

Hobbes: o mecanicismo na política

Ediovani Antônio Gaboardi¹

RESUMO

O objetivo deste artigo é demonstrar que a argumentação de Hobbes baseia-se na aplicação à política de pressupostos da racionalidade mecanicista. Tais pressupostos permitem desconsiderar a liberdade humana enquanto capacidade de autodeterminação fundada em valores. O indivíduo não é, necessariamente, mau, mas, com certeza, naturalmente egoísta e antissocial, determinado pelo imperativo natural de autopreservação. A razão é reduzida a uma faculdade de cálculo, que concebe a associação com outros apenas utilitariamente. A liberdade, aqui, não é autonomia, mas apenas ausência de impedimentos. Esse esvaziamento torna o ser humano um átomo social, cujas leis de interação podem ser descritas objetivamente.

Palavras-chave: Hobbes. Mecanicismo. Epistemologia.

¹ Licenciado em filosofia pela Universidade de Passo Fundo. Mestre em Filosofia pela PUCRS. doutorando em Filosofia na PUCRS. Professor na UFFS. E-mail: gaboardi42@gmail.com

ABSTRACT

The purpose of this paper is to demonstrate that Hobbes's argument is based on the implementation to the politics of assumptions of the mechanistic rationality. These assumptions allow disregarding human freedom as the capacity for self-determination based on values. The individual is not necessarily bad, but certainly inherently selfish and antisocial, determined by the natural imperative of self-preservation. The reason is reduced to a faculty of calculation, which sees the association with others just in a utilitarian way. Freedom is not autonomy, but just absence of impediments. This emptying makes the human being a social atom, whose laws of interaction can be described objectively.

Keywords: Hobbes. Mechanicism. Epistemology.

Introdução

Os modelos políticos contemporâneos têm em comum pelo menos a suposição, gerada pela modernidade, segundo a qual é o próprio ser humano a fonte da legitimidade do poder político. Não cabe o apelo a normas transcendentais. Thomas Hobbes, assim como muitos outros autores, colaborou decisivamente nesse processo de secularização da política, enfrentando o problema capital que ele gera: a relativização do poder.

O objetivo deste artigo é demonstrar que, na base da solução hobbesiana para o problema da legitimidade do poder político, mediante a qual ele fundamenta a necessidade de um Estado absoluto, encontram-se pressupostos epistemológicos determinados. São esses pressupostos que levam a uma antropologia mecanicista, em que a sociabilidade só poderá ser concebida com uma legalidade externa aos indivíduos.

Estado civil e liberdade

Hobbes é defensor do absolutismo monárquico, mas, ao mesmo tempo, concebe o ser humano como naturalmente livre. Sua obra magna, o *Leviatã* (HOBBES, 1974), pode ser entendida como a tentativa de articulação dessas duas noções, demonstrando que a liberdade natural humana, não só não contrasta com a defesa do absolutismo, mas justamente a legitima.

Com esse propósito, Hobbes expõe sua imagem de um hipotético estado de natureza, caracterizado pela ausência total de leis a limitar o comportamento humano. A essa situação fundamental, Hobbes acrescenta a constatação fática da potencial igualdade humana em termos de poder.

A natureza fez os homens tão iguais, quanto as faculdades do corpo e do espírito que, embora por vezes encontre um homem manifestamente mais forte de corpo, ou de espírito mais vivo do que outro, mesmo assim, quando se considera tudo isso em conjunto, a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para que qualquer um possa, com base nele, reclamar qualquer benefício a que outro não possa também aspirar, tal como ele. (1974, p. 78)

Os homens não são exatamente iguais. Mas a questão é que a natureza não os fez tão diferentes a ponto de uns poderem-se considerar superiores aos outros em termos de seu poder. O objetivo de Hobbes, com isso, é justamente refutar a tese da existência de um critério natural para o estabelecimento do poder político que prescindia da expressão da vontade humana.

A essa igualdade natural, Hobbes acrescenta ainda a observação de que “se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo que é impossível ela ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos” (1974, p. 78-9). Isso leva o estado de natureza a configurar-se como um estado de “guerra de todos contra todos”, embora não necessariamente no sentido de luta efetiva, pois para ele “[...] a guerra não consiste apenas na batalha, ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar a batalha é suficientemente conhecida” (1974, p. 79). Como não há poder capaz de delimitar o âmbito legítimo do desejo individual, o conflito é sempre iminente. E, continua Hobbes,

[...] desta guerra de todos os homens contra todos os homens também isto é consequência: que nada pode ser injusto. As noções de bem e mal, de justiça e injustiça, não podem aí ter lugar. Onde não há poder comum não há lei, e onde não há lei não há justiça. Na guerra, a força e a fraude são as duas virtudes cardais (1974, p. 81).

Ou seja, no estado de natureza, nem sequer a diferenciação entre justo e injusto, muito menos a garantia da justiça, pode ser conseguida. Bondade e maldade confundem-se e, na verdade, dependem da perspectiva de quem age, tornando inviável a vida social no estado de natureza.

O resultado disso, para Hobbes, é a necessidade do surgimento do estado civil, com o estabelecimento de um contrato fundamental, nos seguintes termos:

Que um homem concorde, quanto outros também o façam, e na medida em que tal considere necessário para a paz e para a defesa de si mesmo, em renunciar a seu direito a todas as coisas, contentando-se, em relação aos outros homens, com a mesma liberdade que aos outros homens permite em relação a si mesmo (1974, p. 83).

Do ponto de vista argumentativo, com a ideia desse pacto inicial, que inauguraria o estado civil, Hobbes consegue estabelecer um instrumento para a limitação da vontade individual, mas tornando-a o próprio fundamento dessa limitação e, por consequência, do poder político enquanto tal. Assim, ele poderá interpretar o poder do Estado sobre o indivíduo como uma ação legitimada por ele mesmo, enquanto expressão original de sua própria vontade. A força do argumento hobbesiano se encontra no fato de conceber o poder político como autolimitação da vontade humana originalmente livre. A realização da liberdade na vida social implica a necessidade de sua limitação e, para efetivá-la, no estabelecimento de um Estado com poder absoluto, cuja vontade passa a substituir a vontade dos indivíduos isolados.

A única maneira de instituir um tal poder comum, capaz de defendê-los das invasões dos estrangeiros e das injúrias uns dos outros, garantindo-lhes assim uma segurança suficiente para que, mediante seu próprio labor e graças aos frutos da terra, possam alimentar-se e viver satisfeitos, é conferir toda a sua força e poder a uma assem-

bléia de homens que possam reduzir suas diversas vontades, por pluralidade de votos, a uma só vontade. O que equivale dizer: designar um homem ou uma assembléia de homens como representante de suas pessoas, considerando-se cada um como autor de todos os atos que aquele que representa sua pessoa praticar ou levar a praticar, em tudo o que disser a respeito à paz e segurança comuns (1974, p. 109).

Na ação do Estado, o indivíduo é livre, pois foi ele mesmo quem o instituiu, através do pacto original. Mesmo quando o Estado age contra a vontade imediata do indivíduo, na medida em que sua manutenção implica a realização da vontade coletiva, seu poder mantém-se legítimo.

Embora essa exposição tenha sido bastante sumária, talvez ela seja suficiente para demonstrar como Hobbes buscou legitimar o poder político do Estado moderno, não só eliminando a sua imediata contradição em relação à liberdade individual, mas fundamentando-se nela. Mas essa engenhosa construção argumentativa só pode manter-se coerente, lançando mão de diversos pressupostos, sobre os quais se refletirá a seguir.

Natureza humana e sociedade

Normalmente se relaciona Hobbes à tese de que o homem é mau por natureza. Pode-se encontrar, como base para essa interpretação, a famosa expressão presente em sua carta ao conde Guilherme de Devonshire: “o homem é um lobo para o homem” (1993, p. 275). Entretanto, ponderando sobre a questão, o próprio Hobbes afirma o seguinte:

Homem mau é quase a mesma coisa que o menino corpulento, um corpo de homem com alma infantil. Malícia é o mesmo que falha da razão numa idade em que esta costuma vir aos homens por força da natureza, já domada pela disciplina e pelo

sofrimento de danos. A não ser que se queira dizer que os homens foram criados maus pela natureza pelo fato de não terem recebido dela nem a disciplina nem o uso da razão, é preciso confessar que eles podem ter recebido da natureza a cupidez, o medo, a ira, e as demais paixões animais, sem que porém se considere terem sido feitos maus pela natureza (1974, p. 109).

Para ele, a moralidade não se aplica à natureza humana, nem à natureza em geral. A questão não é atribuir bondade ou maldade ao ser humano porque, por trás dessa atribuição, está o pressuposto de que as características que levam à sociabilidade são boas e as que não conduzem são más. Entretanto, essas definições só fazem sentido levando em conta a vida social, não no nível em que apenas se está considerando a natureza do ser humano isoladamente. Como ele afirma,

[...] a justiça e a injustiça não fazem parte das faculdades do corpo ou do espírito. Se assim fosse, poderiam existir num homem que estivesse sozinho no mundo, do mesmo modo que seus sentidos e paixões. São qualidades que pertencem aos homens em sociedade, não na solidão (1974, p. 81).

Com isso, Hobbes faz suas asserções sobre a natureza humana perderem qualquer conotação moral. A questão passa a ser apenas verificar se as características da natureza humana o levam naturalmente à vida em sociedade ou, pelo contrário, promovem sua dissociação.

Como visto acima, assim como uma criança corpulenta, o homem não é naturalmente dotado da disciplina e do uso da razão necessários para a existência em comunidade. As potencialidades naturais humanas não o tornam apto a enquadrar-se nos parâmetros comportamentais exigidos para a vida em sociedade.

Essa tese contraria completamente, por exemplo, a doutrina política aristotélica segundo a qual “o homem é por natureza um

animal político ou social” e, conseqüentemente, a *polis* surge como resultado natural do desenvolvimento das potencialidade humanas (1967, p. 1414, I, 1, §1253a.). Como afirma Bobbio,

[...] a passagem do estado de natureza ao estado civil não ocorre necessariamente pela própria força das coisas, mas através de uma ou mais convenções, ou seja, através de um ou mais atos voluntários e deliberados dos indivíduos interessados em sair do estado de natureza, com a conseqüência de que o estado civil é concebido como um ente ‘artificial’, ou, como se diria hoje, como um produto da ‘cultura’ e não da ‘natureza’ (1991, p. 2).

Mas que base Hobbes possui para defender essa tese da insociabilidade natural humana? Ao que parece, ele desenvolve duas estratégias argumentativas. Uma delas parte de observações sobre o comportamento humano na sociedade de seu tempo. A outra articula uma concepção mecanicista sobre o organismo humano que exclui a possibilidade de uma vontade autônoma.

Em relação à primeira linha de argumentação, pode-se considerar como exemplo a seguinte afirmativa do autor:

Poderá parecer estranho a alguém que não tenha considerado bem estas coisas que a natureza tenha assim dissociado os homens, tornando-os capazes de atacar-se e destruir-se uns aos outros [...] Que seja portanto ele a considerar-se a si mesmo, que quando empreende uma viagem se arma e procura ir bem acompanhado; que quando vai dormir fecha suas portas, que mesmo quando está em casa tranca seus cofres; e isto mesmo sabendo que existem leis e funcionários públicos armados, prontos a vingar qualquer injúria que lhe possa ser feita. [...] Não significa isso acusar tanto a humanidade com seus atos como eu o faço com minhas palavras? (1974, p. 81).

Esse argumento apela à observação cotidiana de que todos os que vivem em sociedade reservam algum grau de desconfiança

em relação aos outros. Mesmo que se relacione a humanidade aos mais elevados valores, na vida prática, é necessário pressupor a possibilidade de alguns não agirem de acordo com eles. Nesse sentido, a própria necessidade de lei, que limita o comportamento, já seria uma prova suficiente de que toda sociedade admite que o ser humano não é naturalmente conduzido a agir sempre em consonância com a vida coletiva.

O problema é que a manutenção dessa desconfiança generalizada, que ocorre inevitavelmente na ausência de um poder suficientemente forte, contamina também as atitudes daquelas pessoas mais dadas à vida em sociedade, já que,

[...] contra esta desconfiança de uns em relação aos outros, nenhuma maneira de se garantir é tão razoável como a antecipação, isto é, pela força ou pela astúcia, subjugar as pessoas de todos os homens que puder, durante o tempo necessário para chegar ao momento em que não veja qualquer outro poder suficientemente grande para ameaçá-lo (1974, p. 79).

Não há como saber se o outro é ou não uma ameaça, portanto o mais racional é prevenir-se, atacando preventivamente. Nesse sentido, mesmo supondo que alguém fosse naturalmente inclinado à vida social, o medo de que outros o oprimam poderia levá-lo a buscar garantias por meio de agressão prévia.

O interessante desse argumento é que a questão desloca-se da natureza humana para a natureza da própria vida social. Mesmo que todos sejam bons, os indivíduos são levados a agir uns contra os outros pela própria falta de garantias. Isso significa que, para Hobbes, essa garantia não pode vir do conhecimento dos princípios que regem a vida pessoal a partir do íntimo dos indivíduos. Ela precisa ser perceptível publicamente. Princípios morais não são dessa natureza. Só as leis do estado civil, acompanhadas do

poder material para fazê-las cumprir, podem oferecer tal tipo de garantia. Essa é uma exigência inerente à própria natureza da vida em sociedade.

A partir de outras observações sobre a vida cotidiana, Hobbes afirma que os homens

[...] não tiram prazer algum da companhia uns dos outros (e sim, pelo contrário, um enorme desprazer), quando não existe poder capaz de manter todos em respeito. Porque cada um pretende que seu companheiro lhe retribua o mesmo valor que ele se atribui a si próprio, e na presença de todos os sinais de desprezo (o que, entre os que não têm um poder comum capaz de os submeter a todos, vai suficientemente longe para levá-los a destruir-se uns aos outros), por arrancar seus contendores a atribuição de maior valor causando-lhes dano e dos outros também, através do exemplo (1974, p. 79).

Para Hobbes, a realização humana se dá em relação aos outros e não com os outros. O homem se sente bem quando consegue ser maior do que os demais. Ele não só não é capaz de viver em igualdade, como também só concebe sua realização na superação dos demais. Atacar os outros não é apenas fruto de uma espécie de insegurança básica, mas consequência da própria natureza do homem que, em sociedade, faz a sua realização equivaler à superação dos outros.

Para ele, isso leva à instauração de um clima de discórdia entre os homens, resultado da competição, da desconfiança e do desejo de glória (1974, p. 79).

A competição, para Hobbes, é fruto do próprio medo. O homem teme ser dominado, por isso faz de tudo para conseguir o maior número de bens possível para assegurar seu poder diante dos demais. Se não há nada que o limite, ataca qualquer um que possua o que ele deseja para si.

A desconfiança também advém do desejo de segurança e do medo. O indivíduo teme que alguém o ataque e tome seus bens ou a sua vida. Desconfia, portanto, dos demais e busca adquirir cada vez mais para se proteger.

A glória, por fim, é o desejo de todos: o homem, naturalmente, deseja ser reconhecido e honrado para demonstrar seu poder. Quando não é, faz de tudo para destruir a causa de sua desonra.

Dessa forma, para Hobbes, a observação da vida social revela um ser humano naturalmente amoral e que, quando inserido na vida em sociedade, é levado, pela própria dinâmica das interações, a agir de modo antissocial.

O segundo argumento é ainda mais elaborado. Hobbes, imerso nas concepções científicas de seu tempo, desenvolve uma visão mecanicista sobre o ser humano, que marca decisivamente sua descrição das faculdades humanas. A razão, em primeiro lugar, é concebida como um mero instrumento lógico. “Razão, neste sentido, nada mais é do que cálculo (isto é, adição e subtração) das conseqüências e nomes gerais estabelecidos para marcar e significar nossos pensamentos” (1974, p. 31). Quer dizer, não resta à razão outra função senão a de servir de meio para algo. A partir de dados iniciais, a razão é capaz de deduzir as conseqüências necessárias. Não cabe a ela estabelecer princípios ou fins a perseguir.

A vontade, por sua vez, também é definida em termos mecanicistas. Ele afirma inicialmente que, “[...] seja qual for o objeto do apetite ou desejo de qualquer coisa, esse objeto é aquele a que cada um chama de bom; ao objeto do seu ódio e aversão chama mau, e ao de seu desprezo chama vil e indigno” (1974, p. 37). Ou seja, bem e mal são considerações secundárias, cuja raiz é, respectivamente, o desejo e a aversão. Bom é aquilo que o indivíduo

deseja; mau aquilo ao qual ele tem aversão. Assim, para entender a vontade, é preciso deixar de lado a consideração moral e investigar como têm origem o desejo e a aversão. Para ele, essas são as duas formas que um esforço mecânico da natureza humana pode adquirir. “Este esforço, quando vai em direção de algo que o causa, chama-se apetite ou desejo [...] Quando o esforço vai no sentido de evitar alguma coisa chama-se geralmente aversão” (1974, p. 36). Em outras palavras, quando um objeto é apresentado ao indivíduo, pode provocar neste um esforço na sua direção ou no sentido inverso. Aí estão determinados o desejo e a aversão. É a partir desses elementos que a vontade pode ser explicada enquanto um mecanismo natural.

Na deliberação, o último apetite ou aversão imediatamente anterior à ação ou à omissão desta é o que se chama vontade, o ato (não a faculdade) de querer. Os animais, dado que são capazes de deliberações, devem necessariamente ter também vontade. A definição de vontade vulgarmente dada pelas Escolas, como apetite racional, não é aceitável. Porque se assim fosse não poderia haver atos voluntários contra a razão (1974, p. 41).

Não há uma faculdade chamada vontade, ou seja, uma instância subjetiva em que as ações sejam avaliadas a partir de princípios, valores etc. O que há é a vontade enquanto resultado de um processo mecânico de sucessão de desejos e aversões. O desejo ou a aversão que resulta em ação equivale à vontade do indivíduo. A simples observação de que existem atos contrários àquilo que uma vontade racionalmente orientada estabelece em termos morais, para Hobbes, já é suficiente para demonstrar a veracidade de sua tese.

Com essa configuração, a imagem do autômato humano está completa. Os objetos que atingem a sensibilidade humana

provocam desejos ou aversões. A cadeia desses esforços se desenrola até resultar em uma vontade. A razão, por sua vez, é essencialmente um meio, destinado a realizar os fins impostos pela vontade. O que ela possibilita é calcular como se pode atingi-los com o máximo de eficiência.

O que fica evidente como resultado dessa abordagem é a negação total da noção de liberdade enquanto autonomia. Aqui não há lugar para algo como consciência moral ou qualquer instância subjetiva através da qual o indivíduo possa basear seu comportamento em elementos racionalmente estabelecidos, não determinados pelo mundo externo. Como consequência, na noção de liberdade que ele adotará, não existe autonomia. Para ele, “liberdade significa, em sentido próprio, a ausência de oposição (entendo por oposição os impedimentos externos do movimento); e não se aplica menos às criaturas irracionais e inanimadas do que às racionais” (1974, p. 133). Não há liberdade no estabelecimento do fim da ação, já que a razão nem se quer atua neste nível. Aqui, o que vale são os desejos e as aversões dados naturalmente. A razão entra em jogo apenas enquanto meio (cálculo). Assim, ser livre não é poder deliberar, mas poder realizar os desejos e evitar as situações às quais se tem aversão. Por isso,

[...] a liberdade e a necessidade são compatíveis: tal como as águas não tinham apenas a liberdade, mas também a necessidade de descer pelo canal, assim também as ações que os homens voluntariamente praticaram, dado que derivam de sua vontade, derivam de liberdade; ao mesmo tempo que, dado que os atos da vontade de todo homem, assim como todo desejo e inclinação, derivam de alguma causa, e essa de uma certa outra causa, numa cadeia contínua (cujo primeiro elo está na mão de Deus, a primeira de todas as causas), elas derivam também da necessidade. De tal modo que para quem pudesse ver a conexão dessas causas a necessidade de todas as ações

voluntárias dos homens pareceria manifesta (1974, p. 134).

O ser humano está determinado a ter certas vontades pelo mecanismo da deliberação interior. Ou seja, ele terá necessariamente determinadas vontades, e a liberdade consistirá na existência das condições exteriores para realizá-las. Ora, nenhuma vontade surge com maior força do que a de preservar a vida. Justamente por isso, o estado civil, não só não nega a liberdade, mas é mesmo condição para realizá-la. Como afirma o autor,

[...] entendendo a liberdade no sentido de isenção das leis, não é menos absurdo que os homens exijam, como o fazem, aquela liberdade mediante a qual todos os outros homens podem tornar-se senhores de suas vidas. Apesar do absurdo em que consiste, é isto que eles pedem, pois ignoram que as leis não têm poder algum para protegê-los, se não houver uma espada nas mãos de um homem, ou homens, encarregados de pôr as leis em execução (1974, p. 134-5).

Com esse argumento, o estado de natureza que, aparentemente, é o de maior liberdade, torna-se aquele em que ela está em maior perigo, pois as vontades mais fundamentais do ser humano (paz, segurança, garantia da propriedade etc) não podem ser realizadas. O estado civil, por outro lado, para além das aparências, resulta da própria vontade humana, realizando o verdadeiro sentido da liberdade.

Os pressupostos epistemológicos

A concepção política de Hobbes envolve não apenas um conjunto particular de teses sobre a origem e justificação do Estado, mas também a articulação de uma nova forma de investigar a sociedade humana. Como salienta Wollmann, Hobbes deseja um

Estado “completamente racional, laico, civil, um reino da ciência, acabando com todos os tipos de crenças e superstições” (1883, p. 17). Portanto, Hobbes se insere no rol dos autores que empreendem uma justificação racional do Estado.

Entretanto, Hobbes não realiza apenas um apelo à razão. O que ele reivindica à política é uma forma específica de racionalidade. Para compreendê-la, é interessante compará-la, em linhas gerais, com aquela configurada por Aristóteles. Este, ao definir o grau de rigorosidade da ética e da política (conhecimento prático), afirma o seguinte:

Com efeito, não se deve buscar em todos os tratados a mesma exatidão, como tampouco em todas as profissões manuais. Porque o belo ou o honesto e o justo, que estão dentro do campo de estudos da Política, apresentam grandes diferenças de interpretação, tão vastas que parecem tão somente obra da lei, não da natureza [...] Temos, pois, de nos dar por satisfeitos se os que tratam estas questões e partem destes princípios nos dão a conhecer a verdade de uma maneira um tanto burla e sumária (1967, p. 1175, I, 3, §1094b).

Um primeiro aspecto que salta aos olhos na visão aristotélica é a separação que ele empreende entre a política e as ciências naturais ou exatas. Enquanto estas exigiriam demonstrações rigorosas, a política se encontraria num patamar do conhecimento que não suporta tal exigência. Os objetos de estudo da política estariam muito próximos das convenções humanas, impedindo que se possa demonstrar propriamente qualquer postulado.

Enquanto esse aspecto diz respeito ao status do conhecimento político frente às demais ciências, um segundo aspecto está relacionado ao método que ele deverá adotar. Como afirma Aristóteles no trecho acima, a política trata de elementos como o belo,

o honesto e o justo, mas aqueles que tratam dela devem, também, partir desses princípios. Conseqüentemente, é preciso utilizar-se da opinião daqueles instruídos nesses assuntos e que já são capazes de agir de acordo com esses princípios, superando as paixões da juventude (1967, p. 1175, I, 3, §1095a). Portanto, em Aristóteles, a política assume, como pontos de partida, determinados princípios éticos que servem como critérios para avaliar a legitimidade das teses que podem ser consideradas legítimas na investigação. Por isso mesmo, Aristóteles não pretende demonstrar “matematicamente” o Estado. Sua conclusão estará sempre e conscientemente presa ao contexto social, ao *ethos* de seu povo.

Em evidente contraposição à tradição aristotélica, Hobbes toma aquilo que devia ser rejeitado pela ciência política – o rigor da demonstração – como condição para a própria racionalidade da investigação. No *De Cive*, ele afirma: “não faço dissertação e sim cálculo” (1993, p. 13).

A argumentação (ou cálculo) tem em Hobbes um modelo básico – a geometria². A partir de seu ponto de vista, ela “[...] é a única ciência que prouve a Deus conceder à humanidade”. E sua grande virtude é que nela “os homens começam por estabelecer as significações de suas palavras, e a esse estabelecimento de significações chamam definições, e colocam-nas no início de seu cálculo” (1974, p. 27). O problema é que preceitos éticos não podem figu-

² Hobbes vive a euforia da modernidade científica. O fato de, por exemplo, Copérnico ter provado o heliocentrismo a partir de demonstrações geométricas torna esse procedimento o ideal de todas as ciências. Milton Moreira do Nascimento, no posfácio à edição brasileira do *De Cive*, afirma, consoante a isso, o seguinte: “Como na geometria, Hobbes estabelece, em primeiro lugar, os princípios, e a seguir, deduz as conseqüências, não se importando em momento algum com os fatos, com a história, pois, segundo ele, nesses terrenos, só temos um conhecimento incerto e inseguro. Só a geometria e o método geométrico aplicado ao campo da moral e política poderão oferecer-nos certezas inabaláveis, rigorosamente demonstráveis”. (1993, p. 302).

rar entre essas definições fundamentais. De onde eles viriam? Em Aristóteles, a opinião dos mais instruídos é uma referência fundamental. Entretanto, argumenta Hobbes,

[...] mesmo que um homem seja capaz de ler perfeitamente um outro através de suas ações, isso servir-lhe-á apenas com seus conhecidos, que são muito poucos. Aquele que vai governar uma nação inteira deve ler, em si mesmo, não este ou aquele indivíduo em particular, mas o gênero humano (1993, p. 10).

A análise do comportamento moral humano mostra-se muito frágil e restrita para fornecer o ponto de partida para a fundamentação do Estado. É preciso que o início do “cálculo” tenha uma base muito mais sólida. Com esse ideal, ele proporá o seguinte procedimento: “Primeiro, não definir nada sobre a justiça das ações singulares, deixando às leis determiná-las. Segundo, não oferecer em particular nenhuma exposição sobre leis de qualquer Cidade, isto é, não dizer quais são, mas o que são leis” (1993, p. 10). Rejeitando todo o legado aristotélico, Hobbes quer basear a política em definições aceitáveis universalmente, destituídas de conotação moral, e descrever a lei natural que está por trás de qualquer lei civil. E, continua ele:

Segundo, portanto, este método, ponho em primeiro lugar como um princípio conhecido de todos por experiência, não havendo ninguém que o negue, a saber, que os homens são por natureza de tal feitio que, se não forem coagidos por medo de algum poder comum, viverão sempre desconfiados uns dos outros, temendo-se reciprocamente; terão de certo o direito de prevenir-se cada qual com suas próprias forças, mas terão também vontade para isso (1993, p. 10).

Em síntese, é essa definição da natureza humana em sociedade que dá base ao desdobramento da argumentação hobbesiana.

Seus pressupostos antropológicos e sociais baseiam-se na observação empírica de que a ausência de poder comum gera desconfiança entre os homens, o que os leva a prevenirem-se uns em relação aos outros. Disso decorre a tese de que o homem não é apto naturalmente à vida em sociedade e, por isso, necessita de uma força exterior artificial (o *Leviatã*) para governá-lo.

Essa visão sobre a natureza humana consolida-se na antropologia mecanicista exposta acima, em que a vontade esvaziam-se de qualquer conotação moral e se submete a um sistema causal que o indivíduo enquanto tal não pode controlar a partir de alguma instância autônoma. Importante aqui é perceber os aspectos mecanicistas dessa abordagem. Como afirma Japiassu,

[...] o mecanicismo é a filosofia que se explicitou no início do século XVII, postulando que todos os fenômenos naturais devem ser explicáveis, em última instância, por referência à matéria em movimento. O esquema fundamental é simples: a realidade física se identifica com um conjunto de partículas que se agitam e se entrecrocaram. A metáfora que serve de base a essa filosofia é a da máquina: em seu conjunto, o mundo se apresenta como uma espécie de sistema mecânico, vale dizer, como uma gigantesca acumulação de partículas agindo umas sobre as outras, da mesma forma como as engrenagens de um mecanismo de relógio (1977, p. 172).

A vontade é apenas a expressão comportamental de um mecanismo complexo (a deliberação) que torna o indivíduo apto a reagir às ações do meio. Mas nela não se encontra autonomia. Pelo contrário, em analogia às demais partículas do universo, ela está submetida a uma lei natural, definida por Hobbes nos seguintes termos:

Uma lei da natureza (*lex naturalis*) é um preceito ou regra geral, estabelecido pela razão, mediante o qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir sua vida ou privá-lo

dos meios necessários para preservá-la, ou omitir aquilo que pense poder contribuir melhor para preservá-la (1974, p. 82).

Uma vez que um determinado apetite ou aversão torna-se vontade, a razão entra em cena para fornecer os meios para a ação. Nesse sentido, a razão é determinada a seguir a lei natural, já que é escrava de uma vontade determinada naturalmente. Os valores inerentes à vida coletiva são interpretados como subprodutos desse processo: é a razão que, em determinadas circunstâncias, pode considerar a observação de determinados limites comportamentais meios mais propícios à realização das pulsões mais fortes da vontade. Por isso, Hobbes deixa de lado a fundamentação moral das leis civis. Elas devem ser interpretadas apenas como instrumentos para a realização das vontades individuais no contexto da vida coletiva.

Outra consequência da adoção do mecanicismo é a atomização dos indivíduos. Hobbes toma o complexo da vida social como algo a ser explicado a partir de elementos simples iniciais. Essa simplicidade inicial é descrita como o estado de natureza, em que os indivíduos aparecem isolados, destituídos dos laços sociais característicos de quem adere a um grupo social. É verdade que ele tenta justificar esse ponto, por meio da observação empírica do cotidiano (com todos os problemas de justificação que a epistemologia contemporânea iria identificar nesse procedimento). Mas, no fundo, a imagem da máquina, com o entusiasmo epistêmico que ela desperta pela simplicidade de sua construção argumentativa, é o que move sua exposição. Partir do simples para explicar o complexo passa a implicar ter de assumir, como características da própria natureza humana, o egocentrismo e a amoralidade, já que o que se pode encontrar no indivíduo considerado singularmente é apenas a sua busca pela sobrevivência e pela realização de seus desejos.

Conclusão

Em diversos sentidos, a abordagem de Hobbes é ultrapassada, pelo menos no ocidente. A democracia parece um valor consolidado, pelo menos teoricamente, retirando a legitimidade das abordagens absolutistas.

Mas algumas lições de Hobbes parecem ainda relevantes. Este trabalho toca em uma delas. Quando se analisa a sociedade humana, é preciso considerar os referenciais epistemológicos (ou seja, os modelos de racionalidade científica) que se está assumindo. Deles depende, em grande parte, a imagem que se vai gerar sobre a natureza humana e sobre a dinâmica social.

Hobbes, ao inspirar-se nos referenciais das ciências naturais de seu tempo, impõe sobre a humanidade uma interpretação mecanicista que elimina, desde o início, os referenciais de sociabilidade. Entendidos enquanto efeitos secundários de uma causalidade mecânica, esses referenciais só podem ser explicados e reconstruídos enquanto imposições também mecânicas, subsidiárias de um poder opressivo que as causa externamente.

As opções metodológicas adotadas como pontos de partida à investigação são relevantes porque delimitam o tipo de fenômeno que pode ser considerado e o status que se pode dar a ele. A pergunta que ainda resta hoje, mediante os desenvolvimentos cada vez mais abrangentes das investigações sobre as bases biológicas da humanidade, é como entender a sociedade, enquanto desenvolvimento natural (e não decorrente da ação de forças transcendentais), sem reduzi-la a um mecanismo, na qual a sociabilidade baseada na autonomia humana não pode ser concebida.

Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. Política. In: _____. *Obras*. Trad. Francisco de Samaranch. 2 ed. Madrid: Aguilar, 1967.

BOBBIO, N. *Thomas Hobbes*. Trad. Carlos Nélon Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

HOBBS, T. *De Cive*: Elementos filosóficos a respeito do cidadão. Petrópolis: Vozes, 1993.

HOBBS, T. *Leviatã* ou da matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1974. Coleção Os pensadores.

JAPIASSU, Hilton. *A revolução científica moderna*. São Paulo: Letras & Letras, 1977.

WOLLMANN, S. *O conceito de liberdade no Leviatã de Hobbes*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.