento, e felizmente, pois isso o levou a sua grande inovação na ciência política. Antes que ele terminasse sua viagem continental ele tinha elaborado um grande projeto de uma nova filosofia mestra que explicaria a natureza, o homem, e a sociedade em termos de movimento. (Macpherson, 1985, p.19, tradução nossa)⁴

Esse modelo permitia, ainda, deduzir-se qual seria a forma de governo mais adequada não apenas para manter, mas até para aperfeiçoar essa movimentação: “Hobbes aplicaria isso aos movimentos dos homens, obteria um sistema que explicaria seus movimentos relativamente um ao outro, e, então, deduziria que tipo de governo eles deveriam estabelecer a fim de manter e maximizar seus movimentos” (id., ibid.)⁵

O sistema hobbesiano é composto de três partes (Macpherson, 1985, p.19):

1. A primeira diz respeito aos corpos e estabelece os princípios básicos do movimento;
2. A segunda trata do homem enquanto uma espécie de corpo em movimento na natureza, e se propõe a explicar seus desejos, imaginação, sensações, memória, razão e comportamentos como mero resultado do movimento interno de seus órgãos, assim como do impacto dos movimentos de corpos externos sobre seus órgãos sensíveis, nervos e músculos;
3. A terceira lida com o cidadão a fim de identificar quais movimentos deveriam ser incentivados e quais deveriam ser contidos por força de leis civis e de outros artifícios elaborados pela racionalidade humana.

Hobbes postulou como impulso fundamental do homem, ou como lei natural, a preservação da vida e a utilização de todos os esforços para evitar o mal, e o maior dos

⁴ Hobbes become obsessed by the idea of motion, and fortunately so, for it led him to his great innovation in the Science of politics. Before he ended this continental journey he had formed a grand design of a new master-philosophy which would explain nature, man, and society in terms of motion.

⁵ Hobbes would apply this to the motions of men, would get a system which would explain their motions relative to one another, and would then deduce what kind of government they have to enable them to maintain and maximize their motion.

males a ser evitado identificar-se-ia sempre com a morte. Esse preceito lhe rendeu muitos dissabores intelectuais e políticos ao posicionar-se contra a tradicional ideia de sociabilidade nata dos seres humanos, tradicionalmente importante para a preservação do tecido social.

Enfim, tudo nesse sistema incrivelmente simples podia ser explicado a partir de movimentos elementares do corpo e da mente, os quais poderiam ser esquadrihados e orientados de acordo com critérios científicos para fornecer explicações para todas as coisas.

Em resumo, a finalidade da ciência política de Hobbes era oferecer aos homens de seu tempo um método capaz de assegurar-lhes a paz e o conforto de uma política estável. Embora fosse difícil lidar com as vontades humanas e com o comportamento de cada cidadão, havia a vantagem de que os corpos descritos nesse sistema oferecerem acesso direto ao pesquisador, em relação a outros corpos na natureza. Afinal, os próprios homens desde sempre se relacionavam entre si, e bem ou mal formavam sociedades e produziam sua riqueza, ou sua miséria.

A luta pela sobrevivência estabelecida como uma lei natural em Hobbes, não é menos que uma expressão da eterna disputa pelo poder entre os homens. Assim, o poder de um homem se mediria pelo excesso de poder, *conatus*, que ele possui em relação aos demais para defender sua vida, seus membros e sua riqueza, assim como para sujeitar outros homens. Então, toda a teoria política nesse sistema se estrutura em torno das disputas de poder, e pretende que os homens, reconhecendo as leis e a legitimidade do Soberano, curvem-se a um poder infinitamente maior, capaz de organizar a vida civil.

Ao conferir tamanha importância ao poder e alcançar ainda o direito político, Hobbes lançou bases para o Estado e o direito modernos:

(...) enquanto Bacon procurava a natureza do Poder numa Eupólis (isto é, onde ele não pode estar), Hobbes, aplicando o método resolutivo/compositivo da jovem ciência mecanicista, analisa seus elementos constitutivos a fim de aquilatar as capacidades produtivas resultantes de sua síntese e de sua colocação em movimento. Expõe assim, até suas últimas consequências, as premissas, até então demasiado tímidas, do humanismo jurídico-político — o que lhe permite construir “a primeira teoria moderna do Estado moderno”. Digamos, em outras palavras, que o Poder, tal como o concebe Hobbes é o Estado moderno. (GOYARD-FABRE, 1999, p. 75)

Embora Hobbes lance mão da hipótese de um remoto “estado de natureza” pré-civil, em verdade ele tem em mente a sociedade de seu tempo enquanto elabora sua filosofia. Se visto como uma abstração, o estado de natureza pode ser entendido, sobretudo, como um estado indesejável aos cidadãos e a suas aspirações civis. Além de servir como um alerta político ao apontar para as consequências desastrosas da completa ausência das leis civis ou desrespeito a elas, ou ainda da negação ou o não reconhecimento de um poder centralizador capaz de contingenciar as aspirações individuais e manter a paz civil.

Seguindo o raciocínio de Hobbes, compreende-se a necessidade da realização de um contrato para que todos renunciem a seus direitos naturais ao mesmo tempo em que reconhecem um poder soberano: “Assim como na física o simples é o movimento, na política é o contrato: não a natureza humana, mas o ato constitutivo mesmo do corpo político. Este então adquire autonomia conceitual e não se reduz à psicologia” (RIBEIRO, 1984, p. 23).

A teoria do contrato impõe a todo cidadão uma parcela de compromisso com o soberano e o obriga ao reconhecimento do governo como se fosse obra sua: “Não se trata apenas de converter o cidadão em súdito, o fundador em ouvinte, de enfatizar a obediência; mas de, persuadindo o leitor a obedecer, produzir obediência e cidadão” (RIBEIRO, 1984, p. 23).

Este é o gesto capaz de afastar a possibilidade de uma vida em estado de natureza ou de guerra civil. A finalidade de todo este percurso racional mecanicista seria, na verdade, convencer o cidadão a reconhecer a soberania e o poder do Estado:

[...] se o Leviathan é escrito retrospectivamente, requerendo a obediência a um Leviatã já existente, enfatizará a constituição deste mais que a sua negação. Trata-se de fazer uma genealogia do Estado; os homens são criadores do político, a quem o texto revela sua criação. Seremos súditos leais porque somos os sujeitos que instituíram; obedeceremos porque geramos o Estado, que deixa de aparecer como alteridade opressora para manifestar-se representante. Com isso se assegura a inteligibilidade: porque, se o modelo desta é a geometria, a qual conhecemos porque suas figuras e conceitos nós criamos, então só poderemos ter uma ciência do Estado quando também o reconhecermos produto nosso. O contrato não é uma tese antropológica, duvidosa; mas a condição para a certeza na ciência política. (RIBEIRO, 1984, p. 22)

Nesta arquitetura política, o poder é erigido pelo homem, e aos homens cabe assegurar seu funcionamento, a fim de garantir a paz civil e a segurança para todos, afinal “(...) o poder, num universo que está sendo desteologizado pela afirmação já triunfante das aptidões racionais do homem, se delinea como um poder temporal exclusivamente secular” (GOYARD-FABRE, 1999, p. 76).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BIASOLI, L. F. Terceiras objeções feitas pelo Sr. Hobbes contra as seis meditações. *Modernos & Contemporâneos - International Journal of Philosophy* [issn 2595-1211], [S. l.], v. 5, n. 11, 2021. Disponível em: <https://ojs.ifch.unicamp.br/index.php/modernoscontemporaneos/article/view/4481>. Acesso em: 31 maio. 2022.
- CAILLÉ, A., LAZZERI, C., SENELLART, M. *História Crítica da filosofia moral e política*. Verbo: Lisboa/São Paulo, 2005.
- CHAUÍ, M. de Souza. Direito natural e direito civil em Hobbes e Espinosa. In: *Crítica do direito 1*. Revista dirigida por Márcio B. Naves, J.M. de Aguiar Barros. Livraria Editora Ciências Humanas: São Paulo, 1980.
- DESCARTES. René. *Meditações sobre filosofia primeira*. Editora Unicamp: São Paulo, 2004.
- FORLIN, E. A concepção cartesiana de sujeito: a alma e o animal racional. *Educação e filosofia*, [S. l.], v. 25, n. n.ESP, p. 135–166, 2015. DOI: 10.14393/REVEDFIL.issn.0102-6801.v25nEspeciala2011-07. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/view/30010>. Acesso em: 31 maio. 2022.
- FORLIN, E. Idealismo formal x idealismo material: a refutação kantiana do idealismo cartesiano. *Discurso*, [S. l.], n. 38, p. 91-118, 2008. DOI: 10.11606/issn.2318-8863.discurso.2008.62547. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/62547>. Acesso em: 31 maio. 2022.
- GOYARD-FABRE, S. *Os princípios filosóficos do direito político moderno*. : Martins Fontes: São Paulo, 1999.
- HOBBS, T. *Do cidadão*. 3ª ed. Martins Fontes: São Paulo, 2002.
- HOBBS, T. *Leviatã*. 1ª ed. Martin Claret: São Paulo, 2014.
- HOBBS, T. *Leviathan*. Introduction copyright C. B. Macpherson. Penguin Books: New York, 1985.
- KOSELLECK, R. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. EDUERJ: Contraponto: Rio de Janeiro, 1999.
- LEIVAS, C. R. C. *Philosophia prima como repraesentatio na filosofia natural de Hobbes: exame de fundamentos metafísico-cognitivos como complementos teóricos de seu materialismo mecanicista*. Manuscrito: *Revista Internacional de Filosofia*, Campinas, SP, v. 34, n. 2, p. 579–616, 2015. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/manuscrito/article/view/8642006>. Acesso em: 31 maio. 2022.
- RIBEIRO, R. Janine. *A marca do Leviatã*. Ática: São Paulo, 1978.
- RIBEIRO, R. Janine. *Ao leitor sem medo*. Editora Brasiliense: São Paulo, 1984.

