

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM
FILOSOFIA

HÉLIO DA SIQUEIRA

**A CRÍTICA HOBBIANA À TRADIÇÃO POLÍTICA
ARISTOTÉLICA**

TOLEDO

2015

HÉLIO DA SIQUEIRA

A CRÍTICA HOBBSIANA À TRADIÇÃO POLÍTICA
ARISTOTÉLICA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós
Graduação Stricto Sensu em Filosofia do
Centro de Ciências Humanas e Sociais da
Universidade Estadual do Oeste do Paraná
para a obtenção do título de Mestre em
Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e
Contemporânea.

Linha de pesquisa: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Jadir Antunes.

TOLEDO

2015

Catálogo na Publicação elaborada pela Biblioteca Universitária
UNIOESTE/Campus de Toledo.
Bibliotecária: Marilene de Fátima Donadel - CRB – 9/924

S618c Siqueira, Hélio da
A crítica hobbessiana à tradição política aristotélica / Hélio da
Siqueira. -- Toledo, PR: [s. n.], 2015
100 f.

Orientador: Prof. Dr. Jadir Antunes
Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual do
Oeste do Paraná. Campus de Toledo. Centro de Ciências Humanas e
Sociais.

1. Filosofia inglesa 2. Hobbes, Thomas 1588-1679 3. Aristóteles
4. Ciência política - Filosofia 5. Naturalismo 6. Movimento (Filosofia)
7. Razão I. Antunes, Jadir, orient. II. T.

CDD 20. ed. 192
320.01

HÉLIO DA SIQUEIRA

A CRÍTICA HOBBSIANA À TRADIÇÃO POLÍTICA
ARISTOTÉLICA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação Stricto Sensu em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia

Este exemplar corresponde à redação final da dissertação defendida e aprovada pela banca examinadora em 08/10/2015.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Jadir Antunes (Orientador)
UNIOESTE

Prof. Dr. Ricardo Pereira de Melo
UFMS

Prof. Dr. Tarcilio Ciotta
UNIOESTE

Dedico essa dissertação de mestrado a mim mesmo, pois esta é fruto de um sonho pessoal que começou pequeno, mas que, com a graça de Deus e toda a minha dedicação, tornou-se grande e virou realidade.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a Deus, por ter-me concedido a oportunidade e todos os benefícios necessários para cursar com êxito esse mestrado.

Ao meus pais Lúcia e José, por toda a educação, incentivo e amor a mim dedicados.

A Luana Patricia Faé, por todo o seu amor, por sua compreensão e dedicação a mim durante todo esse período de estudos.

A Jorge dos Santos de Araujo, meu sobrinho e grande amigo, pela sua amizade, incentivo e colaboração nesse trabalho, sem o qual não teria tido o mesmo êxito.

Ao professor Jadir Antunes, pela sua orientação e dedicação na elaboração desse trabalho, mas sobretudo pela sua amizade.

Aos professores Tarcilio Ciotta (UNIOESTE) e Ricardo Pereira de Melo (UFMS) que fizeram parte da banca examinadora, pelos exelentes apontamentos e sugestões feito ao nosso trabalho.

A Unioeste por me proporcionar todas as condições necessárias para que eu pudesse me dedicar aos estudos.

A Capes por ter-me consedido a bolsa de estudos para que eu pudesse me dedicar exclusivamente às atividades relacionadas ao mestrado.

“Se a gente não pensar que quer sempre mais, fatalmente terá sempre menos. O homem só fracassa quando desiste de tentar. Todos os dias eu me levanto para vencer.”

Aristóteles

RESUMO

SIQUEIRA, Hélio. *A crítica hobbesiana à tradição política Aristotélica*. 2015. 102 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2015.

O ponto central da nossa pesquisa versa sobre a posição de Hobbes frente à teoria do animal político de Aristóteles (*Zoon Politikon*). Pretendemos mostrar que, sem o rompimento com a tradição aristotélica, o filósofo inglês não conseguiria instituir nem consolidar a sua filosofia política. Para isso, estabelecemos dois objetivos fundamentais correspondentes a cada um dos capítulos, os quais nos permitirão entender de que modo a construção da teoria política hobbesiana se faz a partir desse rompimento. O primeiro versa sobre o embate de Hobbes contra o princípio da naturalidade política do homem, que articula a sua crítica à filosofia tradicional. Aristóteles acredita que o fundamento da existência do homem, como também o objetivo da sua existência, só pode ser pensado na *pólis*, pois, essa é o lugar onde os indivíduos podem ser considerados como seres políticos e, somente nela, podem realizar-se plenamente. Para Hobbes os homens têm um impulso natural, não para a vida em comunidade, mas para a conservação de si mesmos e para a obtenção daquilo que consideram um bem para si próprios. Ainda no primeiro capítulo, analisaremos um dos elementos cruciais da concepção hobbesiana e da concepção aristotélica acerca da natureza humana, isto é, a definição do modo como opera uma das faculdade mais fundamentais do homem, a razão. Partindo de uma concepção mecanicista da natureza e dela derivando uma concepção mecanicista da natureza humana, Hobbes nos mostra que há uma tensão permanente no homem entre a razão e os desejos. Devido a ineficácia natural da razão sobre os desejos e sobre as ações humanas, essa tensão é insolúvel e pode, quando muito, ser minimizada por meio da constituição de uma pessoa artificial. Sendo assim, é por meio da transformação artificial da ordem natural das coisas que o homem pode, enfim, criar meios razoavelmente seguros para preservar a si mesmo. O nosso segundo objetivo correspondente ao capítulo dois, é analisar a relação entre duas teorias radicalmente distintas acerca do movimento em geral, uma teleológica (Aristóteles) e outra mecanicista (Hobbes). O problema do movimento é, sem dúvida, um dos principais desafios com que se defronta o pensamento aristotélico. No livro III da *Física*, Aristóteles traz uma definição rigorosa dessa teoria. Considera-se que a *Física* aristotélica é, do princípio ao fim, uma teoria do movimento, pois tudo o que se move é movido por alguma coisa. A partir dessa definição, mostraremos como Hobbes transporta essa concepção do movimento para as teorias da moral e política; ele entende que não apenas os corpos em geral, mas também os homens se movem inercialmente, de modo que, não apenas seus movimentos físicos, mas também suas emoções se movem sem fim e sem repouso. Por fim, mostraremos em que medida essa teoria, utilizada para explicar o comportamento dos corpos em geral, é empregada por Hobbes para explicar o poder cognitivo do homem, bem como as suas paixões e o seu comportamento.

PALAVRAS CHAVE: Hobbes. Aristóteles. Movimento. Razão. *Zoon Politikon*

RISTRETTO

SIQUEIRA, Hélio. *A crítica hobbesiana à tradição política Aristotélica*. 2015. 102 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2015.

Il obiettivo della nostra ricerca si occupa della opposizione del Hobbes contro la teoria di animale politico di Aristotele (*Zoon politikon*). Intendiamo dimostrare che, senza la rottura con la tradizione aristotelica, il filosofo inglese non ha potuto stabilire né consolidare la sua filosofia politica. Per questo, abbiamo stabilito due obiettivi fondamentali corrispondenti a ciascuno dei capitoli che ci permetteranno di capire come la costruzione della teoria politica hobbesiana diventa da quella rottura. La prima riguarda lo scontro di Hobbes contro il principio della naturalità politica dell'uomo, che articola la sua critica della filosofia tradizionale. Aristotele accredita che il fondamento dell'esistenza umana, come anche l'obiettivo della sua esistenza può essere pensato solo nella polis, per questo è dove gli individui possono essere considerati come esseri politici, e può essere sfruttato pienamente solo. Per Hobbes gli uomini hanno un impulso naturale, non per la vita in comunità, ma per la conservazione di se stesso e di ottenere ciò che consideriamo un bene per se stesso. Ancora nel primo capitolo si analizzano uno degli elementi cruciali della concezione hobbesiana e la concezione aristotelica della natura umana, cioè la definizione di come funziona una delle facoltà più fondamentale dell'uomo, che è la ragione. Partenza una concezione meccanicistica della natura e la sua deriva una concezione meccanicistica della natura umana, Hobbes ci dice che c'è una tensione costante nell'uomo tra ragione e desiderio. Debito la inefficienza naturale della ragione sui desideri e sulle azioni umane, questa tensione è insolubile e può al massimo essere minimizzato attraverso l'istituzione di una persona artificiale. E 'attraverso la trasformazione artificiale dell'ordine naturale delle cose che l'uomo può, insomma, creare mezzi ragionevolmente sicuri per preservare se stesso. Il nostro secondo obiettivo, che è il secondo capitolo, è quello di analizzare il rapporto tra due teorie radicalmente diverse sul movimento in generale, un teleologica (Aristotele) e altri meccanici (Hobbes). Il problema del movimento è senza dubbio una delle principali sfide per il pensiero aristotelico. Nel libro III della *Fisica* che porta una definizione rigorosa di questa teoria. Si ritiene che la fisica aristotelica è, dall'inizio alla fine, una teoria del movimento, per tutto ciò che si muove è mosso da qualcosa. Inizio questa definizione si mostrerà come Hobbes svolge questa concezione del movimento alle teorie di morale e politico; capisce che non solo i corpi in generale, ma anche gli uomini si muovono inerziali, in modo che non solo i loro movimenti fisici, ma anche le emozioni si muovono senza fine e senza riposo. Infine, ci mostrerà a che punto questa teoria usata per spiegare il comportamento dei corpi generale è impiegato per Hobbes a spiegare il potere cognitivo dell'uomo, e le loro passioni e il loro comportamento.

PAROLI CHIAVE: Hobbes. Aristoteles. Movimento. Ragione. *Zoon politikon*

SUMÁRIO

1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS	9
2. PRINCÍPIO ARISTOTÉLICO DO ANIMAL POLÍTICO E A CRÍTICA DE HOBBS À FILOSOFIA POLÍTICA TRADICIONAL	15
2.1 O homem: um ser que nasce apto para a vida em sociedade	16
2.2 Hobbes contra a traição aristotélica	30
2.3 A crítica ao princípio de <i>Zoon Politikon</i>	35
2.4 Crítica de Hobbes à filosofia moral de Aristóteles.....	39
2.5 O rompimento com o princípio de <i>Zoon Politikon</i> e a constituição do Estado Civil.....	55
3. A CRÍTICA HOBBSIANA AO CONCEITO ARISTOTÉLICO DE MOVIMENTO	63
3.1 Definição conceitual da teoria do movimento de Aristóteles	64
3.2 Definição conceitual da noção hobbesiana de movimento	66
3.3 Contraposição de Hobbes à teoria do movimento de Aristóteles	72
3.4 As paixões humanas enquanto movimentos internos do homem	78
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS	92
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	99

1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Objetivamos mostrar em nossa pesquisa, que a oposição de Hobbes frente às teorias aristotélicas, tais como, a naturalidade política do homem, a filosofia moral e política e a teoria do movimento, tem por objetivo a instituição do Estado civil por meio do contrato.

A partir das etapas e dos argumentos fundamentais utilizados por Hobbes na sua filosofia política, acreditamos que sem o rompimento com a tradição aristotélica não há possibilidade do estabelecimento do Estado soberano e, tão pouco, da sua filosofia política. Para concretizar o seu projeto político, Hobbes terá que recusar o modo como a natureza política do homem era concebida por Aristóteles, para poder estabelecer a origem do Estado através do contrato e justificar a necessidade da soberania absoluta, pois, essa soberania se tornará condição necessária para a coexistência dos indivíduos longe do conflito do estado natural. É em base a esse princípio que Hobbes recusará a ética e a filosofia política de Aristóteles para que assim possa instituir o Estado soberano.

Para entendermos a origem do homem político em Aristóteles, bem como a instituição da *pólis* e os elementos que a constituem, utilizaremos o método analítico, o qual nos permitirá dividir a cidade em suas partes constituintes para compreendermos a constituição de seu todo. Para que possamos entender a genealogia da cidade, devemos estudar as relações infrafamiliares, em primeiro lugar focando nos lares e, depois, nos vilarejos, ou seja, analisaremos suas partes até chegarmos ao todo. De um modo progressivo, vamos da forma material, da qual é feita a cidade, até a forma que ela adquire, isto é, as relações que estruturam as partes num todo (WOLFF, 2001, 48).

A primeira teoria aristotélica à qual Hobbes se opõe versa sobre o princípio do *Zoon Politikon*, ou seja, teoria que versa sobre o fato do homem ser um animal naturalmente político. Esse homem político de Aristóteles acompanha o processo natural da *pólis*, essa por sua vez, é a finalidade última da existência do homem, por isso, será somente nela que ele poderá desenvolver todas as suas potencialidades. Ela é o lugar onde os indivíduos serão considerados como seres políticos e encontrarão a sua plena realização. Para que o homem possa realizar as atualizações de suas potencialidades, ele deve estar inserido na cidade. Sendo assim, a cidade deve dispor de

todos os meios para garantir o bem viver dos seus membros de tal modo que o fundamento da existência humana só pode ser pensado na e pela *pólis*.

Aristóteles considera a cidade como a última das comunidades naturais. Anterior a ela, temos as comunidades: a família e o vilarejo. Estas possuem uma existência em função da satisfação de algumas carências e, uma após a outra, surgiram com a finalidade de satisfazer aquelas necessidades que a comunidade anterior não conseguira satisfazer. A *pólis* se coloca como fim de um processo histórico construído pela natureza do homem, que busca através da união, formar uma comunidade maior do que as anteriores, capaz de suprir todas as suas carências.

A associação em comunidade é decorrente da natureza sociável do homem. Ela se coloca potencialmente no início de um processo dado naturalmente e se constrói através do agrupamento de comunidades menores, chegando ao fim do desenvolvimento natural. Por isso, não se pode falar da noção de indivíduo anterior à noção de associação, pois, uma vez que os homens são políticos por natureza, estes tendem a se reunir em sociedade para realizarem-se plenamente. Isso acontece porque o fim para o qual o homem converge é a felicidade e esta só pode ser alcançada na comunidade política.

Feita essa análise do homem político de Aristóteles, bem como do processo natural que leva à formação da *pólis*, nosso próximo objetivo será mostrar a crítica de Hobbes à tradição aristotélica.

Uma das suas principais oposições ao filósofo grego se dá em relação à sua filosofia moral e política, mais precisamente, à teoria aristotélica de que o homem é um animal sociável por natureza. Estando ciente de que está dirigindo-se a leitores formados dentro da doutrina aristotélica, Hobbes busca atacar diretamente os ensinamentos vigentes. Na verdade, o filósofo não está dirigindo-se apenas a algumas pessoas influentes da época, mas sim, a toda uma tradição que considerava as teorias de Aristóteles incontáveis.

Hobbes sofrerá grande rejeição por parte dos homens da igreja justamente por estar atacando a base da filosofia política de Aristóteles, que consiste na teoria de que o homem é um animal que nasce apto para a vida em sociedade (A POLÍTICA, 2002, p.53). Nesse sentido, a sua principal crítica está direcionada a essa aptidão política do homem, bem como a sua tendência natural para viver em comunidade.

Apesar de Hobbes admitir que essa teoria de Aristóteles é aceita por toda uma

tradição, ele não acredita que a mesma possa ser verdadeira, pois, segundo ele, Aristóteles teria construído sua filosofia política a partir de uma visão superficial da natureza humana. Em contraposição ao filósofo grego, afirma que o que leva os homens a unirem-se e a quererem a companhia uns dos outros não é uma aptidão natural, mas essa união acontece de modo acidental (DE CIVE, 1993, p. 50).

O que Hobbes está querendo nos dizer é que, de acordo com a sua natureza, os homens buscam primeiro aquilo que consideram ser um bem para si, de maneira que o impulso que os levam a se associarem com os demais não se dá em função de uma tendência natural, mas sim, por um interesse em satisfazer os seus próprios desejos. Deste modo, os outros homens, assim como a comunidade política, servem como meio para conseguir seus objetivos.

A necessidade do Estado absoluto para Hobbes é, em última instância, em função de uma característica do homem, a saber, a precariedade do diálogo entre a razão e o desejo. Há entre essas duas faculdades uma clara relação de força, na qual o desejo se impõe e a razão obedece. Para Frateschi, não se pode perceber a ação da razão sobre os desejos, pois, a relação é marcada por uma imposição do desejo sobre a razão, deixando essa à mercê das vontades individuais, de maneira que a razão é incapaz de dar a medida de bem ou mal ao desejo.

Para que possa haver o estabelecimento do Estado hobbesiano, este deve recusar a possibilidade de que os desejos venham a ser educados pela razão, muito menos, que esta encontre internamente a medida da boa ação, como queria Aristóteles. Negando essa possibilidade de interioridade dos indivíduos, Hobbes demonstrará a necessidade do Estado Absoluto para controlar os desejos e as ações individuais. Essa ruptura com a tradição aristotélica busca provar que a tendência do homem não é, por natureza, a vida em sociedade, mas sim, a busca daquilo que ele considera um bem para si próprio (FRATESCHI, 2008, p. 18).

Para Aristóteles, os homens nascem naturalmente aptos para o convívio social, ao passo que para Hobbes, esse convívio se dá por meio da criação de uma Instituição Civil que seja capaz de regular o convívio entre seus membros. O objetivo do filósofo ao contrapor-se à doutrina aristotélica é abrir caminho para a instituição do Estado Civil, contrariando assim, a possibilidade de que o Estado possa ser natural.

Opondo-se à teoria aristotélica da formação da *pólis*, Hobbes afirma que o Estado Civil não provém de uma aptidão natural, tão pouco de um sentimento de afeto que os

homens possam ter uns pelos outros; mas sim, do medo, sentimento esse, característico do estado de natureza. Uma vez que é eminente a possibilidade de serem atacados, feridos e mortos, os homens decidem após um exame racional, pela instituição da sociedade civil mediante a criação de pactos entre eles.

Buscando superar o conflito do estado natural cria-se esta instituição e, essa por sua vez, busca através de seus artifícios a conservação e segurança de todos. Sem a presença do Estado, os indivíduos podem facilmente retornar à condição de estado natural, utilizando-se novamente da força para superar os conflitos entre eles, o que levaria novamente à condição de guerra entre todos.

Considerando o nosso objetivo central, o qual é mostrar que sem o rompimento com a tradição aristotélica o filósofo inglês não conseguiria estabelecer, nem consolidar o Estado Soberano, bem como a sua filosofia política, mostraremos em nosso segundo capítulo de que maneira Hobbes se opõe ao conceito de movimento de Aristóteles.

Para isso, primeiramente analisaremos o conceito de movimento de Aristóteles, bem como todas as suas implicações. Buscando entender como o filósofo grego entende esse conceito, recorreremos à sua obra *Física*, mais precisamente, no livro III onde ele traz uma definição rigorosa dessa teoria.

Para entendermos o conceito de movimento, antes teremos que recorrer a duas teorias fundamentais da *Física* aristotélica, a saber, ato e potência. Para o filósofo, o movimento é a realização daquilo que está em potência. Já a potência é tudo aquilo que enquanto matéria é indeterminada, sendo capaz de assumir inúmeras determinações. Aristóteles considera como potência tudo aquilo que está presente em uma matéria, podendo vir a existir caso for atualizado por alguma causa. Já o ato trata-se efetivamente da existência de uma determinada coisa, ou seja, é a atualidade daquela matéria que anteriormente estava em potência, dito de outra forma, o ato é a atualização de uma potência presente em algum corpo. O movimento pois, consiste justamente nessa passagem da potência para a ato e, uma vez alcançado o seu objetivo, o movimento cessa.

Uma vez entendido o conceito de movimento para Aristóteles, agora passaremos a analisar esse mesmo conceito a partir da formulação hobbesiana. Contrariando a teoria aristotélica, Hobbes acredita que não somente os corpos na sua totalidade, mas também os homens se movem inercialmente; o mesmo acontece com seus movimentos físicos e suas emoções, pois, essas também se movem sem fim e sem repouso. Deste modo, o

movimento para Hobbes é definido como sendo um contínuo abandono de um lugar para a obtenção de outro, de maneira que toda a mudança ocorrida em um determinado corpo denomina-se movimento.

Para chegarmos a tal definição, precisaremos antes analisar um dos conceitos mais fundamentais dentro da teoria do movimento de Hobbes, a saber, o conceito de *conatus*. Para Limongi,

Se queremos compreender o que é para Hobbes uma paixão ou movimento da mente, é precisamente para o significado do termo *conatus* que devemos nos voltar. Pois é assim que na primeira exposição de sua teoria das paixões, no *Elements of Law*, de 1640, Hobbes define o apetite e a aversão: Eles são *conatus* ou o começo interno do movimento animal. [...] O conceito de *conatus*, uma vez elaborado, servirá a Hobbes como instrumento para pensar toda determinação ao movimento como determinação de um movimento atual, eliminando assim todo vestígio possível da antiga ideia de uma potencialidade do movimento (LIMONGI, 2009, p. 48).

Uma vez compreendido esse conceito, nosso objetivo é mostrar a oposição de Hobbes frente à teoria do movimento de Aristóteles. Para isso, será necessário compreendermos duas concepções fundamentais entre os dois filósofos: a concepção teleológica de natureza de Aristóteles e a concepção mecânica de Hobbes. A principal tarefa do filósofo inglês será justamente romper com essa concepção aristotélica, uma vez que, para o filósofo grego todo o movimento natural possui um *télos*, por isso busca naturalmente a realização da sua essência. Aplicando a sua teoria mecânica, Hobbes dirá que o movimento é apenas mudança de lugar, contrariando dessa forma todo o processo teleológico de Aristóteles.

O conceito de movimento pode ser entendido através de dois métodos fundamentais, a saber, o método analítico e o método sintético. O primeiro é aquele que parte da observação e chega aos princípios e causas; já o segundo é aquele que parte dos primeiros princípios e procede pela via da síntese.

Através do método analítico, chega-se ao conhecimento dos movimentos da mente a partir da experiência e da observação que cada um pode fazer dos movimentos em si mesmo. De acordo com Hobbes:

[...] quem quer que olhe para dentro de si mesmo e examine o que faz quando pensa, opina, raciocina, espera, receia, etc.. e por que motivo o faz, poderá por esse meio ler e conhecer quais são os pensamentos e

paixões de todos os outros homens, em circunstâncias idênticas (LEVIATÃ, 2003, p. 12).

Já através do método sintético, Hobbes reduz a filosofia a relações causais, sendo que conhecer uma coisa é conhecer a sua causa, conhecer um quadrado significa conhecer a causa do quadrado. Esse conhecimento da causa é obtido por meio do conhecimento das várias coisas universais que constituem a natureza do quadrado, isto é, o plano, o ângulo, entre outros. Já as coisas universais têm uma única causa que é o movimento.

Para Hobbes, todas as coisas são causadas pelo movimento e, ele próprio, não tem outra causa além do movimento. Com isso, o filósofo define os diversos campos do conhecimento em termos das diferentes espécies de movimento, ou seja, a geometria lida com o movimento simples; a física, com o efeito de um corpo em movimento sobre o outro; a moral, com os movimentos da mente. Nesse sentido, a filosofia moral deve seguir a física, pois, os objetos da moral tais como o desejo, o apetite, a benevolência, a esperança e o medo são movimentos da mente. Já as causas desses movimentos encontram-se tanto na sensação quanto na imaginação. Essas são movimentos da mente às quais compete à física estudar (FRATESCHI, 2008, p. 51).

No campo da filosofia moral, nosso objetivo é analisar de que maneira Hobbes aplica a teoria do movimento às faculdades cognitivas do homem. Para isso, analisaremos na última parte do nosso trabalho alguns conceitos fundamentais tais como, pensamento, sensação, imaginação, apetite e aversão e medo e esperança. A compreensão de tais conceitos será de fundamental importância para entendermos que para o filósofo inglês, não apenas os corpos em geral, mas também os homens, através de seus movimentos físicos e das suas emoções, se movem sem fim e sem repouso e, a partir daí, mostraremos como Hobbes transporta essas teorias da moral, utilizando-se do conceito de movimento, para a teoria política, ou seja, para a fundação do Estado Civil.

2. PRINCÍPIO ARISTOTÉLICO DO ANIMAL POLÍTICO E A CRÍTICA DE HOBBS À FILOSOFIA POLÍTICA TRADICIONAL

Para explicarmos a crítica à teoria do *Zoon Politikon*, recorreremos aos argumentos apresentados por Aristóteles nos primeiros capítulos de sua obra *A Política*, na qual o filósofo afirma que a cidade é natural porque há no homem uma tendência natural para a vida em comunidade. A vida política não é um meio para a realização do bem do homem, mas é parte constitutiva para o fim do mesmo. Com isso, confrontamos os argumentos de Aristóteles, contidos no primeiro capítulo de *A Política*, com os argumentos de Hobbes expostos no início do *De Cive*, nos quais o filósofo, em contrapartida às teorias de Aristóteles, identifica o impulso natural do homem com a obtenção daquelas coisas que são benéficas para a sua vida (DE CIVE, 1993, p. 50).

A crítica hobbesiana ao princípio aristotélico do animal político vem acompanhada da negação da concepção teleológica defendida pelo filósofo grego. Aristóteles define essa concepção como o estudo dos fins, propósitos e objetivos que os homens colocam em suas ações. A teleologia também se refere ao estudo das finalidades do universo, devendo ser pensada ao lado da teologia, ou seja, a afirmação de que Deus realiza seus propósitos no universo. O filósofo elabora a teoria da causa final, por acreditar que essa noção é determinante na explicação de todos os fenômenos da natureza. Em sua obra *Ética a Nicômacos*, ele afirma que o Bem é aquilo a todo ser aspira, e esse por sua resulta na perfeição, excelência e virtude (ÉTICA A NICÔMACO, 1984, p. 49).

O que Hobbes pretende, é apresentar uma nova cosmologia, a qual é mecânica¹, e negar a teoria de causas finais. Uma vez assumindo esse novo modelo cosmológico que vai contra o modelo teleológico de Aristóteles, Hobbes rompe com o princípio do animal político e, com isso, apresenta uma nova tendência natural do homem que é a busca daquilo que é benéfico para si próprio.

Para Hobbes, os homens têm um impulso natural, não para a vida em comunidade, mas para a conservação de si mesmos e para a obtenção daquilo que consideram um bem para si próprio (LEVIATÃ, 2003, p. 143).

¹ Apresentaremos a definição conceitual da teoria mecânica na última parte do nosso trabalho, onde trataremos sobre as paixões humanas enquanto movimentos internos do homem.

Assim como Aristóteles, Hobbes não nega que a solidão seja inimiga do homem e que ele busque a companhia dos outros para satisfazer suas necessidades e desejos. Por outro lado, isso é insuficiente para concluir que a cidade seja natural, pois, as sociedades civis não são meras reuniões, mas são instituídas através de um poder comum que obriga os homens a cumprirem as leis e os contratos.

A partir de Hobbes, conclui-se que a tendência para a vida social é uma característica adquirida e não natural, como afirmara Aristóteles. Portanto, a sociedade é fruto de uma escolha humana, não sendo obra da natureza.

De acordo com Frateschi², uma vez que Hobbes nega a teoria de que a cidade é obra da natureza e que o homem é um animal político e afirma que a vida em comunidade civil é produto de um pacto, segue-se para o mesmo a anterioridade do indivíduo em relação à cidade, rebatendo a afirmação de Aristóteles de que a cidade é naturalmente anterior ao indivíduo (FRATESCHI, 2008, p.15).

[...] a cidade é por natureza anterior à família e a cada um de nós, individualmente considerado; é que o todo é, necessariamente anterior a parte. Se o corpo como um todo é destruído não haverá nem pé nem mão, exeto por harmonia, no sentido em que falamos de uma mão de pedra: uma mão deste genero será uma mão morta; tudo é definido segundo a sua capacidade ou função e pelas suas faculdades; quando já não se encontram operantes não devemos afirmar que são a mesma coisa, mas apenas que têm o mesmo nome (A POLÍTICA, 1998, p. 55).

Aristóteles acredita que a cidade é por natureza anterior ao homem, por considerar que este, estando separado não será autosuficiente e continuará em relação a cidade, assim como a parte em relação ao todo. Segundo ele, quem por causa da sua auto-suficiência não for capaz de se associar ou não sentir essa necessidade de fazer parte de uma cidade será um bicho ou um deus.

2.1 O homem: um ser que nasce apto para a vida em sociedade

A história das teorias políticas, fundamentadas na tese da sociabilidade natural,

² Yara Frateschi é professora de ética e filosofia política do Departamento de Filosofia da UNICAMP. Fez mestrado sobre a filosofia política de Thomas Hobbes e no pós-doutorado dedicou-se a investigar teorias do direito natural. Publicou diversos livros que abordam a relação entre poder, direito e cidadania em autores como Aristóteles, Hobbes, Locke e Hannah Arendt.

as quais Hobbes critica, tem origem em Aristóteles, mais precisamente na expressão *Zoon Politikon* de sua obra *A Política*. Segundo o filósofo, a vida na *pólis* não é fruto de uma decisão ou escolha, mas é uma tendência natural que se realiza naturalmente, caso não haja um obstáculo externo. A capacidade do homem para viver em sociedade não implica em uma decisão racional, pois, não depende dele ser ou não ser um animal político, isso já é inato em sua natureza humana, portanto, independe da sua escolha.

O fundamento da filosofia política de Aristóteles encontra-se logo no início da sua obra *A Política*, quando o filósofo afirma que a cidade tem por finalidade o soberano bem (A POLÍTICA, 2006, p. 49). Essa sua tese o distingue, tanto de seus antecessores como de seus sucessores, chegando até a Idade Moderna, em especial, até Hobbes cujo pensamento nos dispomos analisar. Diferentemente da teoria hobbesiana que justifica o Estado por razões gerais comuns a qualquer associação, Aristóteles afirma que os homens vivem em comunidade porque têm necessidade uns dos outros. Ele atribui à *pólis* uma razão própria de sua existência e à política uma esfera singular. Hobbes, por sua vez, afirma que o Estado é necessário no sentido de sobrevivência, ou para evitar os conflitos permanentes (LEVIATÃ, 2003, p. 147).

A teoria da sociabilidade natural está precisamente exposta nos primeiros dois capítulos de *A Política*, nos quais o filósofo, adotando o método analítico, decompõe a cidade em suas partes constitutivas.

É que tal como nas outras ciências temos de analisar um composto até seus elementos mais simples (que são as mais pequenas partes do todo) assim também examinaremos as partes componentes de uma cidade, vendo melhor como as diversas formas de autoridade diferem entre si, compreendendo de modo positivo cada uma das suas funções [...]. (A POLÍTICA, 1998, p. 49).

A *pólis* é considerada produto de uma evolução que leva o homem a passar por determinados estágios até chegar a uma existência política plena. O princípio desse processo evolutivo inicia-se na constituição familiar, com o homem e a mulher que se unem para procriar. Isso não depende de suas escolhas, mas sim de um impulso natural (A POLÍTICA, 2006, p. 51).

A família por sua vez, é considerada a primeira comunidade natural e é formada para atender as necessidades cotidianas. O vilarejo, considerado a segunda comunidade natural, é formado a partir da união de várias famílias e tem por objetivo suprir as

necessidades que estão além das cotidianas. A partir da união desses vilarejos, a cidade finalmente é formada.

A cidade, enfim é uma comunidade completa, formada a partir de várias aldeias e que, por assim dizer, atinge o máximo de autossuficiência. Formada a princípio para preservar a vida, a cidade subsiste para assegurar a vida boa. É por isso que toda a cidade existe por natureza se as comunidades primeiras assim o formam. (A POLÍTICA, 2006, p. 53).

Para bem entendermos o conceito de cidade faz-se necessário analisarmos três aspectos que a constituem, a saber: primeiro, a cidade é uma comunidade; segundo, toda comunidade visa certo bem; terceiro, a comunidade política é aquela que é soberana entre todas e inclui as demais, além de visar o maior bem. Antes de analisarmos o primeiro aspeto, tomemos conhecimento das principais diferenças da cidade em relação às demais comunidades.

A primeira característica que diferencia a cidade aristotélica das demais comunidades são partes que a constituem, partes essas que Aristóteles denomina de matéria. De acordo com a sua *Física*, a causa material de uma coisa é aquilo de que ela é feita.

[...] Denomina-se “causa” o item imanente a partir de que algo vem a ser, por exemplo, o bronze da estátua e a prata da taça, bem como os gêneros dessas coisas. [...], além disso, denomina-se causa a forma e o modelo, aquilo de onde é o começo primeiro de mudança ou do repouso, por exemplo, e causa àquele que deliberou, assim como o pai o é da criança e , em geral, o produtor o é do produzido e aquilo que faz a mudança o é daquilo em vista de que, por exemplo, do caminhar, a saúde; pois por que caminha? Dizemos “a fim de que tenha saúde” e, assim dizendo, julgamos ter aduzido a causa. (FÍSICA, 2002, p. 69).

Se a família e o vilarejo são considerados partes da cidade, basta a decompormos para encontrarmos aquilo que a faz desenvolver-se até formar o todo. Considera-se esse processo das partes até o todo como o desenvolvimento natural da comunidade política. A segunda diferença da cidade em relação às demais comunidades é a sua constituição. Essa constituição é uma espécie de ordem entre as pessoas que habitam a cidade, que organiza e estrutura as relações entre elas, tornando as partes da cidade um todo e dando forma à matéria. A constituição, ou regime, é uma espécie de vida para uma cidade (A POLÍTICA, 2006, p. 185). A terceira e mais importante diferença da cidade em relação

às demais comunidades é o seu fim, ou seja, o *télos*. O filósofo definiu esse *télos* como viver bem, viver feliz, uma vida perfeita, em outras palavras, o bem soberano é essa vida perfeita que, ele também definiu como autarquia.

Vimos então que existem três maneiras de definir a cidade, causa material, composta de lares e vilarejos, causa formal que é quando os habitantes vivem sob uma mesma constituição e a causa final, que é o bem soberano. Quanto à causa motriz ou eficiente da cidade, Aristóteles não dá muita importância, visto que a cidade é um ser natural e, como todo o ser natural, desenvolve-se naturalmente (WOLF, 2001, p. 39).

Analisemos agora o primeiro aspecto que nos permite entender o conceito de cidade. Aristóteles não define precisamente o termo cidade, apenas o gênero comunidade. Para que possa haver cidade faz-se necessário que exista comunidade de vida entre os humanos diferentes. O filósofo também não definiu o termo comunidade, mas se atentarmos para alguns de seus textos, como *A Política* e a *Ética a Nicômaco*, concluímos que uma comunidade trata-se de um grupo de homens unidos por uma finalidade comum e ligados por um sentimento de afeto e justiça. De qualquer modo, é em vista de uma finalidade comum que se forma uma comunidade. (ÉTICA A NICÔMACO, 1979, p. 191).

A comunidade aristotélica é efetiva, por isso em sua ética, o filósofo faz uma análise das principais relações de amizade existentes dentro de uma constituição, onde em cada uma delas se encontra um sentimento de pertencimento de um para com o outro. Em primeiro lugar, ele analisa a amizade entre um rei e seus súditos e conclui que a boa relação entre eles depende da quantidade de benefícios a eles conferidos. Em seguida, analisa a relação entre pai e filho, nesse caso, o pai confere mais benefícios porque é a causa da existência do filho, assim como prove outros bens como a alimentação e a educação. Em terceiro lugar, analisa as relações entre marido e mulher, e compara com uma aristocracia, pois o melhor recebe os maiores benefícios e cada um recebe aquilo que lhe compete. Por último, analisa a relação entre os irmãos, e afirma que a amizade entre eles compara-se à amizade existente entre amigos, pois além de serem semelhantes na idade, também o são nos sentimentos e no caráter (ÉTICA A NICÔMACO, 1979, p. 190-191).

Por outro lado, uma vez que vários indivíduos encontram-se unidos em vista de um mesmo objetivo, temos aí o problema da justiça. A justiça dentro da comunidade exerce uma função muito importante, ela regula as relações entre os homens permitindo

que a comunidade exista e subsista. Há, portanto, dois aspectos definidores da ideia de comunidade, a unidade entre os indivíduos e uma finalidade comum entre eles o que gera outros atributos essenciais à amizade e à justiça (WOLFF, 2001, p. 41).

O segundo aspecto que nos permite entender o conceito de cidade refere-se ao fato de que toda comunidade visa certo bem. Essa premissa justifica-se por um princípio geral, a saber, é em vista daquilo que parece ser um bem que todos agem. Nesse caso, a palavra bem não deve ser entendida como estritamente moral, como se toda a ação humana visasse somente benefícios próprios. Pois, mesmo os homens mal intencionados visam algo que possa beneficiá-los, por exemplo, o enriquecimento. A ação humana não visa precisamente um bem universal, mas sim um fim, seja ele particular ou geral. Para tal, devem-se adaptar os meios a esse objetivo, ou seja, deve-se examinar como e por quais meios esse bem se realizará.

O terceiro aspecto aponta uma dupla superioridade da vida política sobre a atividade humana. Primeiro, pelo fato da cidade ser soberana e incluir todas as outras comunidades. Segundo, por ser a mais extensa e a mais englobante em relação às demais. Nesse sentido, a política também engloba e serve-se das outras ciências, o que faz com que a finalidade de ambas coincida. Esta finalidade é o bem-estar humano.

Utilizando do método analítico de Aristóteles, analisamos a cidade em suas partes constituintes até a comunidade mínima. Procedendo dessa forma, teremos o desdobramento da cidade até chegar à sua origem que é a família e, regredindo um pouco mais, chegaremos aos indivíduos que a constituem. Começaremos considerando a primeira comunidade originária e, mais simples, que é a base da cidade, ou seja, o lar. A comunidade política é composta de pequenas partes, a primeira delas são as famílias ou lares, também conhecidos como comunidade doméstica. A base dessa primeira comunidade é o casal que constitui a primeira relação comunitária.

Para que o início desse desenvolvimento aconteça, é necessário que o homem e a mulher se unam. Essa união acontece naturalmente, uma vez que esses não podem viver um sem o outro, por isso, trata-se de uma tendência natural que essa relação aconteça. Considera-se essa união como universal, pois ela ocorre entre todos os seres vivos. Ocorre também visando uma necessidade de reprodução biológica da espécie, pois ambos os sexos não podem viver separadamente. Essa necessidade pode ser entendida de duas formas. Primeiro como absoluto, ou seja, aquilo que não pode deixar de ser e a

necessidade condicional, aquilo sem o qual uma coisa não pode deixar de ser boa (WOLFF, 2001, p. 41).

No contexto da formação da comunidade política, Aristóteles dá mais importância à necessidade condicional, pois essa se aplica diretamente aos seres submetidos ao devir; considerando a necessidade dos seres naturais que é aquela dos meios em vista do fim; a união entre macho e fêmea é necessária, uma vez que é aquilo sem o qual um fim não poderia ser atingido. Sem essa união não pode haver procriação (FÍSICA, 2002, p. 99). Por outro lado, o casal humano não existe somente com a finalidade de procriar. Há nessa união duas espécies de fim, o fim do devir ou do movimento natural e o fim da sua existência; diferentemente dos animais, onde o casal se une somente com a finalidade de procriar, sendo que, na maioria das vezes a relação subsiste somente durante o tempo necessário para preencher suas carências.

Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles deixa claro que a relação entre o casal humano vai além do instinto de procriação. Segundo ele, o sentimento de amor existente entre marido e mulher é bem conforme sua natureza, pois, o homem é um ser naturalmente inclinado para formar casal, mais até do que para formar comunidade política. Ao contrário dos animais que mantêm relações somente com o intuito de procriar, os humanos estendem suas relações para todas as carências da vida, auxiliando-se mutuamente e pondo suas capacidades a serviço de todos (ÉTICA A NICÔMACOS, 1979, p. 192).

Buscando entender a ordem do desenvolvimento natural da cidade, passamos agora a analisar o vilarejo. Para isso, devemos ter presente que se trata da segunda comunidade, aquela formada por várias famílias e que busca expandir suas relações. O vilarejo nasceu naturalmente a partir da família. Seu principal objetivo é satisfazer aquelas necessidades que a comunidade anterior (família) não conseguiu atender. Para isso, é necessário um homem provido de superioridade sobre os demais, pois, esse vai organizá-los e resolver possíveis conflitos entre eles.

Seguindo o desenvolvimento natural, temos agora a cidade. Uma de suas principais características é a autarquia, ou seja, a autossuficiência. Sendo assim, ela se basta por si só para satisfazer a vida de seus membros. A cidade então é o fim e o acabamento de todo um processo histórico que conduz os homens a viverem em comunidade política. Uma vez sendo constituída para que permita a vida de seus

membros, a cidade permite ainda que esses levem uma vida feliz. Seu fim é a vida perfeita e autárquica para as famílias e sua linhagem.

Tanto a família como o vilarejo somente serão felizes se bastarem-se a si mesmos, se encontrarem em si mesmo aquilo que faz com que sejam eles mesmos, sem terem necessidade de nada. Nenhum homem será realizado plenamente se lhe faltar alguma coisa, por isso, carece da companhia dos outros e, estando juntos em comunidade política, se completam naquilo que lhes faltam (WOLFF, 2001, p. 70-71).

Disso decorrem dois aspectos importantes. O primeiro, a cidade existe naturalmente; o segundo, o homem vive por natureza na cidade. O primeiro aspecto apoia-se no conceito de fim ou *télos*, como denomina Aristóteles. Uma vez que a autarquia é o fim do desenvolvimento natural, sendo a satisfação de todas as necessidades, é em direção a ela que tendem todas as carências. Por esse motivo, entende-se o porquê de todas as comunidades serem naturais: a razão é que as comunidades anteriores, das quais a comunidade política se originou, também são assim.

A comunidade política é também aquela comunidade sem a qual nenhuma outra poderia ser plenamente. Pois a natureza de toda comunidade é o fim para o qual ela existe. No caso das comunidades anteriores, entende-se que este fim está para além delas já que estas não se bastam a si mesmas, com exceção da comunidade política que é a sua própria natureza e das demais que convergem para ela. Por isso, considera-se que a cidade é perfeita e soberana.

Podemos entender esse bem soberano como absolutamente bom em si mesmo, sem faltas e que se basta a si próprio. É em vista desse bem que as outras coisas são visadas, mas ele não visa nenhuma outra a não ser ele mesmo. É em vista desse bem que as outras coisas são boas, mas ele é bom somente por ele mesmo. Sem esse bem, não haveria nada de bom, uma vez que as coisas são boas em vista dele. Portanto, o bem soberano não depende de nenhum outro para subsistir, ao passo que depende totalmente dele mesmo (WOLFF, 2001, p. 41).

Da família até a comunidade política há uma intensa busca por esse bem soberano, pois, ele permite aos homens realizarem suas carências e necessidades e, assim, alcançar a plena felicidade. Esse bem é a condição para todos os outros, do mesmo modo como a comunidade política é a comunidade de todas as demais. Como afirma Aristóteles:

Admite-se geralmente que toda arte e toda investigação, assim como toda ação e toda escolha, tem em mira um bem qualquer, por isso foi dito com muito acerto, que o bem é aquilo a que todas as coisas tendem (ÉTICA A NICÔMACOS, 1979, p. 49).

O motivo que leva os homens a se associarem em uma comunidade política é a incapacidade de se bastarem a si próprios. Uma vez que a cidade é autosuficiente, ela pode garantir a associação humana, tornando-se assim, o único ser natural necessário à vida. De acordo com Aristóteles:

Por autossuficientes não entendemos aquilo que é suficiente para um homem só, para aquele que leva uma vida solitária, mas também para os pais, os filhos, a esposa, e em geral para os amigos e concidadãos, visto que o homem nasceu para a cidadania (ÉTICA A NICÔMACOS, 1979, p. 55).

Sendo o homem um ser naturalmente político, ele é também um ser naturalmente carente. A sua carência se dá de duas formas: primeiro, carece de alguma coisa que o leva a desejar; segundo, carece de alguém para se associar. Isso tudo o torna um ser de necessidades e, por esse motivo, ele tende naturalmente à comunidade política e, juntamente com os outros homens, busca o bem soberano como finalidade de suas ações.

Se analisarmos o desenvolvimento natural da cidade, concluiremos que esta não é original, pois se trata da última comunidade a ser desenvolvida. Do ponto de vista lógico e ontológico, a cidade é anterior às partes que a constituem, sendo posterior somente do ponto de vista histórico. Por outro lado, ela é natural ao homem. Ao contrário de filósofos políticos modernos, tais como Hobbes, o qual afirma que o homem passa por dois estados, um de natureza e outro civil, Aristóteles afirma que a cidade nasce de um estado original que ele considera imperfeito, mas que ao mesmo tempo, realiza-se em um Estado de natureza perfeito, aquilo que ele denomina comunidade política.

Antes de continuarmos falando da *pólis* aristotélica, faz-se necessário salientarmos um aspecto fundamental da sua filosofia política, a saber, quem de fato está apto para fazer parte dessa comunidade. Considerando a afirmação de Aristóteles de que a natureza do indivíduo só se realiza através da comunidade política e, que o homem é um ser naturalmente social, resta-nos perguntar; quem é esse *Zoon Politikon*,

ou seja, esse homem político? Qual o critério utilizado por Aristóteles para eleger homens com essa característica? E, quem não se encaixa nesses critérios deixa de ser um *Zoon Politikon*?

Para compreendermos de fato quem é o homem social na filosofia política de Aristóteles, devemos considerar a sua afirmação de que toda atividade do político e do legislador está diretamente relacionada com a cidade. Sendo assim, devemos iniciar nossa investigação perguntando-nos sobre quem pode ser denominado homem político.

Considerando as diversas formas de regime, Aristóteles alerta-nos que pode haver várias formas de entendimento quanto ao homem político, dependendo fundamentalmente do regime em que este esteja inserido, ou seja, o conceito de político em uma democracia pode não ser o mesmo em uma oligarquia (A POLÍTICA, 1998, p. 25).

Para esclarecer quem é o homem político e quem deve participar das atividades cívicas da cidade, Aristóteles inicia esclarecendo sobre quem não está apto para exercer tais funções, utilizando uma metodologia de eliminação por critério. Inicialmente, ele exclui dos critérios de *Zoon Politikon*, as mulheres, pois, entende que essas não estariam propensas para a vida política, uma vez que sua propensão é cuidar do lar. Da mesma forma os escravos, por serem considerados instrumentos de trabalho, assim como os estrangeiros, crianças e anciãos, os primeiros por serem jovens demais para as atividades políticas e os segundos por já terem sido dispensados das atividades cívicas (A POLÍTICA, 1998, p. 187).

A melhor forma de entendermos o homem político é considerando a cidadania como a capacidade de participação nas atividades cívicas, bem como do governo da cidade. Para Aristóteles, não dá para ascender à essência do cidadão, sem antes definir os critérios de cidadania. Da mesma forma, não dá para esclarecer os critérios de cidadania sem antes precisar a natureza da cidade. Aristóteles define precisamente o homem político como aquele que participa da vida política, seja através de funções deliberativas, como judiciais. O filósofo acredita que esta definição é a que melhor se adapta a quem se atribui o termo *Zoon Politikon*. Ainda, ele afirma que cada membro da cidade deve possuir a virtude que consiste basicamente em cumprir as funções que compete a cada um em particular. Além da prudência, característica exigida do governo e a capacidade de mandar e ser mandado, virtude essa que deve pertencer a todos, pois,

esta é a condição necessária para que a cidade possa vir a ser a melhor das comunidades.

Uma vez definido o critério de homem político, Aristóteles volta a considerar o caráter natural do homem para vivência em comunidade. O filósofo acredita que vivendo solitário, o homem não seria perfeitamente feliz, pois ninguém, por mais que possuísse todos os bens do mundo, não escolheria usufruir tudo sozinho, sendo ele um ser social e feito para viver em sociedade (ÉTICA A NICÔMACO, 1979, p. 210).

Apesar de não carecer de auxílio mútuo, os homens desejam viver em conjunto; também é verdade que estão unidos pela utilidade comum, na medida em que, a cada um, corresponde uma parcela de bem-estar. Este é o fim principal, quer da comunidade quer de cada indivíduo. Mas os homens também se reúnem e mantêm a comunidade política, pura e simplesmente, para viver; por isso já existe um elemento valioso no simples viver, pelo menos se as amarguras da existência não forem excessivas. É evidente que a maior parte dos homens passa por muitas amarguras devido ao afã de viver, e parecem encontrar na vida uma espécie de felicidade e doçura natural (A POLÍTICA, 199, p. 207-208).

Mas não é somente para viver juntos, mas sim para viver bem que se constitui a cidade. Para Aristóteles, os homens não se reúnem somente para formarem uma sociedade militar, para defenderem-se de agressões, para fazerem contratos, trocarem coisas, nem outros serviços; pois se fosse assim todos os povos que mantêm entre si relações comerciais residiriam na mesma cidade. Cada um desses povos possui seu próprio território, eles não têm uma preocupação recíproca um com o outro, dessa forma o que os mantém próximos são os interesses comerciais, não mantendo entre si um sentimento comum característico da comunidade política (A POLÍTICA, 1998, p. 217-218).

Já na cidade, seus membros, interessados em darem a essa uma boa constituição, prestam atenção nos vícios e nas virtudes que interessam à mesma, pois, a verdadeira cidade deve estimar, principalmente, pela virtude. Sem isso, essa sociedade não passará de uma liga ou associação e sua lei será apenas uma simples convenção de garantia, sendo capaz apenas de mantê-los no dever recíproco, mas incapaz de tornar os homens bons e honestos.

Segundo Aristóteles, a cidade não foi precisamente instituída para se defender das injustiças ou para estabelecer comércio. Tudo isso é necessário antes da sua formação, mas é insuficiente para constituí-la. De acordo com a sua definição, a cidade

é uma sociedade estabelecida com o intuito de viver bem e isso só pode acontecer com a criação das famílias e das demais comunidades. São para este mesmo fim que foram instituídas nas cidades as sociedades particulares, as corporações religiosas e todos os outros laços, afinidades ou maneiras de viverem bem entre si.

O que constitui uma cidade é uma comunidade de lares e de famílias com a finalidade da boa vida e a garantia de uma existência perfeita e autônoma. Isso não se realiza sem que os membros das cidade residam num mesmo lugar e se casem entre si. Daqui surgiram nas cidades as relações de parentescos, as frátrias, sacrifícios públicos, e os lazeres. Estas instituições são obra da amizade, já a amizade é condição de escolha de uma vida em comum (A POLÍTICA, 1998, p. 221).

Ao contrário do que afirmam os autores modernos, a saber, que a vida política surgiu em função de um cálculo racional determinado pelo homem, Aristóteles defende que essa se originou através de processo natural, pois, da mesma forma que o homem e a mulher se agruparam tendo em vista a procriação, um impulso natural fez com que as comunidades menores se agrupassem e formassem a comunidade política. Com isso, torna-se claro que a própria natureza, através desse movimento natural, converge para o seu próprio fim. A *pólis*, portanto, não é uma construção artificial, mas resultado de uma sequência de movimentos naturais.

Percebe-se que, desde o início das primeiras comunidades, o homem já está ligado aos seus semelhantes e, não somente por interesses próprios, mas principalmente em função do prazer que a companhia do outro lhe proporciona. A comunidade não é formada por indivíduos que, até então, viviam isolados e separados dos demais, mas sim, de homens que já possuíam relações sociais. Essa vivência em comunidade proporciona ao homem experimentar desde o início as vantagens, tanto materiais quanto afetivas, que a companhia do outro oferece. Isso se reflete na própria finalidade da comunidade política, a qual tem fundamentalmente a preocupação de proporcionar a boa vida aos seus membros.

Essas necessidades humanas, às quais Aristóteles faz referência, normalmente são de duas espécies, as que devem ser supridas para que possam viver e as que devem ser supridas para que possam viver bem. A constituição da *pólis* é fundamentalmente para assegurar as necessidades da vida, mas sua essência repousa em causas espirituais ou morais, como o estabelecimento de um sistema de justiça comum e completo.

Desse modo os requisitos para uma boa vida extrapolam as necessidades mais imediatas da vida e dizem respeito à parte mais elevada da natureza humana: a cidade satisfaz a natureza completa do homem e “especialmente a parte mais elevada dessa natureza” razão pela qual ela atinge o mais alto grau de auto-suficiência, contendo em si todos os recursos materiais e também oferece os incentivos morais, de modo a permitir o desenvolvimento humano (FRATESCHI, 2008, p. 23).

Mas, isso só é possível uma vez que a cidade sendo autônoma, fornece todos os recursos, tanto materiais como morais, para o desenvolvimento humano completo. Sendo a *pólis* a comunidade mais completa, se comparada com as anteriores, analogamente, o seu fim ou o seu bem, será o mais elevado.

A cidade é o fim destas, e a natureza de cada coisa é o seu fim, já que, sempre que o processo de gênese de uma coisa se encontra completo, é a isso que chamamos a sua natureza, seja, de um homem, de um cavalo, ou de uma casa. Além disso, a causa final, o fim de uma coisa, é o seu melhor bem, e a autosuficiência é, simultaneamente, um fim e o melhor dos bens (A POLÍTICA, 1998, p. 53).

Percebe-se, a partir dessa afirmação de Aristóteles, que há duas razões fundamentais para a naturalidade da cidade; a primeira, a natural porque se desenvolve a partir de comunidades naturais; a segunda, porque a cidade é o fim e a consumação do desenvolvimento humano.

O estágio evolutivo da cidade, que passa pelas dimensões da família e vilarejo alarga as relações entre as pessoas, mas não altera sua natureza. No entanto, inicia o processo gerador dos primeiros contratos regulamentando as trocas e organizando os primeiros costumes coletivos. A natureza política dessas comunidades só se torna lúcida na *pólis*. A cidade apresenta-se num processo de desenvolvimento natural que acontece espontaneamente através de sua matéria, porque tem em si, potencialmente, aquilo em que vai se transformar.

Reforçando a naturalidade da cidade, pode-se afirmar que o fim de uma coisa coincide com o seu bem. De acordo com Aristóteles, se a natureza de uma coisa é o seu fim, a natureza de um ser coincide com seu bem. A *pólis* é natural porque o homem tende naturalmente para o seu próprio bem que nela reside, pois, nas comunidades anteriores, o homem não poderia exercer o seu maior bem e não poderia, dessa forma, realizar-se plenamente. E essa realização só pode acontecer na cidade que é a única

comunidade autônoma e, cujo bem, é o mais elevado. “Aquele que, por sua natureza e não por obra do acaso, existisse sem nenhuma pátria seria um indivíduo detestável, muito acima ou muito abaixo do homem” (A POLÍTICA, 199, p. 54).

O homem, portanto, é um animal social e tende naturalmente para o seu próprio bem que reside na cidade, ou seja, a realização plena da sua natureza acontece somente na *pólis*. Afirmar que o homem é por natureza um animal sociável é identificar nele a capacidade para a vida política como uma tendência natural, que é inata e não depende de escolha, de exercício, de instrução, nem de outra atividade prévia.

A cidade possui uma finalidade, a de possuir vida plena e independente ou autárquica. Esta finalidade ética da cidade só poderá ser conhecida através da vivência em comum, mas pode ser que existam homens que não enxergam esta dimensão ética. Estes homens vivem na cidade sem perceber essa ética e só enxergam as vantagens materiais que podem extrair da vida em comum.

Para Aristóteles, a capacidade para viver na cidade não requer escolha, haja visto que é uma tendência natural do homem. Já o viver bem requer uma decisão própria. A boa vida é muito mais do que o simples viver, pois, além do impulso de viver em comunidade, existe o interesse comum de partilhar esse bem viver. O que faz a cidade, não é uma comunidade de residências que tenha somente o interesse de evitar injustiças e facilitar as trocas comerciais, mas sim, uma comunidade de lares e famílias com a finalidade de proporcionar a seus membros uma existência perfeita e autônoma. Por outro lado, para que os homens possam dispor dessa vida boa, é necessário uma legislação capaz de tornar os cidadãos bons e justos. Aristóteles conclui que a vida boa na cidade requer sim uma escolha e, que o homem possui um impulso natural para viver em sociedade, mas ao mesmo tempo, a plena realização da sua natureza depende da sua própria decisão.

É decerto natural a tendência que existe em todos os homens para formar comunidade deste genero, mas quem primeiro a estabeleceu foi a causa de grandes benefícios. Tal como o homem é o melhor dos animais quando atinge o seu pleno desenvolvimento, do mesmo modo, quando afastado da lei e da justiça, será o pior (A POLÍTICA, 2006, p. 5-6).

A sociedade que se formou através desse movimento natural e da junção de vários vilarejos constitui a cidade, sendo esta autosuficiente, ela consegue organizar-se e conservar-se a si própria e manter o seu bem estar e o de seus membros. Por

consequente, esta comunidade está também abrangida pelos desígnios da natureza, como todas as outras que constituem os seus elementos. Ela basta-se a si própria e é, ao mesmo tempo, um fim para o qual converge toda a obra da natureza, sendo ela a mais perfeita de todas as produções.

A cidade não pode ser vista como um agrupamento desordenado de pessoas, apesar de ela ser formada através de uma diversidade de comunidades. Há uma organização de acordo com uma determinada ordem e hierarquia. Para que aconteça o seu bom funcionamento é preciso que haja aquilo que Platão denominou de *politéia*³, que pode ser entendido como a ética e a virtude entre os membros da cidade. No contexto da comunidade política de Aristóteles, essa ordem é o governo. O governo só é possível através da constituição, esta por sua vez, determina quem participa da elaboração e gerenciamento das leis e quem delibera e organiza a sociedade. Portanto, a comunidade é organizada segundo uma hierarquia e construída e gerenciada através de uma constituição. Essa terá como finalidade a promoção do bem comum, tanto dos que governam como a dos governados.

A cidade provê todas as necessidades visando o bem estar de seus membros, tais como, “defesa e segurança, conservação e engrandecimento”, visa também, a virtude e a felicidade. Ainda sobre a finalidade da comunidade política, Aristóteles afirma que esta deve proporcionar o bem viver. Todas as instituições não são senão meios para isso, sendo que a própria cidade é apenas uma grande comunidade de famílias e vilarejos onde a vida encontra todos estes meios de perfeição e suficiência. Isto tudo, ele denomina como uma vida feliz e honesta (A POLÍTICA, 1998, p. 221).

As famílias e os vilarejos, além de serem partes integrantes da cidade, são totalmente subordinadas a ela na sua totalidade. Perfeitamente distintas pelas suas capacidades e pelas suas funções e, completamente inúteis, se separam como um membro qualquer do corpo que, separado do mesmo só conservam o nome e a

³ Politéia: De acordo com Maria Helena da Rocha Pereira na introdução a *República*, a palavra Politéia tem um sentido etimológico que remete a constituição ou forma de governo de uma polis ou cidade estado. É tudo o que diz respeito à vida pública de um estado, incluindo os direitos dos cidadãos que o constituem. Este aspecto público, comunitário, traduz-se claramente na equivalência que os romanos deram ao termo, empregando o composto que ainda hoje usamos república (A REPÚBLICA, 1993, p. XLVII).

aparência, sem qualquer realidade. O mesmo se passa com os membros da cidade, pois, nenhum se pode bastar a si próprio. Quem não tem necessidade da companhia dos outros, nem a aptidão para viver em comunidade ou é um deus ou um animal. Desta forma, a própria inclinação natural conduz, através de um movimento natural, todos os homens a este gênero de sociedade (A POLÍTICA, 1998, p. 55).

2.2 Hobbes contra a tradição aristotélica

No contexto em que Hobbes viveu em suas primeiras décadas de vida, a doutrina católica e aristotélica da religião e da filosofia, bem como a consequente visão da natureza como parte de um mundo divinamente determinado, passava por uma série de questionamentos em toda a Europa. Questionamentos esses causados pelas novas ciências introduzidas por Copérnico e Kepler e defendida por Galileu. Essas indagações ganharam força com a retomada da antiga filosofia cética, que se deu a partir da primeira publicação de um texto de Sexto Empírico⁴, em meados de 1560, logo após o resurgimento das ideias dos atomistas e materialistas gregos por conta de novos interesses pelas obras de Lucrécio e Diógenes Laércio. Além disso, essas indagações também foram promovidas por inúmeros movimentos voltados para a reforma da religião.

Pouco antes de 1640 já aconteciam lutas religiosas entre a Roma católica e os protestantes da Alemanha, como também com a França e os países baixos e entre os protestantes e outras seitas reformistas da Escócia. Já na Inglaterra começa a desenvolver-se o conflito entre os poderes soberanos e os indivíduos que, por várias razões, entre elas, econômicas, sociais e religiosas, desafiavam as autoridades, chegando muitas vezes à Insurreição Civil. Os conflitos dogmáticos transformaram-se na principal razão para disputas políticas e religiosas. A questão do pecado humano sempre cultivado pelo cristianismo, e redimido pela igreja romana transforma-se, com o

⁴ Sexto Empírico: foi um médico e filósofo grego que viveu entre os séculos II e III a.C. Seus trabalhos filosóficos são um dos melhores exemplos do ceticismo pirrônico e fonte da maioria dos dados referentes a essa corrente filosófica, opondo-se à astrologia e outras magias. Seus escritos foram publicados em latim pela primeira vez em 1562, por Henricus Stephanus. Seus conceitos influenciaram Montaigne e Hume. Não se sabe de onde era originário, embora tenha vivido em Atenas, Alexandria e Roma. Recebeu o apelido de Empírico por suas concepções filosóficas, porém, especialmente, por sua prática médica. Seus escritos, muito influenciados pelos de Pirro de Élis e Enesidemo, estão dirigidos contra a defesa dogmática da pretensão de conhecer a verdade absoluta, tanto na moral como nas ciências.

protestantismo, em uma incansável busca pessoal dos meios de salvação. Uma salvação que implicava em vida eterna para os indivíduos, mas que por outro lado, pouco se interessava pela felicidade terrena dos homens, assim como da autoridade e da paz civil.

Hobbes, desde muito cedo tomou posições claras em relação a essas questões. Inicialmente ele rejeita a ciência medieval, bem como o aristotelismo, até então muito consolidado em Oxford desde seus tempos de estudante universitário. Defendeu com entusiasmo as novas ciências que viriam a resultar na síntese newtoniana. Em sua obra *Elementos da Lei*, mais precisamente na primeira metade, adotou perspectivas filosóficas as quais estavam de acordo com essas novas ciências. Feito isso, organiza essas perspectivas por meio de métodos que, embora racionalistas, resultaram no florescimento verdadeiro do empirismo, com o qual a filosofia em língua inglesa esteve sempre associada desde então.

Hobbes torna-se um radical tanto na ciência como na filosofia, já no que refere a religião e a política, ele é visto como um conservador, isso se deu por conta da refutação sofrida pelo catolicismo romano no último capítulo do *Leviatã*. O filósofo busca resistir à desintegração da sociedade civil que lhe parecia resultar da busca individual da salvação religiosa ou da procura desenfreada dos interesses naturais dos indivíduos. Em suas viagens pela Europa, Hobbes tem a oportunidade de conhecer de perto as doutrinas intelectuais e religiosas que se agrupavam no continente contra a antiga ordem. Por isso, compreende-se as suas preocupações com questões como: a natureza do direito, as convenções, os pactos, a soberania, a consciência individual, as causas da rebelião, a fundação e necessidade de um corpo político (Introdução aos ELEMENTOS DA LEI, 2010, p. XVII-XVIII).

A oposição de Hobbes em relação às teorias de Aristóteles começa logo no início da sua obra *De Cive*. Oposição essa prometida em sua obra *Elementos da Lei* de 1640. Nessa época, Hobbes já dirige duras críticas à autoridade de Aristóteles, em relação aos seus ensinamentos sobre a filosofia moral e política.

[...] Por outro lado os que escreveram sobre as faculdades, as paixões e os costumes dos homens, quer dizer, sobre a filosofia moral ou sobre a política, o governo e as leis (a respeito dos quais há uma infinidade de volumes), longe de remover a dúvida e a controvérsia presentes nas questões de que trataram multiplicaram-na em demasia, e ninguém até hoje sequer pretende conhecer mais de que foi exposto por Aristóteles dois mil anos atrás. E, contudo, todo homem pensa que nesse assunto, sabe tanto quanto qualquer outro, supondo, assim, que não necessita

de nenhum estudo para tanto além daquilo que lhe advém por um talento natural (natural wit), embora se divirtam ou empreguem suas mentes de modo diferente na busca de riquezas e prestígios. A razão disso não é outra coisa senão que, em seus escritos e discursos, eles tomam por princípios as opiniões vulgarmente recebidas, sejam verdadeiras ou falsas, e na maioria dos casos, são falsas. Portanto, há uma grande diferença entre ensinar e persuadir, pois, o sinal deste é a controvérsia e o sinal daquele a não controvérsia. (ELEMENTOS DA LEI, 2010, p. 63-64).

Opondo-se aos ensinamentos da sua época, que tornavam incontestáveis as teorias de Aristóteles, Hobbes pretende rompê-las, em especial, as referentes à natureza política do homem. Sua intenção é contrapor-se à essa tradição que dominava os diversos campos do conhecimento. O filósofo inglês propõe-se contribuir, eliminando da filosofia política a teoria aristotélica do *Zoon Politikon*, estabelecendo as bases de uma nova política (DO CIDADÃO, 2002, p. 6-7)

Segundo Frateschi, tanto as universidades de Cambridge, bem como Oxford, estavam dominadas pela tradição aristotélica. Sendo que, na disputa entre os filósofos antigos e modernos, ambas as instituições preferiam os antigos. Ensinar Aristóteles na época tratava-se de uma obrigação, discordar dele era visto como algo inadmissível. Aristóteles aparece então, como a grande autoridade no campo da filosofia política.

Mas de acordo Frateschi,

[..] essa constatação não carrega nenhuma reverência porque a filosofia não pode basear-se em argumentos tirados da autoridade, pois a mesma não consiste em conhecimento, mas em crença. Por isso, para fundamentar a ciência política é preciso banir a retórica e também a autoridade de Aristóteles (FRATESCHI, 2008, p. 18).

As duas obras de Aristóteles *A Política* e *Ética a Nicômaco* passam a ser os grandes oponentes de Hobbes nas duas primeiras versões da sua filosofia política, ou seja, *Elementos da lei* e *De Cive*. O projeto hobbesiano é contrapor-se à teoria aristotélica de que o homem é um animal sociável, pois, essa é a condição fundamental para que o filósofo consiga demonstrar que o poder civil tem origem no contrato social. Em suas obras *Elementos da lei* e *De Cive*, Hobbes dirige-se a leitores formados dentro da tradição aristotélica, por esse motivo, o filósofo ataca diretamente o cerne da doutrina política vigente (FRATESCHI, 2008, p. 18)

A consequência desse ataque de Hobbes à tradição pode ser notada nas reações

do bispo armeniano John Bramhall⁵ à obra *Leviatã* de Hobbes, em especial à concepção de estado de natureza e à teoria da insociabilidade natural hobbesiana. As críticas de Bramhall direcionadas a Hobbes são duras, principalmente quando esse afirma que “nunca houve no mundo uma tal turba degenerada de homens que carecessem de toda a religião, de todo governo, de todas as leis naturais e civis; nem mesmo entre os mais bárbaros americanos que (exceto por alguns hábitos criminosos) têm mais princípios de piedade natural e honestidade do que os encontrados nos seus escritos”. Bramhall continua sua crítica a Hobbes afirmando que a visão do mesmo é “profundamente antiortodoxa”. “É uma afirmação arrogante de um escritor dogmático e tacanho, escarnecendo da sabedoria do passado. Enquanto todos os escritores de política derivam o Estado da sociabilidade natural dos homens, Hobbes atribui o começo de toda sociedade humana ao medo mútuo”. Afirma ainda que, a doutrina hobbesiana não é “estranha não apenas para os ingleses, mas para toda a tradição européia e para todas as partes do mundo familiarizadas com o governo civil” (FRATESCHI, 2008, p. 18).

De acordo Renato Janine Ribeiro, Hobbes rebate a essas críticas afirmando que, o que afasta esses homens da verdade é menos a ignorância do que uma aversão a conhecer. Para ele, a maior parte desses homens, aos quais ele considera ambiciosos, não querem saber da verdade, em especial na filosofia política, onde ela contradiz tantos interesses ou paixões, referindo-se principalmente ao bispo Bramhal (RIBEIRO, 1999, p. 41).

A grande revolta de Hobbes contra os homens da igreja, em especial com Bramhal, se deu por ele considerar-se enganado, uma vez que acreditou estar debatendo em particular, quando na verdade estava sendo arrastado para uma inquisição e assistindo suas teorias serem consideradas odiosas e ateístas. Quando Hobbes se propôs a debater com o bispo, foi para propor-lhe um debate sigiloso, pois, estariam eles debatendo questões que ferem e que são perigosas se forem acessíveis ao homens ambiciosos. O bispo porém, desdenhou do desejo de Hobbes, não hesitando em publicar esses debates, considerando as doutrinas hobbesianas destruidoras de toda a ordem social e política⁶. Mas se o bispo entendeu dessa forma as teorias de Hobbes, é

⁵ John Bramhall: (1594 - 25 de junho 1663) foi um Arcebispo de Armagh e um anglicano teólogo e apologista. Ele era um polemista notável, que obstinadamente defendeu a Igreja inglesa puritana e as acusações da Igreja Católica Romana, bem como o materialismo de Thomas Hobbes.

⁶ A controvérsia entre Hobbes e Bramhal se inicia durante o exílio de ambos em Paris devido a guerra civil que ocorria na Inglaterra. O marquês Newcastle, que igualmente se exilava em Paris, convida-os em

justamente por pertencer a uma classe de homens ambiciosos, os quais têm como interesse somente a sua carreira particular, não podendo enfrentar a verdade. Segundo Ribeiro, Hobbes poderia perfeitamente concluir que é o clérigo e não o homem vulgar o inimigo da filosofia (RIBEIRO1999, p. 41).

Além de Aristóteles, a crítica hobbesiana é direcionada contra toda uma tradição que defendia a natureza política do homem, bem como, a sociabilidade natural do mesmo, tradição esta, que em sua época era considerada incontestável. A crítica hobbesiana dar-se-á sobre a base da filosofia política de Aristóteles, ou seja, a afirmação de que o homem é um animal que nasce apto para a vida em sociedade (A POLÍTICA, 2002, p.53).

Sua contraposição está voltada a essa aptidão política do homem, a esta sua tendência natural para viver em comunidade e aos possíveis requisitos que estes, naturalmente possuem, tanto para instituir como para manter uma sociedade política, como veremos adiante.

2.3 A crítica ao princípio de Zoon Politikon

1645 para irem à sua casa, a fim de promover um debate filosófico acerca da liberdade e da necessidade, tema acerca do qual, como ele, sabia ambos discordavam diametralmente. Logo depois, o marquês solicita Bramhal, que exponha suas posições por escrito e às envie a ele e a Hobbes, que em resposta a esse discurso, escreve o tratado, que mais tarde ficaria conhecido como *Of liberty and necessity*, contra o qual o bispo, por sua vez, escreve uma tréplica intitulada: *A vindication of true liberty from antecedent and extrinsecal necessit*. A controvérsia teve, no entanto, outros desdobramentos além do previsto, motivando a redação de textos ulteriores. Desde o início do debate, os dois contendores estavam de acordo que a querela não deveria ser publicada, o que, no entanto, não veio acontecer devido a uma imprudência de Hobbes. Um amigo deste pede acesso ao seu tratado da liberdade e da necessidade que fora escrito em resposta a Bramhal. Como esse amigo de Hobbes não conhecia a língua inglesa, o filósofo comunica o texto a um jovem inglês a fim de que ele pudesse traduzi-lo para o francês. O jovem John Davies de Kidwelly fez secretamente uma cópia e a publica na Inglaterra quase uma década mais tarde, em 1654, acrescentando, além disso, um prefácio, polêmico, no qual exalta Hobbes em detrimento dos “padres, jesuítas e ministros”, o que foi interpretado por Bramhal como uma traição de Hobbes, que teria publicado a querela contra a sua vontade. Em consequência disto, Bramhal publica em 1655 o seu *vication* escrito anteriormente sob novo título, *A defense of true liberty antecedent and extrinsecal necessity*. Por seu turno Hobbes, responde com o seu *The questions concerning libertaty, necessity and chance*, de 1656, principal texto da pesquisa proposta. Trata-se do texto mais completo da querela em questão, já que retoma e desenvolve ulteriormente as etapas anteriores da controvérsia, exibindo integralmente as posições de ambos os contendores. Dois anos mais tarde, em 1658, Bramhal publica os *Castigations of Mr Hobbes* junto com o *The Catching of the Leviathan or the great whale*, na qual o bispo de Derry formula objeções contra a doutrina política e a teologia de Hobbes tal qual é apresentada no *Leviatã*. Tomando conhecimento desse escrito apenas 10 anos mais tarde, em 1668, Hobbes redige o *Answer to the Catching of the Leviathan*, que responde às acusações de Bramhal, endereçadas ao *Leviatã*, alguns anos após a morte do bispo (HIRATA, 2012, p. 3).

Para Hobbes, a maior parte dos autores que escreveram sobre o Estado partiu do pressuposto de que o homem é um animal que nasce apto para viver em sociedade e o denominaram de *Zoon Politikon*, de acordo com a expressão grega. Sobre este alicerce, esses autores construíram a teoria da sociedade civil e, a partir dela, se conclui que nada mais seria necessário para a preservação da paz e do governo e do gênero humano, uma vez que os homens adotaram um conjunto de pactos, aos quais em seguida, esses autores denominaram de leis (DE CIVE, 1993, p. 50).

Hobbes está convencido de que a teoria de Aristóteles embora aceita por toda uma tradição, não é verdadeira, para ele, o equívoco se deu em consequência de uma visão superficial da natureza humana. Hobbes afirma que o que leva os homens a se unirem e desejarem a companhia uns dos outros não é uma aptidão natural, mas sim que essa união acontece de modo acidental. Ele se contrapõe a Aristóteles afirmando que:

Se, com efeito, o homem amasse o homem naturalmente, isto é, enquanto homem, não se encontraria nenhuma razão plausível para o fato de que cada indivíduo não ama o outro por igual, sendo homem por igual; ou ainda porque prefira frequentar mais aqueles cuja companhia lhe são reconhecidas, mais do que a outros, honra e vantagens. Por causa de nossa natureza, não buscamos a sociedade por si mesma; o que queremos é receber dela honras e vantagem; estas em primeiro lugar, aquelas, depois. Em função da nossa natureza humana não buscamos a companhia dos outros por si mesma, mas pelas honras e vantagens que dela pode receber. (DE CIVE, 1993, p. 50).

Após ter negado que a cidade não é fruto de processo natural, Hobbes busca provar que o desejo fundamental do homem é a sua própria conservação. A prova se dá por meio da experiência. Ele observa algumas situações em que os homens buscam se reunir. Primeiro, para comerciar; segundo, para resolver negócios; terceiro, por mero prazer. A partir dessa observação, ele infere o porquê dos homens se reunirem. Toda a reunião deriva ou da necessidade recíproca ou do desejo de glória e, nos três casos, os homens se empenham em adquirir alguma vantagem própria (FRATESCHI, 2008, p. 35).

Verdadeiramente, com que intenção os homens se reúnem? Hobbes chama a atenção justamente para aquilo que eles fazem quando estão reunidos. Se o motivo que leva um a buscar a companhia do outro for para realizar “transações comerciais”, cada um defenderá seu próprio interesse, nunca o do outro. Se o motivo for qualquer tarefa corriqueira, nasce daí certa amizade formal, tendo em si mais ciúmes do que amor, o

que leva mais à facciosidade do que à benevolência. Agora, se o motivo do encontro for por prazer e passa tempo, Hobbes afirma que, mesmo assim, essas pessoas procuram divertir-se com os defeitos e fraquezas dos outros. Deste modo, toda a associação, ou serve à vantagem ou à glória, ou seja, é um produto do amor por si próprio e não pelos outros. Uma vez que a cidade é um acordo voluntário, o que se busca em todas as reuniões é um objeto do desejo, isto é, algo que parece bom a cada um dos seus membros (DE CIVE, 1993, p. 50).

Apesar de parecer irrelevante, as pessoas quando estão reunidas se alegram mais das suas vanglórias do que propriamente da companhia dos outros. Percebe-se então que, todas as reuniões realizam-se ou por necessidade ou por desejo de promoção e, ambas procuram tirar proveito ou captar estima uns dos outros para si próprias. Como a sociedade é estabelecida a partir de um ato voluntário, procurar-se-á em cada coisa algo que pareça bom a cada um em particular. Em última instância, toda a sociedade é constituída pelo útil ou por aquilo que lhe trará honra, ou seja, por amor a si próprio e não aos outros (DE CIVE, 1993, p. 51).

Contrariando a teoria aristotélica do *Zoon Politikon* (que o homem é um animal que nasce apto para a sociedade), Hobbes defende que essa aptidão não advém da natureza, mas da disciplina. De acordo com Frateschi, para que Hobbes possa fundamentar a teoria do contrato social, antes precisará negar a teoria aristotélica de que a capacidade para a vida política é uma necessidade que independe da escolha humana. Nesse sentido, a criança tem natureza humana e, nem por isso, conhece os benefícios da sociedade e pode nela ingressar. O mesmo acontece com aqueles homens que são ignorantes quanto à utilidade da sociedade e, mesmo assim, possuem natureza humana. Portanto, de acordo com a experiência, não é possível que a aptidão para a sociedade seja uma característica natural do homem, pois, se fosse, todos os homens seriam igualmente aptos para viverem em sociedade, o que não é confirmado pela experiência (FRATESCHI, 2008, p. 27).

Sendo a solidão inimiga dos homens, os mesmos são levados a reunirem-se com os demais, no entanto, de tais encontros nascem reuniões e não sociedades. Aristóteles pressupõe a naturalidade e a constituição da cidade a partir da constatação de que os homens reúnem-se com os demais para satisfazerem suas carências. Hobbes contrapõe-se afirmando que as sociedades configuram-se como instituições portadoras de um poder comum, como fonte da lei e da justiça, não sendo uma reunião de homens ou

produto de um processo natural. Portanto, a própria aptidão para a vivência em sociedade é uma característica, a qual se adquire, não sendo algo constitutivo da natureza humana.

O ponto fundamental da oposição hobbesiana em relação à teoria política de Aristóteles, versa sobre a negação do princípio do *Zoon politikon*. Essa oposição torna-se necessária, uma vez que Hobbes procura mostrar que a natureza humana encaminha o homem a buscar primeiro aquilo que considera bom para si mesmo, sendo que, todo o resto, inclusive a comunidade política, é desejada como um meio para se conseguir tal objetivo.

Buscando aproximar os dois autores e analisando o início da obra *A Política* de Aristóteles, percebemos que o mesmo parte do pressuposto de que todo o homem age visando aquilo que é bom para si mesmo. Deste modo, a própria *pólis* é instituída em vista do bem.

Como sabemos, todo Estado é uma sociedade, a esperança de um bem, seu princípio, assim como toda associação, pois todas as ações dos homens têm por fim aquilo que consideram um bem. Todas as sociedades, portanto, têm como meta alguma vantagem, e aquela que é a principal e contém em si todas as outras se propõe à maior vantagem possível. Chamamo-la Estado ou sociedade política (A POLÍTICA, 2006, p. 1).

Para Hobbes, o impulso que leva os homens a buscarem a companhia uns dos outros não está associado a uma tendência natural, mas sim, a um interesse em satisfazer os seus próprios desejos e necessidades. Tais companhias servem apenas como um meio para se conseguir seus objetivos. No *Leviatã*, ele afirma que “os homens não tiram prazer algum da companhia uns dos outros e sim pelo contrário, um enorme desprazer”. (LEVIATÃ, 2003, p. 108). Por natureza, os homens não buscam amigos, mas as honras e as vantagens que estes podem lhes proporcionar. A associação é, então, produto de um amor por si próprio e não pelos outros. O que realmente se busca é um objeto da vontade, ou seja, aquilo que parece bom a cada um.

Contrariando Aristóteles e toda a tradição, a qual defende que a plena realização humana e a atualização da essência do homem acontece somente na cidade, Hobbes reconhece que existem outras maneiras de satisfazer os desejos do homem. Ele acredita que a associação seria natural se fosse a única maneira de satisfazer os desejos humanos. Afirma ainda que a associação é apenas um meio para se atingir o principal

objetivo da vida do homem que é a sua própria conservação. A sociedade deixa de ser naturalmente necessária, quando a dominação e a guerra podem servir como meios para conseguir os benefícios dos humanos. O que realmente determinará se a sociedade civil será ou não constituída é a necessidade humana de conservar-se contra os perigos da morte violenta. (FRATESCHI, 2008, p. 34-35).

Percebemos na introdução ao *De Cive* que a natureza humana possui uma tendência à individualização, ao afastamento do outro, principalmente no que se refere ao usufruto dos bens de cada um. Ao contrário dos animais que naturalmente buscam a vida em comum, o homem hobbesiano aproxima-se dos demais visando a cobiça recíproca. Por outro lado, o que os mantém em relação uns com os outros é o medo, fonte essa de um acomodamento de conflitos (ROSENFELD, 1993, p. 25).

Aristóteles teria partido de um falso axioma ao deduzir a necessidade do Estado, chegando apenas a uma vaga noção de acordo relativo às leis a serem observadas. Esse acordo não teria necessidade, uma vez que outros acordos produziriam outras leis, não engendrando nenhum laço de obediência absoluta. Por isso, sem os laços de obediência, não é possível instituir nenhuma sociedade, pois, haveria uma instabilidade nas relações humanas, sendo a guerra a sua manifestação mais extrema. Segundo Hobbes, o grande erro de Aristóteles foi analisar a natureza humana através de uma “visão demasiado superficial” (DE CIVE, 1993, p. 27).

Se atentarmos para a sociabilidade humana, percebemos que essa se diferencia da sociabilidade animal, pois, mesmo os desvios de conduta do animal não deixam de convergir a um fim comum, ao passo que, a conduta humana tende à desagregação. Esta conduta humana adquire, com isso, um caráter conflituoso, o qual leva a uma luta generalizada, dito de outra forma, uma luta de todos contra todos, pondo em questão a própria sobrevivência humana. A sociabilidade animal é natural enquanto a humana é artificial, sendo preciso produzi-la e conservá-la, já que a união entre os homens ocorre por acidente e não por uma disposição natural, como queria Aristóteles.

Se analisarmos as paixões e a racionalidade humana, veremos que é justamente nesses dois aspectos que nos diferenciamos dos animais, uma vez que, pela nossa natureza humana, tendemos mais facilmente para o desregramento moral. A diferença entre os homens e os animais, no que se refere à natureza racional, é o justamente as “lutas, desavenças e combates” (ROSENFELD, 1993, p. 27).

As paixões humanas são desagregadas, repercutindo sempre em avaliações relativas, particulares, baseadas no egoísmo e na cobiça natural de cada um, de tal modo que a inveja, o ódio e o ciúme, por exemplo, são expressões do caráter desenfreado da natureza humana. Razão, que poderia ser um elemento moderador destes apetites, apenas os potencializa. Os discursos humanos são igualmente portadores desta carga desagregadora, pois, frequentemente, os homens não buscam a verdade de suas preposições, porém visam apenas comportamentos reformativos, os que excitam querelas, acendem as lutas e decretam a sedição (ROSENFELD, 1993, p. 27).

Para Hobbes, a sociabilidade não é natural, mas política. Sendo o homem um ser indeterminado, para que sua sobrevivência possa ser assegurada, faz-se necessário uma instância de poder que assegure e os mantenha na vivência social. O Estado institui-se justamente a partir dessa associabilidade humana, sendo ele uma instância artificial e não natural, como afirma a teoria aristotélica. Para que a desagregação humana possa ser freada há a necessidade de um poder superior que seja externo aos homens e que os una por meio da força. Sendo assim, o bem comum dos homens é o poder do Estado, produzido pelos próprios homens visando a sua própria sociabilidade, segurança, paz, e defesa comum.

Outro aspecto da natureza humana, apontado por Hobbes, que o distancia do homem aristotélico é a igualdade. É em função desta igualdade, proveniente do uso da força, que os homens buscam um poder superior que possa assegurar a sobrevivência de todos. Essa igualdade a que Hobbes se refere é o medo que paira sobre a cabeça de cada um, a saber, o medo da morte violenta. O Estado é, portanto, o produto racional dessa noção de igualdade, pois, é através de sua dominação que é possível a sociabilidade humana, sem a qual, a morte violenta terminaria de se apropriar das relações humanas. (DE CIVE 1993, p. 53).

Uma vez que o homem ingressa na sociedade civil, essa deve discipliná-lo para o bom convívio social, mantendo o egoísmo e a cobiça de cada um nos limites necessários à convivência, mas sem descuidar do fato de que a guerra de todos contra todos permanece o horizonte da vida humana. (ROSENFELD, 1993, p. 28).

2.4 Crítica de Hobbes à filosofia moral de Aristóteles

Para que haja o estabelecimento do Estado pelo contrato, Hobbes não somente terá que romper com a noção de homem político de Aristóteles, como também terá que

recusar a sua filosofia moral e suas implicações fundamentais, para depois poder justificar a manutenção do Estado e a sua função doutrinadora. O argumento fundamental utilizado por Hobbes para rebater, tanto a política como a ética de Aristóteles, consiste em afirmar que os homens não são animais políticos e tão pouco podem ser educados para a virtude, pois, por natureza, eles buscam sempre realizar aquilo que consideram um bem para si mesmo.

Nossa tarefa será apresentar a contraposição de Hobbes à moral aristotélica, bem como, os passos que o filósofo inglês dará com o intuito de superar esse conceito tradicional. Para bem entendermos a crítica que Hobbes direciona a Aristóteles, analisaremos alguns pontos da sua filosofia moral contidos na sua ética, tais como, o desejo, felicidade, prazer, mediania, deliberação e virtude. Estes pontos, mais tarde, serão retomados e recusados por Hobbes em algumas das suas principais obras. Por fim, mostraremos a não aceitação por parte de Hobbes ao projeto de Aristóteles da educação para a virtude. Mostrando que para Hobbes, o Estado não educa os homens para que os mesmo desejem a partir da deliberação da razão, mas sim, para fazer com que eles cumpram os pactos sob a ameaça de punição, castigos e recompensas.

As noções de moral, razão e reta razão, elaboradas por Hobbes, em muito difere da noção tradicional. A inversão feita por ele ao conceito de razão reduzindo-a em uma faculdade calculadora pode ser em parte responsável por uma nova concepção de moral.

Dentro dessa nova concepção moral Hobbes nega também, a existência de um sumo bem e a concepção de uma causa final defendida por Aristóteles. A noção de bem é substituída, por aquilo que Frateschi denomina de princípio do benefício próprio, pois para Hobbes, as ações somente são boas se conduzirem os indivíduos para a busca daquilo que seja benéfico para si mesmos. A partir dessa inversão deixa de haver um bem absoluto, permanecendo apenas o bem individual, ou seja, na filosofia hobbesiana a noção de bem passa a ser aquilo que cada um considera vantajoso para si próprio.

A razão vista por Aristóteles como uma faculdade capaz de prover conhecimento das leis passa a ser substituída por uma razão instrumental, capaz apenas de calcular meios, sendo incapaz de controlar os desejos, nem de obrigar ao cumprimento daquilo que parece ser o melhor no curso de uma ação.

Hobbes se afasta definitivamente da noção de moral aristotélica ao afirmar logo após a conclusão das leis da natureza em sua obra *Leviatã*, que a ciência dessas leis é a verdadeira filosofia moral. Ele entende que a filosofia moral não é mais do que a ciência

daquilo que é bom ou mau na preservação da vida e da sociedade civil. Para ele as noções de bem e mal passam agora a significar nossos apetites e aversões, sendo diferente um do outro, conforme os diferentes temperamentos, costumes e doutrinas dos homens (LEVIATÃ, 2003, p. 136).

Ao contrapor-se à noção de virtude moral de Aristóteles⁷, essa nova concepção ganha um caráter de utilidade, uma vez que, de algum modo contribui para a preservação do indivíduo. No *Leviatã*, Hobbes afirma que todos os homens concordam que a paz é uma coisa boa, sendo bons também os caminhos que conduzem a ela, caminhos esses que o filósofo denomina de virtudes morais, que são eles a justiça, a modéstia, a equidade, a misericórdia, bem como, as outras leis da natureza. Para ele, as virtudes morais são boas justamente por conduzirem o indivíduo no caminho da paz, ao passo, que seus vícios são maus por direcionarem os mesmo na direção contrária à sua preservação (LEVIATÃ, 2003, p. 137).

Diferentemente da razão entendida por Aristóteles, em Hobbes ela não é capaz de obrigar os homens ao cumprimento das leis, limitando-se apenas a apontar aquelas ações que favorecem a preservação e a paz dos indivíduos (LEVIATÃ, 2003, p. 137).

A razão hobbesina não possui qualquer conteúdo, apenas calcula meios e realiza operações, mas não determina valores, não tendo sequer a garantia de que os resultados sejam corretos. Afirmar que a razão está propensa ao erro, significa dizer que ninguém pode exigir que ela seja realmente reta. Por ser eminente a possibilidade de controvérsia entre os homens, existe a necessidade da instituição de um poder capaz de regular as ações entre os homens, fornecendo assim, uma medida comum. O mesmo se dá por parte da razão, pois considerando a sua propensão ao erro, faz-se necessário a instituição de um poder capaz de julgar o certo e o errado.

Mas como, por mais desejosos de cumprir estas leis que os homens estejam, não é bastante sempre possível que surjam controvérsias relativas às ações: primeiro, se forem ou não praticadas; segundo (se praticadas), se forem ou não contrárias à lei, à primeira das quais se chama questão de fato, e à segunda, questão de direito, e portanto, se as partes em litígio não pactuarem mutuamente aceitar a sentença de

⁷ Mas os autores de filosofia moral, embora reconheçam as mesmas virtudes e vícios, não sabem ver em que consiste a sua excelência, não sabem ver que elas são louvadas como meios para uma vida pacífica, sociável e confortável, e fazem-nas consistir numa mediocridade das paixões. Como se não fosse na causa, e sim no grau de intrepidez, que consiste a força; ou como se não fosse na causa, e sim na quantidade de uma devida, que consiste a liberalidade (LEVIATÃ, 2003, p. 137).

um terceiro, estarão tão longe da paz como antes. Esse outro cuja sentença se submetem chama-se árbitro (LEVIATÃ, 2003, p. 134).

Para a tradição aristotélica, é por intermédio da razão que os homens são impelidos a se unirem e a buscarem a comunidade política. A natureza é responsável pela relação humana, desde seus laços mais simples, até a formação de comunidades e, isso se dá por força da razão, ou seja, a natureza associa os homens através de um parâmetro racional que é dado pela razão, pois por ela os homens têm acesso às leis que determinarão o bom convívio na cidade.

Na concepção hobbesiana não existe a possibilidade de que o homem seja levado à união política por natureza. Ele pode até concordar com a tradição de que a primeira união voltada para a reprodução biológica da espécie humana seja natural, mas quanto à união política, essa somente acontece através de um acordo. Considerando que a única busca natural em Hobbes é por aquilo que é benéfico para o homem, a união política passa a ser almejada com vista a esse objetivo. O homem hobbesiano somente procura a comunidade para garantir a sua sobrevivência e cumpre com os ditames da razão visando manter aquela comunidade que assegura a sua preservação.

De acordo com o entendimento tradicional da razão, para agir de modo a não prejudicar o outro, é necessário constantemente uma consulta à razão. Ao agir, o homem deve fugir das paixões, tais como a glória, a ambição, a cobiça e o medo, pois, a força da nossa alma reside nos apetites, que sacodem o homem de um lado para o outro. Outra parte da nossa força reside na faculdade racional e essa é capaz de dizer o que deve ser procurado e evitado. Nesse embate de forças, a razão manda e o apetite obedece, sendo que os homens devem fazer com que os apetites se curvem frente à razão e não a ultrapassem.

Toda essa concepção tradicional é desfeita pela noção de natureza humana de Hobbes. O homem hobbesiano é auto interessado e a razão que nele opera não oferece nenhum fundamento, sendo apenas um meio para que ele alcance o seu interesse pessoal. Para ele, o objeto de todos os atos voluntários é sempre o benefício de cada um. Quanto ao benefício comum, esse somente interessa aos homens se ele estiver atrelado ao seu benefício pessoal, o mesmo acontece com os ditames da natureza que são válidos enquanto beneficiam a esses indivíduos.

Há uma clara inversão na escala de valores em Hobbes, onde os apetites determinam as ações e a razão trabalha fornecendo meios para que os homens alcancem

aquilo que desejam. Se para Aristóteles as paixões desviam o homem da boa conduta, em Hobbes, elas são o motor da ação. Ao propor um novo significado para a razão, retirando dessa qualquer predominância sobre as demais faculdades, Hobbes modifica o sentido tradicional de moral.

Isso tudo nos permite definir (isto é, determinar) o que queremos dizer com a palavra razão, quando a incluímos entre as faculdades do espírito. Pois razão, nesse sentido, nada mais é do que cálculo (isto é, adição e subtração) das consequências de nomes gerais estabelecidos para marcar e significar os nossos pensamentos. Digo marcar quando calculamos para nós próprios e significar quando demonstramos ou aprovamos os nossos cálculos para os outros homens (LEVIATÃ, 2003, p. 40).

Essa inversão tem origem na alteração do conceito de razão e no papel que ela desempenha na escolha, na vontade e na ação do indivíduo. Ao apresentar um novo conceito de razão que somente realiza operações de cálculos, o filósofo supera o conceito tradicional de razão reguladora defendida pela tradição.

Outro aspecto a ser considerado é o embate referente à concepção de desejo encontrado em ambos os autores. Tanto um como o outro admitem que os desejos sejam inerentes à natureza humana e não associam virtude e boa conduta à ausência de emoções ou paixões, pois, consideram que isso é impossível para os seres humanos.

Desejos são constituídos de almas e é em alguma medida, o motor da ação. Sem eles qualquer homem seria inerte, sem vida, enfim incapaz de ação. Em ambos os casos, portanto, não cabe à filosofia moral condenar os desejos como se fosse um mau em si, mas sim discriminá-la a determinar em que medida, quando e por que eles (e quais deles) conduzem à boa ação ou à má ação (FRATESCHI, 2008, p. 3).

Considerando a importância que o desejo desempenha na filosofia moral dos dois autores, percebemos que em alguns pontos esse conceito os aproxima e gera certa convergência entre eles. O primeiro ponto que os aproxima consiste na concordância de que é o desejo e, não a razão, que determina o fim aos homens, conduzindo-lhes ao movimento e à ação. Segundo ponto, eles concordam que o desejo põe um fim, com isso, o homem delibera e age. Dito de outra forma, o desejo trata do ponto de partida da deliberação, ou seja, o início do movimento que determina a ação. Quanto à razão, essa determina os meios para atingir os fins postos pelo desejo. No terceiro ponto, ambos

concordam que o desejo relaciona-se estritamente com as emoções e os prazeres, sendo o desejo o ponto de partida da ação, este segue uma emoção ou paixão, a qual é o resultado de uma alteração no homem (FRATESCHI, 2008, p. 3).

Após analisarmos o conceito de desejo, buscando compreender os aspectos que aproximam os dois autores; passamos agora a analisar os pontos que geram divergência e distanciamento entre eles, no que se refere a esse mesmo conceito.

Para Frateschi, a teoria de que o desejo seria inútil e vão caso não houvesse um bem desejado por si mesmo está de acordo com a concepção teleológica tradicional. Para Aristóteles o desejo deve ter uma finalidade, pois, todo e qualquer movimento termina com a atualização daquilo que está em potência. Uma vez que o desejo é causado pela atração na direção de um fim e, se a finalidade de todo o desejo é um fim, esse cessa quando o seu objetivo é alcançado (FRATESCHI, 2005, p. 25).

Hobbes, por sua vez, define o desejo como um sentimento de prazer e desprazer em relação às coisas percebidas e esses sentimentos decorrem justamente dos objetos que nos afetam. O desejo está constantemente se modificando, pois, o nosso próprio corpo sofre mudanças, com isso, torna-se impossível que as mesmas coisas venham a provocar sempre os mesmos apetites e aversões (LEVIATÃ, 2003, p. 137).

Opondo-se às teorias aristotélicas, Hobbes busca superar em igual medida as concepções de desejo, felicidade e bem. Enquanto em Aristóteles o desejo tende a um fim que representa um bem, em Hobbes, o mesmo transita de um objeto para o outro, tornando-se um meio para outro fim, quando este alcança o seu propósito. Dessa forma, Hobbes exclui da sua filosofia a existência de um fim último, ou sumo bem, como no entendimento de Aristóteles.

A oposição hobbesiana inverte a teoria aristotélica de um bem que é um fim em si mesmo, por outro que é um meio para algo que lhe é externo. Nesse sentido, o filósofo inglês busca diferenciar dois tipos de fins; aqueles que são próximos, daqueles que são longínquos, afirmando que os primeiros são meios para a realização dos últimos.

E quanto aos fins, alguns são chamados de *propinqui*, isto é, próximos; outros de *remoti*, ou mais distantes. Mas quando comparamos os fins mais próximos com os mais distantes, os mais próximos não são chamados de fins, mas de meios e caminhos para aqueles. Quanto a um fim último, no qual os filósofos antigos situaram a felicidade muito discutiram acerca do caminho para atingi-

la, não há semelhante coisa nesse mundo nem caminho para que leve até ela, assim como também não há caminho que leve à utopia, pois, enquanto vivemos, temos desejos, e o desejo pressupõe um fim mais distante (ELEMENTOS DA LEI, 2010, p. 29).

A explicação de Hobbes é que o homem sempre está desejando, e que esse seu desejo implica em algo que ele não possui no presente e que o fim que agora ele almeja vai se transformar em um meio para a busca de novos fins. Nesse sentido, a felicidade para Hobbes consiste na possibilidade da continuidade desse movimento, sempre na direção de algum objeto desejado. Durante a sua vida o homem terá desejos e será feliz toda vez que possuir os meios necessários para a efetivação dos mesmos.

[...] Devemos considerar que a felicidade desta vida não consiste no repouso de um espírito satisfeito. Pois não existe o *fins ultimus* (fim último) nem o *summum bônus* (bem supremo) de que falam os livros dos antigos filósofos morais. Tampouco há mais vida no homem cujos desejos chegam ao fim do que naquele cujos sentidos e imaginação estão paralisados. A felicidade é uma contínua marcha do desejo, de um objeto para outro, não sendo a obtenção do primeiro outra coisa senão o caminho para conseguir o segundo (LEVIATÃ, 2003, p. 85).

Hobbes recusa a existência de um fim entendido como um bem na busca por algo desejado. Assim ao extrair da natureza humana essa instabilidade e essa inquietude que se traduz na busca de um fim que logo se transformará em meio para uma nova empreitada, Hobbes acaba negando a concepção aristotélica de virtude. Ele faz isso por considerar que a filosofia aristotélica poderia consistir em uma atividade virtuosa se essa atividade resultasse em algum benefício próprio. Sendo assim, os critérios de virtude e felicidade de Aristóteles não são aceitos por Hobbes, por defender que os fins são sempre meios na busca por algo desejado (FRATESCHI, 2005, p. 26).

Por outro lado, Hobbes não recusa a possibilidade de que possa haver acordo entre razão e desejo. O próprio pacto nos mostra que há uma reflexão entre eles em vista de um bem maior. Mas quando essa relação acontece, é a razão que nos oferece os meios para que os fins postos pelo desejo possam ser alcançados e não porque há uma subordinação da parte deles em relação à razão.

Hobbes classifica os desejos em dois grupos, o desejo de gozar no presente e o desejo de gozar no futuro. A tendência humana é logo satisfazer-se com aqueles objetos que se apresentam à sensação e geram prazer, mas também procuram assegurar os meios para satisfazer necessidades futuras, por ser esse o meio mais eficaz de impedir

que algum obstáculo possa impedir a conquista de desejos futuros (LEVIATÃ, 2003, p. 85).

Hobbes acredita haver uma explicação mecânica para o caso dos desejos. De acordo com ele, os movimentos dos objetos exteriores nos afetam gerando em nós uma reação de aproximação ou afastamento, pois, o filósofo não acredita que o homem possa viver em um estado de indiferença quanto aos objetos que se apresentam a nós, nem que o homem atinja uma tranquilidade de espírito. É certo que por outro lado o homem é indiferente em relação àqueles objetos que ele não deseja, mas essa imobilidade só acontece quando o seu coração está sob a ação de um objeto mais potente (FRATESCHI, 2008, p. 77).

O fato de os objetos externos determinarem diretamente os desejos faz com que Hobbes recuse a possibilidade de que a razão possa determiná-los; tão pouco que haja no homem uma organização dos desejos que esteja subordinada à razão.

Fora disso, ele defende que enquanto nós vivermos estaremos reagindo à ação daqueles objetos que nos afetam. Para ele, enquanto houver sensação haverá desejo, se eventualmente não houver reação em relação a algum objeto é porque estamos sob ação de outro objeto ou porque estamos mortos.

Por não estarem sozinhos no mundo, os homens estão constantemente sujeitos à ação de outros corpos e isso pode impedir a continuidade de seu movimento, que implica na busca dos objetos desejados. No *Leviatã*, Hobbes exemplifica essa situação dizendo que se dois homens desejam a mesma coisa ao mesmo tempo em que esse objeto é impossível de ser gozado por ambos, eles torna-se inimigos. Isso acontece, porque um se colocou como obstáculo ao movimento do outro (LEVIATÃ, 2003, p. 107).

Por serem racionais, os homens conseguem projetar um bem futuro e a satisfação desse desejo futuro requer meios necessários para poder alcançá-lo e isso os leva a munir-se cada vez mais, aumentando o seu poder para poderem realizar seus objetivos futuros.

Outro aspecto a ser analisado em ambos os autores versa sobre o conceito de felicidade. Aristóteles entende que o sumo bem é aquilo a que todas as ações e todas as escolhas tendem, sendo esse o fim mais desejado. Há também dois tipos de fins; aqueles que desejamos por si mesmos e aqueles que desejamos como meios para conseguirmos outra coisa. Quanto ao sumo bem, o desejamos como um fim em si mesmo, sendo todo

o resto desejado em seu interesse. Além do mais, ele coincide com a felicidade, a qual é a mais desejada entre todas as coisas, por isso, não pode ser comparada nem enumerada entre os outros tipos de bem.

Segundo Aristóteles, se a função do homem é uma atividade segundo a razão, a felicidade não pode ser reduzida apenas como a busca de honras e prazeres, porque ela é uma atividade da alma conforme a virtude, então os bens da alma são os mais elevados e completos, se comparados com os bens externos e do corpo. Para ele, a felicidade não pode ser realizada somente no âmbito individual, pois, sendo ela o bem supremo ao qual todos tendem e, por ser autosuficiente, deverá ser buscada na esfera da *pólis*, visto que o homem é por natureza um ser político, como vimos anteriormente. O mesmo acontece com a virtude moral, pois, sendo produzida pelo hábito e, sendo a prática da virtude de um indivíduo para com o outro, deve ser estimulada e efetivada na cidade (FRATESCHI, 2008, p. 8).

Hobbes, por sua vez, altera tal definição afirmando ser a felicidade aquelas coisas que os homens desejam constantemente. Da mesma forma, ele se contrapõe a Aristóteles negando a possibilidade de uma tranquilidade de espírito, pois, sendo a vida um movimento, jamais poderá deixar de haver no homem o desejo contínuo.

O sucesso contínuo na obtenção daquelas coisas que de tempos em tempos os homens desejam, quer dizer, o prosperar constante, é aquilo a que os homens chamam felicidade; refiro-me à felicidade nesta vida. Pois não existe uma perpétua tranqüilidade de espírito enquanto aqui vivemos, porque a própria vida não passa de movimento, e jamais pode deixar de haver desejo, ou medo, tal como não pode deixar de haver sensação (LEVIATÃ, 2003, p. 57).

Definida a felicidade como a obtenção dos objetos desejados, Hobbes dá mais um passo rompendo com a concepção teleológica da natureza sustentada por Aristóteles e, apresentando uma concepção mecânica da mesma, isto é, uma teoria do movimento. Com isso, ele rompe com essa ideia de causa final e admite apenas a causa eficiente. Eliminando a causa final, ele rompe também com a teoria do sumo bem, e assim, consolida a sua teoria de que os homens estão numa incessante busca dos objetos desejados.

Hobbes acredita que a felicidade sustentada por Aristóteles não passa de uma utopia. De acordo com o seu argumento, o homem nunca deixa de desejar e o seu desejo pressupõe um bem que ele não dispõe no presente, ou seja, sua felicidade consiste na

busca contínua, o que vai na contra mão da teoria aristotélica, que afirma ser a felicidade o fim último ou bem supremo.

[...] Mas quando comparamos os fins mais próximos com os mais distantes, os mais próximos não são chamados de fins, mas de meios e caminho para aqueles. Quanto a um fim último, no qual os filósofos antigos situaram a felicidade e muito discutiram acerca do caminho para atingi-la, não há semelhante coisa neste mundo nem caminho que leve à Utopia, pois enquanto vivermos temos desejos, e o desejo pressupõe um fim mais distante (ELEMENTOS DA LEI, 2010, p. 29).

Essa inversão feita por Hobbes introduz duas premissas fundamentais, a de que o desejo localiza-se em um objeto ausente e externo e que os fins são sempre provisórios. Consequentemente, ele elimina a teoria aristotélica de que a felicidade implica num modo de agir e num bem interno. Introduz ainda aquilo que Frateschi denomina de lógica de resultados, ou seja, a teoria de que tudo o que os homens fazem é em vista da aquisição de algo que lhes trará certos benefícios. Por outro lado, a própria natureza humana age tendo em vista tal fim, a saber, o de conduzir os homens visando por primeiro aquilo que eles consideram um bem para si, sendo que todo o resto é almejado visando esse fim. Por isso, para o homem hobbesiano, todas as ações, objetos e pessoas são considerados como instrumentos para a preservação e satisfação dos mesmos, com isso, o valor das ações, objetos e pessoas é relativo, ou seja, depende dos indivíduos julgarem serem úteis ou não para os seus fins particulares.

Há, portanto, um rompimento definitivo quanto ao conceito de felicidade, entendido como um modo de agir e procurado no âmbito da cidade. Para Hobbes, a felicidade é fruto de ações contínuas na busca pela satisfação dos desejos e é buscado individualmente (FRATESCHI, 2008, p. 7). Hobbes igualmente altera a natureza das ações virtuosas. Para ele, elas são boas porque se tratam de meios para a busca de uma vida confortável. Com isso, as ações são instrumentais e as virtudes morais são meios para alcançar a paz (DO CIDADÃO, 2002, p. 73).

O conceito de prazer é outro ponto que gera discussão entre os autores, gerando aproximação e divergência entre eles. Para Aristóteles, o prazer está presente em nós desde o início da nossa existência, é por isso que ao longo de nossa vida é tão difícil nos desvencilharmos dessa afecção, que é parte integrante da nossa vida.

Acresce que o agradável [...] cresceu conosco desde a infância, e por isso é tão difícil conter essa paixão, enraizada como está na nossa vida. E alguns mais e outros menos, medimos nossas próprias ações pelo estalão do prazer [...]. Por esse motivo, toda a inquirição girará em torno dela, já que, pelo fato de ser legítimo ou ilegítimo o prazer [...] que sentimos têm efeito não pequeno sobre as nossas ações. (ÉTICA A NICÔMACO, 1979, P. 70).

Hobbes concorda com Aristóteles ao afirmar no *Leviatã* que o prazer é a aparência ou sensação de bem, sendo que todas as ações humanas convergem em função daquilo que considera um bem (LEVIATÃ, 2003, p. 50). Dessa forma, tanto um como outro reconhece que a filosofia moral deve tratar com seriedade a questão do desejo e dos prazeres, dada a sua importância na determinação da ação (FRATESCHI, 2008, p. 4).

Se existem pontos de concordância entre eles, no que se refere à questão do desejo e do prazer em sua filosofia moral, nessa mesma esfera e pelo mesmo motivo, há pontos de divergência entre eles. Para Aristóteles, o que caracteriza o homem virtuoso não é somente as suas ações virtuosas, mas o fato desse sentir prazer em praticar boas ações. Hobbes contrapõe-se a essa teoria aristotélica não vinculando o virtuoso com aquele que sente prazer em agir bem, mas somente com o bem agir mesmo que ele assim, como Aristóteles, reconheça que as paixões tais como o medo e o prazer determinam diretamente as ações.

Essa contraposição de Hobbes em relação a Aristóteles, no campo da filosofia moral, justifica a alteração que esse precisará fazer na filosofia aristotélica para estabelecer e justificar o seu Estado absoluto. O desafio de Hobbes será romper com a teoria da educação do prazer, do desejo e das emoções, como queria Aristóteles, e também minimizar a função da razão e da deliberação na prática das ações.

Outro aspecto a ser considerado na filosofia moral de Aristóteles é a mediania, concepção essa que Hobbes vai recuperar e criticar. Para Aristóteles, as escolhas humanas serão acertadas e conduzirão o homem a ações virtuosas, uma vez que o desejo é de perseguir o princípio racional. Na *Ética a Nicômaco*, o filósofo afirma que todas as escolhas deliberadas estão associadas a um raciocínio desiderativo e a origem de uma ação dessa espécie é o próprio homem (ÉTICA A NICÔMACOS, 1979, p. 142). Dessa premissa concluem-se duas constatações fundamentais: primeira, o homem é uma mistura de razão e desejo, ou seja, racional e não racional. Segunda, há no homem um

elemento desiderativo não racional que participa da razão, esse deseja, mas ao mesmo tempo obedece à razão (ÉTICA A NICÔMACOS, 1979, p. 63-64).

Para Aristóteles, a virtude moral não é uma emoção nem uma faculdade, mas uma disposição de tornar o homem bom e praticante de ações nobres. Para que essas ações possam ser bem desempenhadas, Aristóteles chama a atenção para ter em vista o meio termo. Em sua ética, ele define esse conceito como;

A virtude é, pois uma disposição de caráter relacionada com uma escolha e consistente numa mediania, isto é, a mediania relativa a nós, a qual é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria e prática. E é meio-termo entre dois vícios, um por excesso e outro por falta; pois que, enquanto os vários vícios ou vão muito longe ou ficam aquém do que é conveniente no tocante às ações e paixões, a virtude encontra e escolhe o meio-termo (ÉTICA A NICÔMACO, 1979, p. 73).

O meio termo, segundo Aristóteles, pode ser encontrado tanto nas paixões quanto nas ações. Por exemplo, quando determinadas paixões, tais como o medo, a confiança, a ira, o desejo, entre outras, é sentida com excesso ou com falta. O meio termo é, conseqüentemente, a virtude moral funcional, quando certa paixão é sentida, na ocasião certa, com a pessoa certa e pelo propósito certo (ÉTICA A NICÔMACO, 1979, p. 73). O mesmo acontece com as ações. A virtude então pode ser definida como a disposição do caráter que vai determinar a escolha de ações e a observância do meio termo, o qual é determinado pelo princípio racional.

Aristóteles admite que alcançar o meio termo não é uma tarefa fácil, já que graças à nossa natureza humana, tendemos mais para aquelas paixões e ações que são contrárias ao meio termo. Dito de outro modo, nós somos levados mais para as intemperanças do que para a virtude. Por outro lado, todos os seres racionais podem alcançá-lo, se forem educados para isso (FRATESCHI, 2008, p. 7).

Hobbes contrapõe-se a Aristóteles alterando a compreensão desse conceito; para ele, a medida de bem e mal, virtude e vício, é dada por uma lei civil. Assim, uma ação nobre não repousa sobre extremos como afirma o filósofo grego. Sendo que a boa conduta dos indivíduos implica o estabelecimento e a manutenção de um Estado soberano. (DO CIDADÃO, 2002, p. 73).

Outro elemento da filosofia moral de Aristóteles, ao qual Hobbes se contrapõe, é referente à deliberação, elemento este definidor e determinante da virtude moral

aristotélica. Na *Ética a Nicômaco*, o filósofo define essas disposições como faculdades da alma, em função das quais agimos bem ou mal.

Por disposição de caráter, as coisas em virtude das quais nossa posição com referência às paixões é boa ou má. Por exemplo, com referência à cólera, nossa posição é má se a sentimos de modo violento ou demasiado fraco, e bom se a sentimos moderadamente e da mesma forma no que se relaciona com as outras paixões (ÉTICA A NICÔMACO, 1979, p. 71).

Já Hobbes entende estas disposições como uma inclinação que os homens têm a determinados fins.

Quando surgem alternadamente no espírito humano apetites e aversões, esperanças e medos, relativamente a uma mesma coisa; quando passam sucessivamente pelo pensamento as diversas consequências boas ou más de praticar ou abster-se de praticar a coisa proposta, de modo tal que às vezes se sente um apetite em relação a ela, e às vezes uma aversão, às vezes a esperança de ser capaz de praticar, e às vezes o desespero ou medo de a empreender, toda a soma de desejos, aversões, esperanças e medos, que se vão desenrolando até que ação seja praticada, ou considerada impossível, leva o nome de deliberação (LEVIATÁ, 2003, p. 54-55).

Percebemos que ambos os autores aproximam-se em relação à definição do conceito de deliberação, pois, eles acreditam que na origem desta há o elemento do desejo por algo que parece ser bom. Esse desejo é o ponto de partida da ação, com isso, o indivíduo passa a engajar-se num processo de busca pelo objeto desejado. O desejo implica necessariamente em deliberação, a deliberação em movimento, e este, em ação. Para ambos, a razão parece exercer um papel semelhante, a saber, calcular meios tendo em vista a obtenção dos fins desejados, isso vale para a razão calculadora de Hobbes, quanto para a razão prática de Aristóteles. Porém os pontos que geram convergência entre eles param por aí.

Aristóteles afirma que todas as emoções necessitam ser aprimoradas e persuadidas pela razão e isso acontece com uma educação capaz de gerar disposições saudáveis através do hábito. Tais disposições também são importantes na busca do meio termo, tanto para as emoções como para as ações.

Contrariando Aristóteles, Hobbes nega a possibilidade de que as boas disposições sejam capazes de estabilizar as emoções e os desejos, pois, essa estabilidade

é externa ao homem e vem do controle exercido pelo Estado sobre os indivíduos, com doutrinações, recompensas e ameaças. Temos, portanto, claramente o ponto de discordância entre os dois filósofos, pois, o homem hobbesiano não goza das mesmas disposições de caráter do homem virtuoso de Aristóteles. Isso acontece porque os desejos estão em constante movimento, principalmente por que a razão é uma faculdade calculadora, atuando em pessoas que têm como característica a busca constante de fins particulares. Esses fatores são determinantes para a impossibilidade do plano aristotélico de educação para a virtude, tornando-se uma mera utopia (FRATESCHI, 2008, p. 13).

Novamente encontramos divergência entre os autores. Em Aristóteles, a teoria de que a razão estabelece fins para os homens é insustentável. Se a razão fosse somente calculadora de meios eficientes, ela seria apenas responsável pela eficácia das ações humanas e, deste modo, o homem que melhor deliberasse produziria os melhores efeitos em suas ações, porém, esse argumento tem sustentação somente em Hobbes. Para o filósofo inglês, o melhor deliberador é aquele que, graças à sua experiência ou razão, possui maior capacidade para prever as consequências das suas ações. De acordo com suas próprias palavras,

Quem possuir, graças à experiência ou à razão, a maior e mais segura perspectiva das consequências será mais capaz de deliberar para si, e terá mais condições, quando quiser, de dar aos outros os melhores conselhos (LEVIATÃ, 2003, p. 57).

Aristóteles não considera a boa deliberação apenas o melhor dos cálculos, pois para ele, até mesmo um homem mau pode deliberar bem, embora não com retidão. Há em Aristóteles uma característica da qual Hobbes se distancia, a saber, que o procedimento que se aplica no momento da escolha vale mais que o resultado obtido na ação. Dito de outra forma, a virtude moral exige o ato de escolha na busca pelo meio termo e esse hábito tem mais valor que o resultado da ação. Por outro lado, isso não significa que o resultado das ações não tem valor, mas sim que ele, por si só, não confere ao ato a qualidade da virtude. Para Aristóteles, isso é fundamental porque, de acordo com sua ética, toda a ação deve ser feita com bases morais. Toda a escolha deve ser acompanhada tanto de pensamento como de reflexão.

Hobbes contrapõe-se afirmando que toda a ação é boa somente quando conduz à paz e à preservação. Contrariando Aristóteles, ele defende que é o resultado quem dirá

se uma ação foi boa ou não e se os procedimentos utilizados pelo indivíduo na hora da deliberação foram satisfatórios. Sendo assim, a virtude não pode ser um meio termo, pois o que verdadeiramente importa é o resultado final das ações. Portanto, para Hobbes, a filosofia moral não apresenta os parâmetros de um modo de agir ético, mas sim demonstra a necessidade do Estado absoluto (FRATESCHI, 2008, p. 13).

Em Hobbes, o papel da deliberação é reduzido pelo determinismo, sobre o qual está apoiada a sua filosofia moral. Nesse sentido a uma recusa em relação à liberdade da vontade e uma aceitação de que o homem é livre somente para mover-se na direção daquilo que ele deseja (FRATESCHI, 2008, p. 1). Disso decorre que a vontade não se determina e tão pouco é a causa de si mesma. Sendo assim, Hobbes retira do indivíduo qualquer possibilidade de autodeterminar-se, contrariando Aristóteles, que defende que os homens, por possuírem um caráter disciplinado, podem governar-se a si próprios. Para ele, os homens são geradores das suas escolhas assim como são de seus filhos (ÉTICA A NICÔMACO, 1979, p. 87).

Ao afirmar que os indivíduos não determinam a si próprios, Hobbes acredita que eles devem ser responsabilizados por suas ações, mas por outro lado, não devem ser responsáveis pelo seu querer, já que o desejo e a vontade não estão sob seu poder.

O principal aspecto de Aristóteles a ser considerado trata-se da educação para a virtude. Para ele, a principal função da política é produzir nos cidadãos um caráter para que esses possam tornar-se virtuosos e praticar boas ações. “O objetivo da vida política é o melhor dos fins, e essa ciência dedica o melhor de seus esforços a fazer que os cidadãos sejam bons e capazes de ações nobres” (ÉTICA A NICÔMACO, 1979, p. 59). A função educativa da cidade é estimular o indivíduo a conhecer a alma humana, para que este possa educar aos demais cidadãos por meio dos hábitos.

Para Aristóteles, os desejos humanos podem ser educados pela razão, possibilitando um caráter racional em todas as suas ações. Para que isso aconteça, faz-se necessário que as virtudes humanas sejam educadas por meio do hábito de ações virtuosas. Essa educação deve ser focada em duas paixões fundamentais do homem, o prazer e a dor, pois, Aristóteles acredita que estas têm um efeito determinante nas ações humanas.

Com efeito, a excelência moral relaciona-se com prazeres e dores; é por causa do prazer que praticamos más ações, e por causa da dor que nos abstermos de ações nobres. Por isso deveríamos ser educados de

uma determinada maneira desde a nossa juventude como diz Platão, a fim de nos deleitarmos e de sofrermos com as coisas que nos devem causar deleite e sofrimento, pois, essa é a educação certa. (ÉTICA A NICÔMACO, 1979, p. 69).

Educar para as virtudes é necessário não somente porque existe uma relação de determinação entre desejo e ação, mas principalmente porque uma vez educado, o homem não somente agirá de acordo com os princípios da virtude, mas também sentirá prazer em praticar ações nobres. Para o homem que foi educado para a virtude, suas ações serão prazerosas por si mesmas e esse não sofrerá com possíveis conflitos entre os desejos. A preocupação não é educar os desejos para que os homens venham a agir de maneira correta, mas sim educá-los para que sejam virtuosos na sua totalidade (FRATESCHI, 2008, p. 7).

Temos, portanto, dois elementos fundamentais que impedem Hobbes de aceitar o projeto de Aristóteles de educação para a virtude. O primeiro, que aquilo que move nossas ações, não se encontra em nós, mas nos objetos externos. O segundo, a razão pouco intervém nas nossas deliberações. Enquanto Aristóteles acredita que o indivíduo pode encontrar em si mesmo a medida das suas ações, Hobbes defende o estabelecimento de um poder soberano capaz do controle externo das nossas ações. Há então, uma total inversão no projeto aristotélico de educação para a virtude e a impossibilidade dessa educação decorre da necessidade de soberania absoluta.

Na busca por consolidar a teoria de que as paixões não podem ser educadas, Hobbes afirma que, por mais que a razão nos dê a conhecer as virtudes, tais como a justiça, a modéstia, gratidão entre outras, as leis de natureza, por não serem propriamente leis, mas teoremas da razão, são incapazes de obrigar os homens à sua observância. Segue-se que a lei positiva e externa que coage, sanciona externamente e obriga a essa observância é a palavra do soberano. Somente o Estado, através das suas normas é que conseguirá discipliná-los nas virtudes e nos vícios (LEVIATÃ, 2003, p. 137).

É função do soberano administrar, através das leis e normas do Estado, os desejos dos indivíduos em direção ao cumprimento dos pactos. Por outro lado, o soberano não educará os homens para que estes desejem de acordo com sua a razão, mas sim, para fazer com que eles cumpram os pactos mediante a ameaça de punição, castigos e recompensas. Isso se torna possível, já que os desejos humanos são uma

reação aos objetos externos e se configuram quando os indivíduos sentem ou imaginam algum benefício. Quando constituída a sociedade civil, as punições e as recompensas podem fazer com que os desejos estejam de acordo com os teoremas racionais.

Não será, portanto, a razão que vai determinar o indivíduo, mas são as ameaças vindas do soberano. É por isso quem se costuma dizer que os homens visualizam no cumprimento da lei um benefício e no descumprimento um dano. No Estado civil, tanto a força quanto a retórica são instrumentos eficazes para dirigir os desejos humanos para a paz e à observância das leis ou virtudes morais. Elas tornarão os homens mais propensos ao cumprimento das leis e mais avessos à desobediência. Com isso, o projeto aristotélico de educação para a virtude sofre uma substituição, por um projeto de doutrinação, dito de outra forma, um treinamento das vontades, que tem por objetivo o controle externo da opinião dos indivíduos em vista da obediência.

2.5 O rompimento com o princípio de *Zoon Politikon* e a constituição do Estado Civil

De acordo com o professor José Nicolau Heck, na origem da *pólis* aristotélica, temos um ser social por natureza, ao contrário de Hobbes, onde a origem do Estado se dá justamente na ausência de homens com essa característica. Para a tradição grega, da natureza surgem homens desejosos para o convívio social, já para o filósofo inglês, esse convívio se dá por meio da criação de uma instituição civil capaz de regular o convívio de todos. Desta forma, com a criação do Estado político hobbesiano, a teoria do *Zoon Politikon* torna-se superada.

O Estado político de Hobbes está sediado em um plano teórico, deste modo, o filósofo apresenta fatos que contrariam a doutrina política de Aristóteles. Essa contraposição hobbesiana trata-se de um discurso político que é contrário à versão clássica de que o homem é um ser social por natureza. O que ele propõe é justamente uma revisão da teoria aristotélica de que o homem é um agente participativo e com instintos sociais o que o levaria a viver comunitariamente com os demais. O filósofo endossa sua crítica ao apresentar uma teoria divergente da concepção de Aristóteles que defende a sociabilidade natural do homem (HECK, 2003, p. 60).

Na medida em que Hobbes contraria a concepção natural do convívio humano, abre-se o caminho para a fundamentação e justificação do Estado Civil, contrariando a

possibilidade de que o Estado possa ser natural, afirmando que esse é um produto da arte.

[...] Assim como em tantas outras coisas, a natureza (a arte mediante a qual Deus fez e governa o mundo) é imitada pela arte dos homens também nisto: que lhe é possível fazer um animal artificial. Pois, considerando que a vida não passa de um movimento dos membros, cujo início ocorre em alguma parte principal interna, por que não poderíamos dizer que todos os autômatos (maquinas que se movem por meio de molas e rodas, tal como um relógio) possuem uma vida artificial? [...] E a arte vai mais longe ainda, imitando aquela criatura racional, a mais excelente obra da natureza, o homem. Porque pela arte é criado aquele grande Leviatã a que se chama República, ou Estado (em latim Civitas), que não é senão um homem artificial, embora de maior estatura e força do que o homem natural, para cuja proteção e defesa foi projetado (LEVIATÃ, 2003, p. 11).

A crítica hobbesiana direcionada à tradição ocorre, fundamentalmente, na concepção do fim político sustentado pelo filósofo grego. Após analisar a teleologia aristotélica, Hobbes conclui que o homem é por ela afetado enquanto há comunidade política. Isso acontece porque para Aristóteles o homem é apenas naturalmente social, já que ele depende da cidade para realizar-se plenamente, pois essa realização não pode estar alheia à comunidade política. Sendo assim, ele argumenta que se as formas anteriores de comunidade, tais como, a família e o vilarejo são naturais, da mesma forma é a *pólis*, por ser essa o fim ao qual convergem todas as demais; uma vez que a natureza de uma coisa é precisamente o seu fim.

Já a oposição de Hobbes frente à teleologia aristotélica procede na medida em que, pela natureza, o homem é o fim da *pólis*, da mesma forma que essa é o fim do homem. É em função da natureza que a cidade é o fim do homem, sendo que esse é cronologicamente anterior a ela, como o todo é em relação às partes. É graças a essa mesma natureza que o homem é o objeto da *pólis*, sendo cronologicamente anterior a ela enquanto objeto corpóreo. De acordo com Heck, Hobbes busca inverter esse quadro conceitual de Aristóteles, raciocinando a partir de teorias políticas clássicas e buscando ressignificá-las para o contexto político moderno (HECK, 2003, p.167).

Essa inversão teleológica feita por Hobbes altera radicalmente o fim político de Aristóteles; principalmente se considerarmos que o homem não é mais o fundamento natural que faz a cidade ser por natureza, mas sim o objeto de uma vontade, cuja atuação é movida por um ditado da razão e que leva à criação do Estado. Por outro lado,

a mudança feita por Hobbes em relação ao pensamento político tradicional não se caracteriza uma contradição ao pensamento de Aristóteles, mas sim um simples movimento contrário a essa forma clássica de pensar.

De acordo com Frateschi, para instituir a sociedade civil, Hobbes seguirá contrapondo-se à teoria de que o homem é por natureza um ser político, reafirmando que a causa de toda associação é a busca daquilo que é honroso e vantajoso para si próprio. Como vimos anteriormente sobre as causas da associação entre os homens, Hobbes negou que estes se reúnem sem nenhum interesse ou por puro prazer da companhia do outro. Ele afirmou que o motivo que leva os homens a se reunirem são as honras e o proveito que delas podem obter, pois, esses são os principais desejos dos homens (FRATESCHI, 2008, p. 3).

Esse mesmo raciocínio de Hobbes deve ser aplicado agora na instituição da sociedade civil. Para o filósofo inglês a formação do Estado não provém de um sentimento de afeto natural ou do amor que os homens possam ter reciprocamente, mas sim, do medo generalizado que sentem no estado de natureza. Diante da possibilidade de serem atacados, feridos e mortos, estes concluem e optam, após um exame racional, “pela utilidade dos pactos e do seu cumprimento”. Decidem então pela instituição da sociedade civil. De acordo com Hobbes,

A única maneira de instituir um tal poder comum, capaz de os defender das invasões dos estrangeiros e dos danos uns dos outros garantindo assim segurança suficiente [...] é conferir toda a sua força e poder a um homem, ou uma assembleia de homens que possam reduzir todas as suas vontades [...] a uma só vontade. Isso equivale a dizer: designar um homem ou uma assembleia de homens como portador de suas pessoas, admitindo-se e reconhecendo-se cada um como autor de todos os atos que aquele que assim é portador de sua pessoa praticar ou levar a praticar, em tudo o que disser respeito à paz e a segurança comum. (LEVIATÁ, 2003, p.147).

Para provar que a natureza não associa os homens e que o estado de natureza é um estado de guerra, Hobbes terá que superar definitivamente a tese aristotélica do *Zoon Politikon* e, assim, fundamentar sua teoria de que o Estado civil é fruto de uma escolha que visa à superação da vida precária do estado natural. Para ele, dois argumentos permitem concluir que esse estado é um estado de guerra: o primeiro, os homens têm uma disposição natural a se ferirem; o segundo, que o direito natural é ilimitado, ou seja, de todos a todas as coisas.

Para Hobbes, duas são as causas que levam os homens a terem o desejo de se ferirem, por vanglória ou em vista da sua própria defesa. Os primeiros ferem por acreditarem ser superiores aos demais e, com isso, merecerem mais que os outros. Os segundos ainda que respeitem a igualdade, ferem-se por defesa pessoal. A guerra acontece porque em estado de natureza não há nada que ponha limites às ações dos homens, a não ser o entrave que o mais forte coloca sobre o mais fraco. Com isso, essa tendência natural dos homens a se ferirem, aliada ao direito natural a todas as coisas, leva, conseqüentemente, ao conflito generalizado. (FRATESCHI, 2008, p. 40).

Considerando que todo homem deseja aquilo que é bom para si, decorre que é incerta a sua conservação e segurança, devido à instabilidade em que vivem em estado de natureza. Eles concluem então que é melhor livrar-se dessa condição de medo. Para isso, conseguem alguns associados, pois, se tiverem que travar lutas, que essa não seja contra todos. A decisão pela associação não é, portanto, um desejo natural do homem como afirma Aristóteles, mas sim o de atingir aquilo que é melhor para si. Deste modo, o Estado é instituído porque se trata do meio mais eficaz de evitar a guerra e não porque é uma tendência natural do homem.

A crítica de Hobbes, exposta no início de sua obra *De Cive*, deu-se devido a duas teses fundamentais de Aristóteles que são encontradas no início de sua obra *A Política*, a saber, de que a cidade existe por natureza e que o homem é, por natureza, um animal político. Hobbes rompe com essa tese quando nega o princípio de *Zoon Politikon* e afirma que a cidade é um meio para a autopreservação e não um fim em si mesmo, como queria Aristóteles.

Uma vez negada essas teses e consolidada a teoria hobbesiana de que a sociedade é um produto artificial, segue-se outro elemento fundamental ao qual Hobbes vai se opor, a saber, a anterioridade do indivíduo em relação à cidade, contrariando a afirmação aristotélica. Para Aristóteles, a cidade é naturalmente anterior ao indivíduo, por isso, afirmar a sua anterioridade é o mesmo que dizer que o homem não existe fora dela, uma vez que este somente desenvolve suas capacidades vivendo em comunidade política. Pode-se afirmar, por isso, que a cidade é o princípio porque, estando em comunidade política, o homem se torna aquilo que ele é por natureza. Entende-se então, que o fim é um princípio, pois, é no fim, ou seja, na formação da cidade que o homem atualiza o que é potencialmente: um animal político. Já para Hobbes, por ser o Estado

produto de um pacto, implica que o indivíduo seja anterior a ela, levando a teoria dos dois filósofos a se chocarem diretamente.

Como vimos anteriormente, para Aristóteles a cidade é natural, pois ela tende naturalmente para o bem que nela reside. A causa final da cidade encontra-se no bem soberano, pois, sendo ela autárquica, satisfaz toda a carência humana, permitindo que o homem realize sua natureza. Diferente das outras comunidades, a cidade é constituída em vista de si mesma e o seu bem não é um meio para adquirir um bem maior, mas um fim em si mesmo. Com isso, conclui-se que a cidade é anterior aos indivíduos, pois é nela que os mesmos realizam sua essência.

Contrariando Aristóteles, Hobbes afirma que, se aquilo que os homens desejam naturalmente é um bem para si e tudo o resto é desejado no interesse desse bem, o Estado passa a ser um meio e não um fim em si mesmo. Sendo um meio para a autopreservação, ele só pode ser um produto da criação humana. Dessa forma, não resta dúvida da anterioridade do indivíduo em relação ao Estado.

Outro elemento que Hobbes critica e busca superar é a ideia de consenso, tratada por Aristóteles. Segundo a tradição, “para preservar a paz e o governo seria suficiente que os homens dessem o seu consentimento a certos acordos e a certas condições que sem mais eles então chamariam de leis”. (DE CIVE, 1993, p. 50). Hobbes critica a ideia aristotélica de que o consenso em torno de certas questões é a origem do Estado. Para ele, o consenso por si só não dá garantia nenhuma de que os homens venham a cumprir o que consentiram. Os homens chegam a um consenso quando dirigem suas ações para um mesmo fim. Por exemplo, em uma situação de guerra, onde o objetivo é ajudar-se mutuamente frente ao mesmo inimigo, por maior que seja o número de homens envolvidos, essa união não traz consigo a identidade própria de uma sociedade, a não ser que haja um poder estabelecido artificialmente que faça-lhes manterem-se firmes na mesma direção. Segundo Hobbes,

[...] Por maior que seja o número dos que se unem para a defesa comum, nada conseguirão se não concordarem entre si sobre a maneira mais adequada para isso, evitando que cada um faça a seu modo uso de suas forças. [...] Conclui-se daí que o consenso de muitos indivíduos, isto é, uma sociedade de ajuda recíproca, não confere aos associados ou unidos por consenso àquela segurança de observarem entre si as leis de natureza. [...] É preciso fazer alguma coisa a mais para que, os que derem uma vez o seu consentimento à paz e à ajuda recíproca em vista do bem comum, sejam impedidos de

recair mais tarde em dissensões por medo (DE CIVE, 1993, p. 96-97).

A sociedade hobbesiana não é uma comunidade de homens que têm como finalidade o bem comum, mas uma sociedade de homens empenhados em manter o bem comum por temer o castigo. Percebe-se então, que o consenso é suficiente apenas para manter os homens reunidos em torno de um mesmo fim, mas não para originar e manter sociedades (FRATESCHI, 2008, p.42-43).

O elemento fundamental que caracteriza a vida política é a instituição do Estado. Isto faz com que surja uma única vontade que irá guiar a vida de todos, principalmente no que se refere às questões de paz e de defesa. Disso decorre uma conclusão fundamental, ou seja, a vontade dessa existência é artificial e não natural. A vida política para Hobbes requer a criação de uma pessoa civil, ou de uma única vontade capaz de guiar o corpo coletivo; por isso, é uma alteração da ordem natural das coisas ou da vida natural do homem (FRATESCHI, 2008, p.43).

O fator determinante para a criação do Estado baseia-se no fato de não haver uma verdadeira união das vontades em torno de um objeto comum, a menos que todas as vontades particulares se submetam à vontade daquele que possui o poder soberano. Isso ocorre pelo fato de não haver consenso natural ou porque, guiados por seus desejos e vontades particulares, os homens descumprem facilmente os acordos, fazendo com que o Estado intervenha com a ameaça de punição, pois, não havendo razão maior, tão logo os homens descumprem os pactos e as promessas em vista de um bem maior.

A presença do Estado leva a uma mudança no comportamento humano porque, se o descumprimento dos pactos implica punição, não há motivo para não cumpri-los, sendo a paz possível mediante a possibilidade do castigo. É por meio do Estado que o bem particular deixa de implicar uma perda do bem do outro, pois o poder estatal cria instrumentos que não permitem que o bem de um torne-se vulnerável à ganância do outro. Hobbes, porém adverte que, mesmo criando e instituindo o poder político, as paixões e as vontades continuam a guiar as decisões humanas, só que agora com a presença do Estado para pôr limites às ações (FRATESCHI, 2008, p. 45-46).

O Estado é criado pelo homem, tendo em vista a conservação comum. Seu conceito é deduzido do princípio segundo o qual os homens vivem sob o medo da morte. Visando superar esse temor, cria-se esta instituição situada acima do interesse de todos. O Estado constitui-se como um corpo próprio, sendo assim, possui necessidades

específicas, como conservar-se a si próprio e a vida de seus membros (ROSENFELD, 1993, p. 31).

O caráter artificial do Estado provém da indeterminação da natureza humana, pois, uma vez que a sociabilidade, a cooperação e a concórdia não são naturais aos homens, é necessário que se crie uma instância para deixar os indivíduos longe da violência. A segurança pública, portanto, é uma determinação do Estado, pois sem ela, os indivíduos podem retornar ao seu estado primitivo, fazendo uso novamente da sua força ilimitada. Se não houver a interferência do Estado, cada um pode achar-se no direito de fazer justiça com as próprias mãos, reintroduzindo novamente a força como meio mais eficaz para anular os conflitos entre os homens. Isto tudo levaria novamente a um estado de guerra.

Para Hobbes, há duas formas de instituição do Estado, a natural e a política. A primeira ocorre quando em uma determinada guerra os vencidos aceitam a subordinação ao vitorioso, em troca da conservação da sua vida. A segunda, ou seja, a instituição política é fruto do consentimento entre os homens, pois estes projetam e produzem o corpo político com a fundação do poder soberano, que pode ser exercido por um, por poucos ou pela maioria (LEVIATÃ, 2003, p.14).

Para ele, independente da origem do Estado ou quem irá governar, a determinação deve ser a mesma, ou seja, manter os homens unidos afastados da morte violenta. Devido à transferência absoluta dos direitos dos indivíduos, o soberano possui o direito de exercício de sua dominação. Ele irá prescrever as regras de conduta a serem obedecidas, como também decidir o que é legal e ilegal, justo e injusto, bom e mau. O Estado dita as leis civis, sendo que nenhum outro pode lhe fazer frente, sob o risco de ocorrer uma guerra civil e, assim, o Estado deixaria de ser soberano.

3. A CRÍTICA HOBBSIANA AO CONCEITO ARISTOTÉLICO DE MOVIMENTO

O objetivo desse segundo capítulo é apresentar a crítica hobbesiana ao conceito aristotélico de movimento. A noção de movimento encontrada no livro III da *Física* de Aristóteles é sem dúvida um dos principais desafios com que se defronta o filósofo grego. Esse mesmo conceito será retomado por Hobbes no século XVII e, como veremos, será motivo de grande oposição por parte do filósofo inglês em relação a Aristóteles.

Aristóteles define o movimento natural como teleológico, pois, é causado por uma tendência natural do corpo ao obter sua completude, ao atualizar sua essência; em sua *Física*, o filósofo define precisamente esse termo como a “atualização do que é em potência, a atualização do que é potencialmente, enquanto é potencialmente, é movimento” (FÍSICA, 1995, p. 179).

O movimento aristotélico possui um *télos* e termina quando este passa da potência ao ato. Todo o corpo que se move o faz para a realização de sua essência para seu acabamento. Desta forma, o movimento é teleológico porque é causado por uma atração que o direciona a um fim. Aristóteles entende esse processo como natural, pois se trata de uma tendência da natureza que os corpos atualizem sua essência. Por outro lado, o movimento não é somente aquele que movimenta, mas sim, todo e qualquer tipo de mutação, como no caso da mudança de cor ou lugar. Movimento é aquela finalidade que se encontra em potência, dito em outras palavras, o movimento é a atualização daquilo que se encontra nessa condição; trata-se, portanto, dessa passagem do ser que está em potência para o ser em ato, ou seja, da transformação de um para o outro.

A partir dessa definição de Aristóteles, a tarefa de Hobbes será transportar a teoria do movimento para as teorias da moral e da política; ele entende que não apenas os corpos em geral, mas também os homens se movem inercialmente, de modo que, não somente seus movimentos físicos, mas também suas emoções se movem sem fim e sem repouso. Essa teoria, utilizada para explicar o comportamento dos corpos é também empregada por Hobbes para explicar o poder cognitivo do homem, bem como as suas paixões e o seu comportamento.

A diferença entre os dois filósofos, no que se refere ao conceito de movimento, é acompanhada da substituição de uma concepção teleológica da natureza defendida por

Aristóteles por outra que é mecanicista introduzida por Hobbes. Para o primeiro, o movimento natural é teleológico, causado por uma tendência natural do corpo a obter sua completude; já para o segundo, o movimento é apenas mudança de lugar, com isso ele nega definitivamente a concepção teleológica; para ele os homens não se movem na direção da atualização do que são potencialmente, mas sim na direção dos benefícios almejados (FRATESCHI, 2008, p. 62).

Em Aristóteles, o movimento natural do homem, que se inicia na união do macho com a fêmea, passando pela família, pelo vilarejo e terminando na cidade, não é senão o movimento do homem tendendo naturalmente para o seu bem, que reside na cidade, pois, é somente nela que eles realizam plenamente a sua natureza, atualizando o que são potencialmente. Já para Hobbes, o movimento não é a atualização do que é em potência, como afirma Aristóteles, mas é pura e simplesmente mudança de lugar, ou seja, o estado de movimento de um corpo só muda pela ação de outro. Mecanicamente, o movimento de um corpo é causado por outro e, uma vez iniciado, esse movimento não termina, a menos que algo o faça parar.

Nenhum homem duvida da verdade da seguinte afirmação, quando uma coisa está em repouso, permanecerá sempre em repouso, a não ser que algo a coloque em movimento. Mas esta outra afirmação não é tão facilmente aceita, muito embora a razão seja a mesma (saber, que nada pode mudar por si só), quando alguma coisa está em movimento, permanecerá eternamente em movimento, a não ser que algo a pare. Porque os homens julgam, não apenas os outros homens, mas todas as outras coisas, por si mesmos, e, porque depois do movimento se acham sujeitos a dor e ao cansaço, pensam que todo o resto se cansa do movimento e procura espontaneamente o repouso, sem meditarem se não consiste em algum outro movimento esse desejo de repouso que encontra em si próprio. (LEVIATÃ, 2003, p. 17).

Para Aristóteles, no que se refere ao repouso, nenhuma causa externa é necessária para o seu término, o qual ocorre naturalmente quando se completa a atualização daquilo que se encontra em potência. Um objeto repousa por si mesmo quando alcança o seu propósito, pois, não há outra razão para que esse corpo se mova a não ser para atualizar sua essência. Quando a causa final é cumprida por meio da realização do fim, torna-se inteiramente natural que o movimento cesse. Já em Hobbes, um corpo que está em movimento, só para se outro corpo o fizer parar. O movimento não termina com a atualização do que é em potência, mas sim com a ação de algo externo, pois, a característica básica do movimento é a persistência à

continuação. Desta forma, Hobbes adere definitivamente ao novo modelo cosmológico mecanicista que substitui o modelo teleológico tradicional de Aristóteles.

3.1 Definição conceitual da teoria do movimento de Aristóteles

Compreender o conceito de movimento de Aristóteles, bem como as suas implicações, será de fundamental importância para entendermos o projeto hobbesiano. Projeto esse que consiste na retomada dessa teoria, à qual Hobbes vai opor-se, buscando superar e ressignificar suas conclusões para o contexto moderno.

Para explicarmos como Aristóteles fundamenta a teoria do movimento, será necessário recorrermos às noções de ato e potência, termos esses, encontrados em sua obra *Metafísica* (METAFÍSICA, 1969, p.190).

Aristóteles define o ato como a atualidade de alguma coisa, ou seja, ele é a forma que atualiza aquilo que se encontra na condição de potencialidade. Sua principal característica é ser determinado, finito, perfeito e completo. Para melhor entendermos, tomemos o exemplo da árvore como sendo o ato da semente, o adulto sendo o ato da criança e a mesa sendo o ato da madeira. Já a potência, é o princípio que origina a mudança. Ela pode ser passiva, capaz de sofrer mudança, como também pode ser ativa, sendo capaz de produzir uma mudança tanto em si como em outro. Por estar contida na matéria, a potência tem como característica ser indeterminada e capaz de assumir várias determinações. Estando presente na matéria, ela pode vir a existir se for atualizada por alguma coisa; exemplo da semente que esta em potência para torna-se árvore e a criança para transformar-se em adulto. Uma vez atualizada sua essência, tanto a semente como a criança terão passado da potência para o ato. É justamente essa passagem da potência para o ato que constitui a teoria do movimento de Aristóteles.

O filósofo afirma existir uma clara distinção entre esses dois conceitos, sendo que o ato é o princípio ativo determinante, ao passo que a potência é a capacidade de realização; ato é a própria existência de algo, a potência é aquilo que um objeto pode vir a ser. De acordo com ele, tudo aquilo que se move ou modifica, se faz tendo em vista um fim. Sendo que o ato é o fim ao qual tendem todas as potências.

Para Aristóteles, os movimentos ocorrem guiados por causas que favorecem a atualização das potencialidades. Ele entende essas causas como um constitutivo interno de algo que já está feito, por exemplo, o bronze em relação à estátua. Também pode ser

entendido como a forma ou modelo que define a essência de algo, como no caso da estátua. Entende-se também como princípio de onde ocorre a mudança; por fim, a causa pode ser entendida como fim, ou seja, para onde algo caminha.

Na sua obra *Metafísica*, Aristóteles apresenta quatro causas que, segundo ele, permitem entender o conceito de movimento. Essas causas são conhecidas como, material, formal, eficiente e final. A causa material é definida como aquilo de que uma coisa é feita, por exemplo, a madeira de que é construída a mesa. A causa formal define uma coisa ao mesmo tempo em que a distingue das demais. Causa eficiente é aquilo que faz uma coisa acontecer, aquilo que atualiza a potencialidade de uma determinada matéria, por exemplo, a ação de um carpinteiro sobre uma árvore que irá transformá-la em uma mesa. Por último, temos a causa final, a qual corresponde à atualização da ideia de mesa presente no projeto do carpinteiro.

O principal motivo que leva os corpos a moverem-se na *Física* aristotélica, é justamente para que esses atinjam um fim, dito de outra forma, um *télos*. Deste modo, todos os corpos estão submetidos a mudança; e por não receberem uma forma acabada, esses movimentam-se com o objetivo de atingir esse fim do qual a natureza de cada um se propõe. Percebemos então que o princípio da mudança ou do movimento na filosofia de Aristóteles é sempre a matéria que encontra-se em potência.

Essas mudanças acontecem de maneira progressiva, mas cada uma delas é necessária para o processo de atualização de algo que se encontra em potencial e, principalmente, para que o fim possa ser atingido. Como sabemos, o movimento aristotélico tem início a partir de algum corpo que se encontra em potência e, como esse processo de mudança ocorre de forma progressiva, a cada mudança esse corpo estará sendo atualizado. Sendo assim, o movimento ocorre justamente nesse processo de atualização das potencialidades.

De acordo com Marilena Chauí:

A forma de um ser é ato ou atualidade; é a enérgeia, a essência da coisa tal como ela é aqui e agora. A matéria de um ser é potência ou potencialidade, a *dýnamis*, a aptidão ou a capacidade da coisa para o que ela pode vir a ser no tempo. Quando uma matéria recebe uma forma, não a recebe inteiramente pronta, acabada, atualizada, mas a recebe como uma possibilidade, como uma potencialidade que deve ser atualizada (CHAUÍ, 2002, p. 397).

O movimento é, pois, a atualização de uma determinada potencialidade. Essa atualização é necessária em função da incompletude daquilo que está em potência. Portanto, esse processo de atualização se dá em decorrência da imperfeição das coisas.

O movimento consiste na atualização daquilo que se encontra em potência; para bem entendermos esse processo, tomemos o exemplo da semente que é uma forma incompleta da árvore, mas por outro lado, buscará sua atualização progressivamente; a semente está submetida ao processo de mudança, ou movimento, indo de um estágio de menor desenvolvimento, passando por estágios intermediários e chegando a um estágio de maior desenvolvimento, atualizando assim, sua essência que é ser árvore.

Segundo Frateschi, essa teoria de Aristóteles explica, tanto o movimento de uma pedra que cai, como a natureza política do homem. O movimento natural do homem que se inicia na união do macho com a fêmea, passando pela família, pelo vilarejo e terminando na cidade, não é senão o movimento do homem tendendo naturalmente para o seu bem, que reside na cidade, pois, é somente nela que os homens realizam plenamente a sua natureza, atualizando o que são potencialmente. (FRATESCHI, 2008, p. 63).

3.2 Definição conceitual da noção hobbesiana de movimento

Antes de nos atermos à contraposição hobbesiana ao conceito aristotélico de movimento, faz-nos necessário entendermos a noção de movimento de Hobbes. Para isso, buscaremos compreender a origem desse conceito que para Hobbes tem seu início na noção de *conatus*.

O *conatus* é considerado o conceito mais significativo da teoria do movimento de Hobbes, estando presente tanto na filosofia moral como na política. Trata-se de um conceito fundamental na física hobbesiana por caracterizar os poderes motor, cognitivo, imaginativo e conceptivo humanos. Essa noção encontra-se principalmente no início dos *Elementos da lei*, na primeira parte do *Leviatã* e em partes do *De corpore*, *De Homine* e *De Cive*.

O conceito de *conatus* tem um papel fundamental na filosofia hobbesiana, pois, através dele é possível pensar a determinação do movimento, rompendo assim com a antiga teoria aristotélica do movimento enquanto potencialidade. Hobbes contrapõe-se ao filósofo grego a partir do momento em que defende que todo e qualquer movimento

possui uma determinação em si mesmo, não havendo nenhuma causa que não seja ele próprio. Esse conceito é definido na filosofia de Hobbes como o princípio de todo e qualquer movimento e, por ser início, ele é parte integrante do mesmo (LIMONGI, 2000, p. 419).

A compreensão do conceito de *conatus* será de fundamental importância para entendermos os principais pressupostos da filosofia política hobbesiana tais como, os movimentos humanos e os demais elementos que constituem o estado de natureza e a fundação do Estado civil.

O *conatus* justifica todos os movimentos dos corpos baseado na relação com os demais corpos e sua origem não está apenas no corpo no qual se expressa, mas nos movimentos externos que atuam sobre os sentidos humanos. Para Hobbes, a partir desse conceito, temos uma melhor compreensão da presença dos movimentos nos corpos, sem que haja a necessidade de uma determinação prévia nem de uma potencialidade como defendia Aristóteles. Esses movimentos têm como direção o próprio movimento e de forma contínua, desde que não haja um obstáculo que possa pôr fim à sua ação.

A noção de movimento trata-se do ponto de partida do conceito de *conatus*, uma vez que este está presente em todos os corpos, justificando assim, a filosofia de Hobbes como uma filosofia do movimento. Essa teoria hobbesiana é oposta à teoria de Aristóteles, pois, ela defende que os corpos se movem por determinações próprias. Na concepção moderna, o movimento de um corpo é causado pela ação de outro e a tarefa do *conatus* é indicar tanto o lugar de início do movimento dos corpos, seja ele físico ou humano, como as demais definições da filosofia mecanicista de Hobbes. Dessa forma, compreender o homem hobbesiano, desde seus movimentos até a instituição do Estado, pressupõe a compreensão do *conatus*.

A noção de *conatus* se caracteriza como uma pequena matéria de onde procedem todos os demais movimentos do corpo. Por ser considerado o início de todo o movimento infinito, ele é também completo e contínuo e, por possuir força e direção própria, esse pode se compor, separar e sobrepor aos demais *conatus*. Por ser um conceito físico, ele está relacionado com termos como velocidade, pressão, força, resistência, repouso, reação, entre outros.

Aplicando esse conceito na relação entre corpo e movimento a explicação pode se dar da seguinte maneira; se um determinado corpo tocar em outro que se encontra em repouso, por menor que seja a força empregada o movimento deste moverá o corpo em

repouso; se eventualmente o corpo que empregou o movimento parar não significa que o corpo movido cessará seu movimento. Isso quer dizer que, o corpo movido continuará em movimento a menos que outro corpo o faça parar.

Além de ser uma reação aos movimentos externos, ou seja, aqueles estão fora do corpo, o *conatus* é também a continuação de movimentos de corpos externos em direção a partes internas do corpo, gerando as sensações de prazer e desprazer em relação aos objetos. Internamente aos corpos, sua função é reorganizar os movimentos em novos sentidos, o que leva ao chamado movimento animal e voluntário que são responsáveis pelos apetites, desejos e paixões. Hobbes considera esses sentimentos como movimentos que se originam através de ações voluntárias (LEVIATÃ, 2003, p. 46-47).

De forma geral, esse conceito pode ser entendido como um movimento, mesmo que seja do corpo inteiro ou de alguma de suas partes e origina-se a partir da pressão exercida por essas partes no interior do corpo. O *conatus* trata-se de um movimento atual presente nos corpos mesmo que não se manifeste de forma visível (LEVIATÃ, 2003, p. 47). Mais adiante voltaremos a tratar sobre a noção de *conatus* e as suas implicações nas paixões humanas e nos poderes cognitivos do homem.

Uma vez compreendido o conceito de *conatus* como princípio do movimento hobbesiano, passamos agora a analisar como o filósofo desenvolve o seu entendimento em relação à noção de movimento, para em seguida, mostrarmos a retomada e a contraposição de Hobbes ao conceito aristotélico de movimento.

Fundamentalmente, é na obra *De Corpore* que Hobbes expõe de maneira minuciosa a sua teoria física, muito embora no *Leviatã*, bem como nos *Elementos da lei*, o filósofo trata dos movimentos dos corpos, do seu funcionamento e da aplicação da mecânica física na natureza humana. Todo esse processo pode ser compreendido a partir do entendimento do conceito fundamental que orienta a construção hobbesiana da ciência e da física, a saber, o conceito de movimento.

Hobbes define a teoria do movimento como sendo um contínuo abandono de um lugar para a obtenção de outro. Dessa forma, toda a mudança ocorrida em um determinado corpo denomina-se movimento, todos os corpos universais são conhecidos por si mesmos, não necessitando de um método específico para esse fim, pois, todos possuem a mesma causa, ou seja, o movimento.

Por ser considerada uma causa universal por se aplicar a todos os corpos, bem como a outros objetos, como as variedades de figuras, cores e sons entre outros, o

movimento não possui outra causa que não seja ele próprio. Esses movimentos residem, parte nos objetos, parte no homem, embora não nos seja possível, sem o auxílio da razão, saber de qual espécie de movimento se trata. Esses movimentos, que de alguma forma não são entendidos sem o auxílio razão, são denominado por Hobbes como aparência de movimento e essa aparência é causada pelo próprio movimento. (LEVIATÃ, 2003, p. 16).

Para bem entendermos a definição hobbesista de movimento, é necessário primeiro investigar os efeitos que os mesmos produzem nas partes do corpo. Essa investigação acontece a partir da relação causa e efeito, pois se trata da única maneira de entendermos a ação de um corpo em movimento empregada sobre outro. Nesse sentido, a própria relação de causalidade tem como causa o movimento. Entender os efeitos que um corpo em movimento causa sobre outro, implica entender que por detrás dessa aparência de movimento existe o entrelaçamento entre os corpos, mas por outro lado, nos é dado conhecer apenas sua aparência.

Hobbes encara essa relação como fundamental, pois, ela nos permite entender que a percepção de um determinado efeito é critério suficiente para afirmar que um movimento atua sobre um corpo.

Considerando que toda a mudança consiste em movimento, Hobbes afirma que aquilo que muda em um corpo é somente aquilo que é percebido pelo homem de uma forma diferente de como era percebido no passado. Dessa forma, considerando o aspecto da percepção, o movimento hobbesiano será apenas percebido quando os corpos observados se apresentarem de forma diferente do que era observado anteriormente.

A teoria do movimento hobbesiano está vinculada à descrição das faculdades humanas cognitivas e ao comportamento humano natural. Na introdução ao *Leviatã*, Hobbes mostra sua visão da natureza humana e a concepção mecânica da natureza. Isso nos permitirá entender, tanto o comportamento humano natural quanto o Estado, ou seja, tanto o homem natural quanto o homem artificial.

Para o filósofo, considerando que a vida não passa de um movimento dos membros do corpo, não se poderia considerar que todas as outras “máquinas que se movem por meio de molas e rodas, tal como um relógio, possuem uma vida artificial”? A partir dessa indagação, Hobbes apresenta sua clássica definição do corpo humano, no qual o filósofo compara-o com uma máquina, enquanto o Estado, ele compara com um

homem artificial que imita o homem natural. Para ele, a mecânica do homem assemelha-se à mecânica do relógio, nesse sentido ele afirma:

[...] o que é o coração, senão uma mola; e os nervos senão outras tantas cordas; e as juntas, senão outras tantas rodas, imprimindo movimento ao corpo inteiro, tal como foi projetado pelo artífice? (LEVIATÃ, 2003, p.11).

Seguindo esse mesmo raciocínio, o filósofo afirma que a mecânica do Estado imita a do homem natural nos seguintes termos:

[...] a soberania é uma alma artificial, pois dá vida e movimento ao corpo inteiro; os magistrados e outros funcionários judiciais ou executivos, juntas artificiais; a recompensa e o castigo (pelos quais, atados à sede da soberania, todas as juntas e todos os membros se movem para cumprir o seu dever) são os nervos, que fazem o mesmo no corpo natural; a riqueza e propriedade de todos os membros individuais são a força; Salus Populi (a segurança do povo) é sua tarefa; os conselheiros, através dos quais todas as coisas que necessita saber lhe são sugeridas, são memória; equidade e as leis, uma razão e a vontade artificiais; a concórdia é a saúde; a sedição é a doença; e a guerra civil a morte (LEVIATÃ, 2003, p.11).

Considerando que o homem hobbesiano é concebido como uma máquina provida de matéria e movimento; Hobbes enfatiza a necessidade da conservação do movimento vital. É em função dessa necessidade que os homens estão dispostos a combater para manterem a sua vida em movimento. Por esse motivo, toda a ação está voltada para essa necessidade de preservação, pois, o princípio da ação deve resultar em um bem, em algo que seja útil e que beneficie a si próprio.

O movimento para Hobbes é natural, por isso, todos os atos humanos como caminhar, alimentar-se e fugir das ameaças são necessários para manter o seu movimento, pois, a conservação de si deve ser uma prioridade nas escolhas humanas. Como dito anteriormente, para manter o seu movimento, o homem está disposto a digladiar, a combater e utilizar-se de todos os meios para manter-se vivo.

Na sua obra *Elementos da Lei*, Hobbes afirma que,

Visto que deleite é apetite e que o apetite pressupõe um fim mais distante, segue-se então que não pode haver nenhum contentamento senão no próprio prosseguir, não devemos nos surpreender quando vemos que, quanto mais os homens obtêm mais riquezas, honras ou

outro poder, tanto mais o seu apetite cresce continuamente, e quando atingem o mais alto grau de um tipo de poder, passam a perseguir outro (ELEMENTOS DA LEI, 2010, p. 29-30).

Para Frateschi, uma vez entendido o corpo humano como artifício mecânico e a vida como um movimento, pode-se enfim, traçar o conceito de natureza humana a partir da teoria do movimento. A identificação do movimento vital com a circulação do sangue nas veias e nas artérias deixa claro que a tendência natural do homem é procurar os meios que permitirão que a vida continue, pois o homem, assim como qualquer outro corpo no universo, se move sem fim e sem repouso. (FRATESCHI, 2005, p. 24).

A tendência natural do homem ao movimento leva cada um a desejar o que é bom e a evitar o que é mau, principalmente o maior de todos os males, isto é, a morte; isso acontece em função de uma necessidade da sua natureza. Percebe-se então que o movimento para Hobbes é contínuo e transita de um objeto para o outro, sendo que, quando um objetivo é alcançado, esse se torna um meio para uma nova empreitada, dando ao movimento um caráter de infinitude.

Para Frateschi, essa característica humana não se trata de um aspecto condenável nem vicioso, pois é necessário para a nossa conservação que nossos movimentos não enfrentem obstáculos. E essa necessidade de conservação legitima o combate que o homem trava toda vez que se depara com um obstáculo que impede sua livre movimentação. (FRATESCHI, 2005, p. 30).

Para Hobbes, para que o homem possa ter sucesso na conservação do seu movimento, esse deve estar de posse de poder, que consiste em dispor de tudo aquilo que é necessário na busca da realização dos desejos. Isto só será verdadeiramente poder quando esse exceder ao poder daquele que se impõe como um obstáculo ao seu movimento vital.

Essa caracterização de poder, decisiva para a caracterização do estado de natureza como um estado de guerra, pode ser também entendida à luz da teoria do movimento inercial; a tendência de todo o corpo em movimento é persistir em movimento, a capacidade de persistir em movimento depende da capacidade de vencer os obstáculos exteriores a esse movimento, de modo que o verdadeiro poder do homem é o que excede o poder daqueles que possam constituir entraves no que concerne à satisfação dos seus desejos (FRATESCHI, 2005, p. 31).

A felicidade para Hobbes consiste justamente nessa possibilidade da continuação segura da vida enquanto movimento, pois, a vida é movimento e todo movimento tende a seguir seu curso. Os homens desejam poder, porque possuir poder significa dispor de todos os meios necessários para que a vida possa continuar em movimento (ELEMENTOS DA LEI, 2010, p. 29-30).

3.3 Contraposição de Hobbes à teoria do movimento de Aristóteles

Como já foi visto anteriormente, para que haja o estabelecimento do projeto político hobbesiano, este deverá, em primeiro lugar, contrapor-se e romper com o modelo político aristotélico. Com esse intuito, veremos como Hobbes opõe-se à noção de movimento de Aristóteles, bem como ao modelo tradicional de Universo, desejo de alcançar um *télos* pré-determinado.

A diferença entre os dois filósofos, no que se refere ao conceito de movimento, é percebido logo pela substituição da concepção teleológica de natureza de Aristóteles pela concepção mecânica de Hobbes. Para o filósofo grego, o movimento natural possui um *télos*, por isso, busca naturalmente a realização da sua completude e a atualização da sua essência. Já para Hobbes, o movimento é apenas mudança de lugar, indiferente a qualquer processo teleológico: os homens não se movem na direção da atualização do que são potencialmente, mas na direção dos benefícios almejados, exclusivamente por efeito de causas eficientes. Para ele, o movimento não é a atualização do que é em potência, como afirma Aristóteles, mas pura e simplesmente mudança de lugar, ou seja, o estado de movimento de um corpo só muda pela ação de outro corpo (FRATESCHI, 2008, p. 62).

O objetivo de Hobbes é romper com a noção teleológica de Aristóteles que defende que os movimentos são causados por atrações e objetivos já determinados. Segundo ele, na concepção moderna, não há nenhuma causa final a ser alcançada pelos corpos que se movem, pois esses não levam consigo uma natureza pré-determinada. O filósofo não aceita que o repouso seja o lugar a que todas as coisas tendem, nem que os corpos se movam por uma força externa que atua sobre elas, tão pouco que o movimento opere conduzindo os corpos ao encontro de um *télos* dentro de um sistema determinado.

Para Hobbes, os corpos não se movem por uma inclinação interna, mas por uma pressão, atual e externa. Essa pressão exercida pelos corpos determina a direção do próprio movimento, sendo assim, os corpos podem constantemente sofrer alterações, pois se encontram suscetíveis aos entrechoques com os outros corpos, os quais também possuem movimento.

A grande diferença entre os dois autores está no fato de Hobbes afirmar uma direção infinita e atual aos movimentos, ao passo que Aristóteles defende a finitude dos mesmos, motivado pela tendência natural de atualizar a sua essência. Hobbes também é contrário ao filósofo grego afirmando que o repouso e o movimento são qualidades e estados dos corpos e não podem fazer parte de uma natureza previamente determinada. Por isso, o filósofo recusa a teoria tradicional da causa final.

O projeto hobbesiano é expor uma nova cosmologia e apresentar uma característica infinita do movimento caracterizado pela tendência sempre nova dos corpos movimentarem. Dessa forma, os movimentos atuam naturalmente sobre os corpos, com isso, esses podem direcionar-se ao infinito sem se chocarem ou atuarem em movimentos conflitantes chocando-se um com o outro ou mesmo permanecendo em repouso. Quanto ao repouso, esse é apenas um estado em que um determinado corpo se encontra quando uma força lhe impede o movimento. Isso significa que a tendência dos corpos é estarem em movimento, submetidos às leis da inércia, a menos que uma força maior impeça os seus movimentos, permanecendo assim, na condição de repouso. O movimento hobbesiano possui um caráter de infinidade que implica mudança de lugar, o mesmo pode acontecer com a sua direção, uma vez que poderá ser mudada constantemente quando houver a interferência de outro corpo.

Ao contrário do que afirma Aristóteles, para Hobbes, o movimento é explicado apenas e tão somente pela causa eficiente, não restando na natureza hobbesiana nenhum lugar para a causa final⁸. Dado que, todo corpo, estando em movimento, tende a mover-

⁸ Nessa passagem Frateschi apresenta a crítica hobbesina direcionada à teoria das quatro causas de Aristóteles. De acordo com ela; “Para Aristóteles a causa eficiente é necessária, mas não é suficiente para explicar o movimento, pois a principal causa do movimento é a causa final. Para Hobbes, em contrapartida, o que causa um movimento em um corpo é o movimento de um outro corpo, ou seja, o movimento é explicado apenas tão somente pela causa final. Das quatro causas aristotélicas, Hobbes reconhece apenas uma a eficiente e a material, sendo cada uma delas parte da causa inteira, ou necessária, para a produção de um efeito. Juntas elas fornecem as condições para que um efeito seja produzido: a causa eficiente, enquanto agregado de acidentes no agente necessário para a produção do efeito; a causa material, enquanto agregado de acidentes no paciente necessários para a produção do efeito. As chamadas causas formal e final são, para Hobbes, o mesmo que a eficiente, ou, por outra, não existem como causas diferentes da causa eficiente: Os escritores de metafísica enumeram outras causas além da eficiente e da

se eternamente, exceto se alguma força o faça parar, assim eles tendem, necessariamente, uma vez em movimento, manter-se em tal condição. Contrariando a tradição aristotélica, Hobbes afirma que;

Os homens julgam, não apenas os outros homens, mas todas as outras coisas, por si mesmos, e , porque depois do movimento se acham sijeitos à dor e ao cansaço, pensam que todas as outras coisas, por si mesmas o resto se cansa do movimento e procura espontaneamente o repouso, sem meditem se não consiste em algum outro movimento esse desejo de repouso que encontram em si próprios. Daí os escolásticos afirmarem que os corpos pesados caem por causa de um apetite para repousar e conservar sua natureza no lugar mais adequado para eles, atribuindo, de maneira absurda, a coisas imanimadas o apetite e o conhecimento do que é bom para a sua conservação o que é mais do que o homem possui (LEVIATÃ, 2008, p. 17).

Se o movimento não termina com a atualização do que é em potência, mas sim com a ação de algo externo, é porque a característica básica do movimento é a persistência, a continuação. Desta forma, Hobbes adere definitivamente a um novo modelo cosmológico inercial em oposição ao modelo teleológico tradicional, de origem aristotélica (FRATESCHI, 2008, p. 65).

Nenhum homem duvida da verdade da seguinte afirmação: quando uma coisa está imóvel, permanecerá imóvel para sempre, a menos que algo o agite. Mas não é tão fácil aceitar esta outra, que quando uma coisa está em movimento, permanecerá eternamente em movimento, a menos que algo a pare, muito embora a razão seja a mesma, a saber que nada pode mudar por si só (LEVIATÃ, 2008, p. 17).

A aplicação da teoria mecânica do movimento ao homem resulta na constatação de que ele tende a persistir, isto é, a procurar os meios que lhe permita continuar vivo, continuar o movimento. As circunstâncias em que ele se encontra no estado de natureza o leva através da sua inclinação natural a buscar a sua autopreservação; nesse contexto, suas paixões desempenham um papel fundamental, uma vez que são reações mecânicas a tais circunstâncias, reações de aproximação ou afastamento, conforme os objetos externos afetem favorável ou desfavoravelmente seu movimento, isto é, a sua vida. É essa concepção da natureza humana, articulada em torno de uma formulação mecanicista de tendência à autopreservação, que constitui a base da explicação

material, qual seja, a essência, que alguns chamam de causa formal, e o fim ou causa final; as quais são entretanto, causas eficientes” (FRATESCHI, 200 p. 19).

hobbesiana do processo de formação das afeições, escolhas e ações humanas. A tendência do homem é procurar os meios para fazer com que o seu movimento vital se perpetue (FRATESCHI, 2008, p. 72).

Conhecendo a natureza humana, Hobbes nega a possibilidade de que o homem não seja afetado pelos objetos externos ou que o mesmo possa atingir tranquilidade de espírito, porque a vida é movimento, porque estar vivo é estar em movimento.

[...] Pois não existe uma perpétua tranquilidade de espírito enquanto aqui vivemos, porque a própria vida não passa de movimento, e jamais pode deixar de haver desejo, ou medo, tal como não pode deixar de haver sensação (LEVIATÁ, 2003, p. 57).

Em sua obra *Elementos da Lei*, Hobbes afirma não existir o estado absoluto de indiferença ou de tranquilidade em relação aos objetos externos, pois, para ele, todas as concepções que temos imediatamente pela sensação ou são de prazer, ou de dor, ou de apetite, ou de medo (ELEMENTOS DA LEI, 2010, p. 29).

Há uma explicação mecânica para isso, os corpos sofrem a ação de outros corpos e essa ação, que é movimento, gera movimento. Portanto, enquanto houver sensação, haverá desejo. Se não há reação a um determinado objeto é porque estamos sob o efeito da ação de um corpo físico mais potente ou porque estamos mortos.

De acordo com Frateschi, disso conclui-se seis pontos importantes,

[...] 1º como mostra o estudo do comportamento dos corpos em geral, todo movimento é inercial e tende a persistir. 2º logo, uma vez que a vida humana é movimento, o homem tende a persistir, isto é, a perpetuar-se em movimento, pois parar é morrer. 3º desse modo, o que norteia o seu comportamento é o desejo de persistir. 4º de onde se conclui que ele deseja primeiramente a preservação da própria vida e a realização de seus próprios desejos, pois, é nisso que consiste a continuidade de seu movimento. 5º portanto, o que o homem deseja primeiramente é a obtenção daquilo que julga benéfico para si mesmo. 6º de onde se conclui, finalmente, que, por natureza, o homem não tende a se reunir com os outros, mas a procurar o que julga ser bom para si mesmo. (FRATESCHI, 2008, p. 83).

Hobbes considera bom tudo aquilo que contribui para a preservação da vida, bem como para a continuidade do movimento, seja ele interno ou externo. Nesse sentido, a lei de natureza proíbe o homem de fazer qualquer coisa que destrua ou que impeça a obtenção dos meios para a sua sobrevivência. Essa lei, além de ser um valor,

rege o movimento de todos os corpos naturais. Uma vez que os homens estão proibidos de atentar contra seu movimento, essa proibição revela uma necessidade de fato e não somente um juízo de valor.

Uma lei de natureza (*Lex Naturalis*) é um preceito ou regra geral, estabelecido pela razão, mediante o qual se proíbe a um homem de fazer tudo o que possa destruir a sua vida ou privá-lo dos meios necessários para preservar, ou omitir aquilo que pense melhor contribuir para preservar (LEVIATÃ, 2003, p. 112).

Por fim, Hobbes não concorda com Aristóteles de que, sendo o fim da cidade o sumo bem do homem essa seja natural, já que o homem tende naturalmente para o seu bem. Em primeiro lugar, a finalidade da cidade não é o sumo bem porque não há nada nesse mundo que seja um sumo bem, todo o bem é sempre meio para que possamos atingir um outro bem mais distante. Em segundo lugar, os homens se movem continuamente na direção daquilo que consideram ser um bem para si mesmos e não para atualização do que eles são potencialmente. A cidade não é, portanto, um fim em si mesma, além de ser o meio mais eficaz para que possamos garantir a nossa segurança e o nosso conforto (FRATESCHI, 2008, p. 84).

Se a sociedade política chegou a se constituir, foi porque cada membro reconheceu que somente através dela poderiam gozar dos benefícios permanentes e chegaram a essa conclusão em virtude das circunstâncias conflituosas vividas por eles no estado de natureza. Assim, a sociedade não é um produto natural da atividade humana, mas um meio artificial para a obtenção do que de fato é natural no homem, ou seja, o desejo de preservar sua existência. A instituição do poder absoluto é a única solução para a guerra, por ser restrição e reordenação do movimento humano, restrições e reordenações das paixões humanas, as quais permitem a continuidade do movimento com mais segurança e permanência.

Passamos agora a analisar como Hobbes retoma o conceito de movimento de Aristóteles, contrapondo-se ao mesmo, buscando alterar suas conclusões e aplicando para o contexto moderno.

3.4 As paixões humanas enquanto movimentos internos do homem

O grande propósito de Hobbes, tanto nos *Elementos da Lei* quanto no *Leviatã*, é explicar as faculdades cognitivas do homem, bem como suas paixões através da teoria mecânica. Para o filósofo, as paixões humanas não possuem um conteúdo moral que possa servir como medida nas relações entre os homens em estado natural; dessa forma, ele entende-as apenas como reações às ações dos movimentos dos objetos externos.

Antes de tratarmos diretamente sobre as paixões, faz-se necessário analisarmos um aspecto importante referente a esse mesmo conceito em Hobbes. É importante percebermos que o filósofo prefere tratá-las como movimentos; de maneira que afirma que aquilo que os homens chamam de paixões é o nome utilizado vulgarmente para referir-se aos movimentos da mente. Nesse sentido, o próprio título do capítulo VI reforça essa preferência de Hobbes, a saber, “Da origem interna dos movimentos da mente vulgarmente chamados paixões e da linguagem que os exprime” (LEVIATÃ, 2003, p. 46).

Limongi posiciona-se sobre essa questão afirmando que:

É curioso que o termo “paixão” (passion ou passio) não seja o mais recorrente nos textos que parecem tratar precisamente dela. Hobbes prefere falar em “movimentos da mente” ou “afeto”, reservando na maior parte das vezes o termo paixão para referir-se ao modo como normalmente é denominado o movimento em questão. [...] As paixões parecem não ser senão o nome que moralmente se dá ao que Hobbes prefere no entanto conceitualizar em termos de movimento (LIMOMGI, 1999, p. 36-37).

No capítulo VI do *Leviatã*, ao tratar da origem interna dos movimentos, o filósofo apresenta e distingue dois tipos de movimentos inerentes ao homem, sendo eles movimento vital e movimentos animais. Esses movimentos são necessários para que o homem possa preservar a sua vida e para mover-se de um lugar para outro. O primeiro (vital ou involuntário) “começa com a geração e continua, sem interrupção, durante toda a vida”. Uma vez que é interno ao corpo humano, está associado à circulação do sangue, à pulsação, à digestão e à nutrição. Nessa espécie de movimento não se faz necessário uma atividade mental para que os mesmos aconteçam. O segundo (animais ou

voluntários) se dá através do andar, falar, ou mover qualquer outro membro do corpo conforme imaginado em nossa mente (LEVIATÃ, 2003, p. 46).

Buscando explicar a origem interna desses movimentos, Hobbes introduz dois conceitos fundamentais para tal compreensão, a sensação e a imaginação, que segundo ele, são os movimentos provocados nos órgãos internos e também nas outras partes inferiores do corpo provocados pela ação das coisas que vemos e ouvimos.

Antes de definir o conceito de sensação, Hobbes busca entender a noção de pensamento humano e faz isso de forma isolada, pois, ele entende que a sensação possui uma estreita relação com o pensamento do homem. Para o filósofo, o pensamento consiste em matéria e movimento; e a justificativa para tal afirmação encontra-se logo na primeira parte da sua obra *Leviatã*. De acordo com sua definição, o pensamento trata-se de uma representação ou experiência de um objeto exterior a nós. Esse objeto apresenta-se aos nossos olhos, ouvidos e a outras partes do corpo e da maneira como se apresenta produz aparências diversas.

Já a teoria da sensação é estabelecida a partir da teoria mecânica, o que significa que toda mudança se reduz a movimento e nada se move a não ser pela ação mecânica de outro corpo. O filósofo define-a como um objeto exterior, que se apresenta aos nossos sentidos, seja de forma direta através do gosto e do tato ou através da visão, ouvido e olfato. É esse processo que se inicia nos objetos externos em direção ao cérebro e ao coração que ele denomina sensação. A sensação também pode ser definida como uma ilusão causada pelos movimentos dos objetos exteriores que se apresentam aos nossos sentidos e aos demais órgãos do corpo. Portanto, a sensação nada mais é do que movimentos diversos, pois, o movimento nada produz senão o próprio movimento (LEVIATÃ, 2003, p. 16).

Ainda sobre a sensação Hobbes afirma ser esta,

[...] aparência, ou ilusão, que os homens chamam de sensação; e que consiste, no que se refere à visão, numa luz, ou cor figurada; em relação ao ouvido, num som, em relação ao olfato, num cheiro, em relação à língua e paladar, num sabor, e, em relação ao resto do corpo, em frio, calor, dureza, maciez, e outras qualidades, tantas quantas discernimos pelo sentir. Todas estas qualidades denominadas sensíveis estão no objeto que as causa, mas são muitos os movimentos da matéria que pressionam nossos órgãos de maneira diversa. Também em nós, que somos pressionados, elas nada mais são do que movimentos diversos (pois o movimento nada produz senão o movimento). Mas sua aparência para nós é ilusão, quer quando estamos acordados quer quando estamos sonhando. [...] E muito

embora, a uma certa distância, o próprio objeto real pareça confundido com a aparência que produz em nós, mesmo assim o objeto é uma coisa, e a imagem ou ilusão uma outra. De tal modo que em todos os casos a sensação nada mais é do que a ilusão originária, causada (como disse) pela pressão, isto é, pelo movimento das coisas exteriores nos nossos olhos, ouvidos e outros órgãos a isso determinados (LEVIATÃ, 2003, p. 16).

Ainda no campo das sensações, outro elemento que Hobbes considera fundamental é o fenômeno das sensações visuais. Segundo ele, a partir dos objetos brilhantes e iluminados propagam-se movimentos dos olhos para o nervo óptico e desse para o cérebro, a reação a esses movimentos nos aparecem como sensação de luz ou cor. Por outro lado, quando esses movimentos repercutem novamente no nervo óptico, sem que os percebamos, acreditamos que aquilo que nos aparece vem do exterior, quando na verdade, nada mais é do que algo em nós causado pela ação dos movimentos exteriores (ELEMENTOS DA LEI, 2010, p. 7).

A mesma explicação mecânica se dá para o fenômeno da audição que é uma reação do cérebro a um movimento vindo do exterior.

[...] Assim como a cor não é inerente ao objeto, mas um efeito deste sobre nós, causado por um movimento no objeto, também o som não está na coisa que ouvimos, mas em nós mesmos. Um sinal manifesto disso é que, assim como um homem pode ver, pode também ouvir de modo duplicado ou triplicado, pela multiplicação de ecos, os quais são sons tanto quanto o original; e, não estando eles em um único e mesmo lugar, não podem ser inerentes ao corpo que os produz. Nada pode produzir qualquer coisa em si mesmo: o badalo não tem o som nele, mas apenas movimento, e produz movimento nas partes internas do sino; de modo que o sino tem movimento, e não som. O sino comunica movimento ao ar, e o ar tem movimento, mas não som. Pelo ouvido e pelos nervos o ar comunica movimento ao cérebro; e o cérebro tem movimento, não som. Do cérebro o movimento repercute de volta nos nervos que estão voltados para fora, e aí ele se torna uma aparição exterior, que chamamos de som (ELEMENTOS DA LEI, 2010, p. 8-9).

Nesse sentido, o som é uma reação do cérebro ao movimento do sino, ou seja, o som não está nem no sino, nem no cérebro, mas na reação deste último. Hobbes afirma que esse mesmo fenômeno acontece com todas as outras sensações. Para ele, as qualidades dos objetos que percebemos não estão propriamente fora de nós, assim como não estão no objeto, se assim fosse não poderíamos estar separados deles assim como acontece com uma imagem no espelho. Para o filósofo, entender esse processo é

fundamental para compreendermos as cognições e as paixões humanas, como uma espécie de movimento. (LEVIATÃ, 2003, p. 16).

Uma vez que Hobbes reduz todo esse processo a movimento, ele conclui que qualquer acidente ou qualidade que os nossos sentidos nos fazem pensar que existe no mundo, mas na verdade não estão no mundo, ou seja, são apenas aparências e aparições (ELEMENTOS DA LEI, 2010, p. 9).

Partindo do fenômeno da sensação, Hobbes afirma que não podemos ter nenhuma certeza sobre as possíveis sensações ou qualidades dos objetos que percebemos, sendo que a única certeza que podemos ter é que existe algo fora de nós, ou seja, o movimento. Hobbes utiliza como exemplo a teoria da hipótese da aniquilação do mundo para exemplificar as suas razões sobre essa questão.

Se um homem pudesse permanecer vivo e todo o resto do mundo fosse aniquilado, ele conservaria, apesar disso, a imagem do mundo e todas as coisas que aí houvesse visto e percebido. Todo homem sabe pela sua própria experiência que a ausência ou a destruição das coisas uma vez imaginadas não causa a ausência ou a destruição da própria imaginação (ELEMENTOS DA LEI, 2010, p. 8).

Para ele, as imagens que retemos após a aniquilação do mundo não garantem a existência real de alguma coisa externa. Para o filósofo, a existência de alguma coisa somente pode ser constatada com a mudança constante das imagens. Nesse sentido, Frateschi pergunta-se sobre o que faz com que retemos determinadas imagens? A resposta a essa indagação leva em conta o princípio fundamental da teoria do movimento hobbesiano, a saber, nada pode mover a si mesmo. Se eu não posso ser a causa dos movimentos que acontecem em mim, fora de mim deve haver movimentos que causam alterações das minhas imagens. Disso conclui-se que as coisas que estão no mundo são movimentos que causam essas imagens e as suas alterações (FRATESCHI, 2005, p. 22).

Para Hobbes, a vida humana é concebida como um conjunto de movimentos. Nesse sentido, a imaginação é a primeira origem interna de todos os movimentos voluntários. Na busca por definir o conceito de imaginação, o filósofo afirma que, uma vez que os corpos estão em movimento, continuarão nessa direção exceto se um corpo em oposição o fizer parar, muito embora, ele afirme que essa força não fará com que esse movimento cesse num primeiro instante, mas sim com o passar do tempo e de

forma gradativa. Para exemplificar, o filósofo faz referência à água, pois, quando cessa o vento, as ondas continuam a mover-se por um longo tempo, fazendo com que o movimento permaneça. Transpondo esse exemplo para a natureza humana, Hobbes assegura que o mesmo acontece nas partes internas do homem, quando esse vê ou sonha, pois, mesmo após a desaparecimento do objeto ou quando os olhos se fecham, conserva-se a imagem da coisa.

Imaginação nada mais é, portanto, que uma sensação em declínio, e encontra-se nos homens, tal como em muitos outros seres vivos, quer estejam adormecidos, quer estejam despertos. [...] A imaginação diz respeito apenas àquelas coisas que foram percebidas pelos sentidos, de uma só vez, ou por partes em várias vezes. (LEVIATÃ, 2003, p. 18).

Para Hobbes, é preciso entender as paixões humanas como uma reação às ações provocadas pelos movimentos dos objetos externos que afetam nosso corpo. Por outro lado, essas reações não se limitam ao movimento de apenas um objeto, mas à reação a vários outros que estão ligados à experiência acumulada na imaginação. As paixões humanas não são apenas reações diversas às ações dos movimentos externos, pois a experiência acumulada na imaginação em muito contribui para a formação do homem e das suas paixões, tais como o desejo, benevolência, cobiça, amor, ódio, entre outras. Deste modo, pode-se afirmar que imaginação é a origem interna dos movimentos. Dessa forma, pensar a imaginação como a origem dos movimentos é entender que a imaginação é o resultado de percepções passadas que permanecem de forma residual.

Afirmar que a imaginação é o efeito de uma sensação e origem dos movimentos, significa dizer que ela é preenchida por conteúdos da experiência, que quando presentes atuarão como dados, ou seja, a imaginação recebe todos os dados contidos na experiência, feito isso, processa-os em um cálculo de apetite e aversão, deliberando assim o melhor modo de se produzir uma ação efetiva. Assim, mesmo que a imaginação seja o resultado de experiências recebidas por meio dos sentidos, ela pode ser considerada a origem interna dos movimentos voluntários.

A imaginação tomada em relação às paixões possui a mesma função e o mesmo papel do *conatus*, conceito esse já analisado anteriormente. Porém, ambos os conceitos diferem entre si; pois, à imaginação trata-se da experiência na mente de movimentos que são causados por objetos externos. Já o *conatus* é o início dos movimentos voluntários. Nesse sentido, ele atua como mediador entre a recepção do movimento dos

corpos exteriores sobre o nosso corpo e a ação, desenvolvendo-se em duas direções, como desejo ou aversão.

Para Hobbes, esse conceito é apresentado justamente para explicar o início dos movimentos internos do homem, sendo ele causa de todas as determinações do corpo bem como do próprio movimento, sendo indispensável para entendermos as paixões humanas e suas características e consequências.

Na introdução ao *Leviatã*, quando Hobbes compara o funcionamento do corpo humano a uma máquina afirmando que o funcionamento dos órgãos do corpo possui uma função mecânica, o filósofo parece dizer que a função do *conatus* é justamente imprimir movimento ao corpo inteiro. Ao comparar o funcionamento de um órgão humano a um artifício mecânico, o filósofo quer nos dizer que o elemento do corpo é uma espécie de movimento positivo, que recebe a ação dos objetos externos, transformando-os em ação. Nesse caso, o *conatus* teria a função de um agente transformador que atua sobre esses dois elementos (LEVIATÃ, 2003, p. 15).

Assim como um artifício mecânico que recebe uma força externa e transforma em ação, o coração também passa por esse processo no interior do corpo, pois, é ele que recebe o movimento dos corpos externos, invertendo sua direção e reenviando esses movimentos aos demais membros do corpo, tais como, os braços, pernas, mãos, entre outros. Nesse sentido, é correto afirmar que o *conatus* é o princípio dos movimentos voluntários, possuindo uma dupla função: primeiro, recebe o movimento externo; segundo, como princípio interno, esforça-se para imprimir movimentos ao corpo todo. Nos *Elementos da Lei* Hobbes reforça que,

[...] Esse movimento, que consiste de prazer ou de dor, é também uma solicitação ou provocação seja para aproximar da coisa que agrada, seja para afastar da coisa que lhe desagrade. E esta solicitação é o esforço ou impulso interior do movimento animal, que é chamado apetite quando o objeto agrada; de aversão, quando desagrade e se trata de um desprazer presente (ELEMENTOS DA LEI, 2010, p. 28).

Porém, para que um corpo se mova é necessário a ação de outro corpo. Assim, o *conatus* só pode ser entendido como princípio interno do movimento, principalmente, se considerarmos ele é um transformador do movimento que ele mesmo recebe dos objetos externos. Ao receber o movimento externo, o *conatus* atua como um corpo receptor,

porém, ao transformá-lo mudando sua direção, ele passa a atuar com um princípio ativo. Feito isso, pode-se afirmar que ele é o princípio interno dos movimentos.

Para Hobbes, o apetite e aversão⁹, que são as paixões que dão origem a todas as outras, também podem ser chamadas de princípio interno dos movimentos, pois possuem a mesma causa externa que as sensações de prazer e desprazer. A explicação de Hobbes é que quando uma dessas paixões vai ao encontro daquilo que lhe causou, chama-se desejo, ao passo que quando vai na direção contrária chama-se aversão.

Da mesma maneira que a sensação é considerada um movimento do cérebro, o apetite e a aversão, que são movimentos do coração, são solicitações tanto para aproximar-se do objeto que agrada, tanto para afastar-se daquele que desagrade. O filósofo considera essas solicitações como um esforço, ou mesmo um princípio interno de um movimento, um *conatus*. A partir desses primeiros esforços, temos os movimentos dos nervos, em seguida, os movimentos dos músculos, os quais provocam movimentos nos membros das demais partes do corpo, como no andar, no falar, entre outros (LEVIATÃ, 2003, p. 47).

Nesse sentido, todos os movimentos do homem, todas as suas ações convergem para a busca daquilo que é mais fundamental, ou seja, a manutenção da sua vida. Mesmo que o movimento hobbesiano se desenvolva em duas direções, desejo e aversão, esses buscam sempre afastar-se daquilo que é mal e aproximar-se daquilo que é bom.

Para Hobbes, esses movimentos que se manifestam como desejo e aversão, podem perfeitamente ser comparados ao amor e ao ódio, de maneira que o desejo se transforma em amor quando o objeto desejado é alcançado, ao passo que a aversão se transforma em ódio quando o objeto que repudiamos é colocado em nossa frente. No *Leviatã*, temos uma clara relação de aproximação entre desejo e amor, tanto que o filósofo chega a afirmar que esses são as mesmas coisas, a diferença é que o desejo implica na ausência do objeto desejado, ao passo que o amor consiste na presença do mesmo (LEVIATÃ, 2003, p. 47-48).

De acordo com Hobbes, os movimentos e os desejos e aversões, são pensados a partir do contexto onde estão inseridos, o que para o filósofo significa dizer que não

⁹ Apetite e aversão ainda recebem os seguintes nomes, desejo, amor, alegria, ódio, e tristeza; já as demais paixões, Hobbes vai chamar de cólera imaginação, cobiça, ambição, pusilanimidade, liberalidade, mesquinhez, luxúria, ciúme e ânsia de vingança. (LEVIATÃ, 2003, p. 50).

existem diferentes paixões, ou seja, elas são sempre as mesmas em todos os homens. (LEVIATÃ, 2003, p. 13).

O que de fato está em constante modificação são os objetos das paixões, tais como as coisas desejadas, temidas e esperadas. Mesmo que as paixões humanas venham a ser as mesmas em cada homem, os objetos externos que são responsáveis por suscitá-las não serão os mesmos e estarão sempre se modificando. Nesse sentido, por ser impossível exercer um controle sobre os objetos que afetam os sentidos humanos, é igualmente difícil exercer um controle sobre as paixões, já que essas dependem e são influenciados pelos objetos externos. Isso faz com que em estado de natureza, os homens não consigam exercer um acordo moral entre eles, o que leva facilmente ao conflito.

Considerando que desejo e aversão são os elementos nos quais o *conatus* se manifesta; Hobbes deriva desses dois as demais paixões humanas, que consistem no ódio e prazer, desprazer e esperança, medo e alegria, entre outros. O filósofo formula essas paixões de modo que cada uma delas representa também o seu contrário, no caso, por exemplo, o amor e ódio (LEVIATÃ, 2003, p. 48).

Além dessas paixões que consistem no prazer e desprazer em relação aos objetos que se apresentam a nós. Hobbes apresenta as paixões do espírito, que se dão em função de uma expectativa provocada pela previsão do fim, ou mesmo das consequências das coisas, essas paixões humanas consistem no medo e esperança.

Não devemos pensar os conceitos de medo e esperança separados do conceito de desejo, pois, no contexto da natureza humana esse ocupa um lugar fundamental, uma vez que Hobbes considera-o como fundamento de toda a ação humana. Nesse mesmo contexto, devemos considerar novamente o conceito de *conatus* entendido como esforço que vai na direção daquilo que o provoca, mas que ao mesmo tempo pode fazer o caminho inverso afastando-se daquilo que causa aversão.

O *conatus*, enquanto movimento interno do homem, busca aproximar-se daquilo que é fundamental para a sua segurança e distanciar-se daquilo que o ameaça. No contexto do estado de natureza, ele pode ser entendido como a busca pela conservação da vida e o afastamento daquilo que representa a perda da mesma, ou seja, a morte.

Para Hobbes, quem determina o que é bom ou mal, baseado no desejo e aversão é o próprio homem, pois de acordo com ele, aquilo que o homem denomina como bom é sempre um objeto de desejo, enquanto o mau é um objeto de ódio.

[...] seja qual for o objeto do apetite ou desejo de qualquer homem, esse objeto é aquele a que cada um chama bom; ao objeto do seu ódio ou aversão chama mau; a ao do seu desprezo chama vil ou insignificante. Pois a palavra “bom”, “mau e “desprezível” são sempre usadas em relação à pessoa que as usa (LEVIATÃ, 2003 p. 48).

E é desse homem que deseja e ao mesmo tempo sente aversão que vão surgir as paixões do medo e da esperança, que irão determinar todas as ações humanas no estado de natureza, pois, se por um lado eles vivem em situação de medo em função dos conflitos e ameaças, por outro eles possuem a esperança de uma vida segura.

Considerando que as paixões humanas são o grande alicerce do Estado político hobbesiano, o medo e a esperança possuem um papel decisivo, pois estes servirão de pilares para o projeto político de Hobbes. Dessa forma, cabe-nos perguntar se o contrato feito entre os homens para sair do estado de natureza para o Estado civil tem como impulso o medo que eles têm uns dos outros ou a esperança de sair dessa condição e buscar a preservação da vida?

No *Leviatã*, o filósofo justifica essa questão afirmando que é a partir dessas duas paixões que os homens tendem para a paz.

As paixões que fazem os homens tender para a paz são o medo da morte, o desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida confortável e a esperança de as conseguir por meio do trabalho. E a razão sugere adequadas normas de paz, em torno das quais os homens podem chegar a um acordo. Essas normas são aquelas a que em outras situações se chamam leis da natureza [...] (LEVIATÃ, 2003, p. 111).

Vemos, portanto, que a grande motivação que leva os homens a deixarem o estado de natureza e buscarem o Estado civil são as paixões do medo e da esperança. Nessas paixões reside a força que impulsiona os homens a deixarem essa condição de conflito que leva à morte e a buscarem uma vida segura. Além do mais, elas caracterizam-se como a principal característica dos homens em estado de natureza.

Como sabemos, o desejo de alcançar uma vida boa trata-se da primeira manifestação do movimento humano. Porém, essa manifestação é mais especificada quando Hobbes afirma que esse movimento se apresenta como uma esperança de conseguir a paz.

Hobbes define o desejo como o esforço que vai na direção daquilo que o causa (LEVIATÃ, 2003, p. 47). Nesse conceito estão resumidas todas as demais paixões que vão nessa mesma direção. Assim como as demais paixões, a esperança também é um desejo; por isso, nossa tarefa é justamente investigar o motivo pelo qual Hobbes escolhe a esperança como uma paixão que é derivada do desejo e o medo como uma paixão derivada da aversão que levam os homens a busca da paz.

O desejo de alcançar aquilo que é benéfico para o homem é a mais pura manifestação do princípio da perpetuação do movimento. Esse princípio deriva da explicação da teoria do movimento no homem.

Para Hobbes, o desejo e a esperança possuem a mesma função, pois se o desejo vai na direção de algo, a esperança é a expectativa de alcançar algo. Embora ambas ainda não possuam o objeto no presente, possuem por outro lado a expectativa de possuí-lo no futuro, ou seja, a esperança e o desejo unem-se na expectativa de alcançar determinado bem. Medo e esperança são também desejo e aversão e, por isso, são movimentos presentes no indivíduo, causados pela ação dos objetos externos. O que diferencia essas paixões das demais é que ambas podem ser definidas como expectativas de bem e mal.

A esperança é a expectativa de um bem futuro, assim como o medo é a expectativa de um mal. Mas, quando há causas que nos fazem esperar o bem, e outras o mal, agindo alternadamente em nossas mentes, se as causas que nos fazem esperar o bem forem maiores que as que nos fazem esperar o mal, a paixão como um todo será esperança; caso contrário, o todo será medo (ELEMENTOS DA LEI, 2010, p. 38).

Tanto uma como a outra, calculam as causas passadas tendo em vista uma expectativa futura. No estado de natureza o medo que paira sobre os indivíduos os leva a projetar uma determinada ação visando distanciar-se do objeto que causa temor. A esperança por sua vez, faz com que os homens visualizem uma ação futura que vai na direção daquilo que lhe trará a paz.

O medo no estado natural provém do fato dos homens conhecerem-se a si mesmo e, principalmente, por saberem que a lei natural lhes dá o direito de fazerem uso de todos os meios para preservarem as suas vidas; nesse sentido eles sabem que os demais homens possuem o mesmo direito. Essa igualdade entre eles gera temor constante, uma vez que é eminente a possibilidade de perderem seus bens e até mesmo a própria vida (LEVIATÃ, 2003, p. 112).

A situação vivida pelos homens no estado de natureza produz algumas das causas principais da guerra, a saber, o medo e a desconfiança. A desconfiança leva os homens a atacarem-se visando conquistar provisoriamente a segurança. Essa paixão os leva a antecipar-se aos demais no uso da violência e levados por seu instinto de autopreservação os indivíduos se antecipam aos demais e atacam primeiro (LEVIATÃ, 2003, p. 108).

Dessa relação marcada pela instabilidade própria do estado de natureza não se pode esperar outra coisa a não ser, desconfiança, insegurança e medo. Essa condição de desconfiança e instabilidade impede a construção de qualquer vínculo estável que não possa ser quebrado. Como também a possibilidade dos homens serem sempre prejudicados pela ação de seus semelhantes.

Com isso torna-se manifesto que, durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de mantê-los todos em temor respeitoso, eles se encontram naquela condição que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens (LEVIATÃ, 2003, p. 108).

Considerando que a preservação da vida é o maior dos bens, logo, tudo aquilo que possa ameaçá-la é o maior dos males. Para Hobbes, é natural que o homem se afaste de tudo aquilo que represente um mal. A paixão que faz com que ele se afaste é a aversão; no *Leviatã* o filósofo define a aversão como uma paixão ligada a “crença (opinião) de dano proveniente do objeto” em outras palavras, define-o como medo. Dessa forma, a insegurança característica do estado de natureza causa no homem essa paixão fundamental, a saber, o medo (LEVIATÃ, 2003 p. 51).

Diante do contexto do estado de natureza, bem como da situação vivida pelos homens nesse estado, que se caracteriza pela instabilidade e desconfiança entre eles, o que conseqüentemente leva ao medo mútuo, Hobbes precisará oferecer uma solução para essa situação de conflito.

Seu objetivo é mostrar a necessidade dos homens deixarem o estado de natureza que é caracterizado pelo conflito e através do contrato e transferência dos direitos naturais, instituir o Estado civil como um mecanismo capaz de assegurar a preservação

da vida¹⁰. Transpondo esse objetivo de Hobbes para as paixões humanas, bem como para a sua concepção mecanicista, poderíamos dizer que a intenção do mesmo é eliminar o conflito oriundo das paixões humanas através da construção de um artifício mecânico que visa reorganizar essas paixões causadoras do medo e da guerra. Com a instituição do Estado essas paixões serão reguladas para que trabalhem em função da paz e não da guerra.

Para Hobbes, é em função do medo da morte violenta que os homens percebem a necessidade de frear aqueles apetites que estão levando-os para a alta destruição, começando assim um movimento inverso, ou seja, de afastamento de tudo aquilo que ameaça suas vidas. É a partir desse movimento de afastamento e aproximação que eles buscam sair do estado de conflito para o Estado civil. E nessa passagem de um estado para o outro as paixões do medo e da esperança são determinantes, uma vez que são as grandes motivadoras para a criação do Estado.

Se a condição conflituosa do estado de natureza leva ao medo, por outro lado, para Hobbes, essa paixão pode exercer uma função fundamental, pois através dela os homens podem calcular a situação presente e projetar formas de sair dessa condição. No *Leviatã*, o filósofo afirma que as paixões, nesse caso, o medo e a esperança, aliadas à razão podem servir como instrumentos para que os homens deixem o estado natural. Percebemos então, que é justamente no estado natural em meio ao conflito e o medo que os homens encontram a solução para a guerra (LEVIATÃ, 2003, p. 111).

Por ser impossível eliminar tais paixões é preciso saber ordená-las para que essas não venham a ser causa de guerra, mas contribuam para a paz. Para isso é necessário a construção de um mecanismo artificial, ou seja, é preciso que os homens estabeleçam o contrato a fim de buscar a preservação. É somente através desse artifício externo que se poderá redirecionar a desconfiança e o medo para que esses trabalhem em função da paz e não da guerra.

Percebe-se então que o medo é um elemento fundamental para se construir a harmonia e a instabilidade, fatores esses necessários para uma vida segura, ou seja, é através dele que se constroem os parâmetros fundamentais para o estabelecimento da paz. O medo prepara o terreno para o desenvolvimento da confiança, entre outras

¹⁰ Mas por segurança não entendemos aqui uma simples preservação, como também todos os outros confortos da vida, que cada homem, por esforço lícito, sem perigo ou inconveniente para a república, adquiere para si próprio (cf. LEVIATÃ, 2003, p. 283).

palavras para a esperança e juntas essas paixões, controladas pelo Estado edificam as bases de uma vida segura.

O fato de Hobbes afirmar que o medo é a paixão capaz de levar os homens à busca da paz se dá em função de que essa paixão descreve de forma mais adequada a situação conflituosa do estado natural. Se por um lado, essa instabilidade vivida por eles leva ao medo e a possibilidade da morte, por outro, o cálculo das causas e consequências dessa paixão os leva a buscarem formas de eliminar tal situação. Percebe-se então, que a natureza humana através da paixão do medo contribui fundamentalmente para a busca da paz. Pois esse atua como uma força que vai na direção da mesma.

De acordo com Hobbes,

[...] É, pois nesta miserável condição que o homem realmente se encontra, por obra da simples natureza, embora com uma possibilidade de escapar a ela, que em parte reside nas paixões e em parte na sua razão (LEVIATÃ, 2003 p. 111).

Esse cálculo racional que os homens fazem a partir do medo vivido por eles no estado de natureza leva-os a considerarem a expectativa de um futuro no qual eles possam viver com segurança, garantindo a preservação da vida. Essa expectativa de um bem futuro chama-se esperança. Essa paixão é definida por Hobbes, como o apetite, ligado à crença de conseguir algum bem, o contrário disso ele define como desespero (LEVIATÃ, 2003, p. 50).

A esperança possui um papel fundamental no processo da passagem do estado de natureza para o Estado civil, pois a mesma trata-se de uma expectativa de conseguir aquelas coisas necessária para uma vida longe do conflito, uma vez que atua como uma força que impulsiona os homens a buscarem esse fim.

Hobbes considera essa paixão como a expectativa de um bem futuro, por outro lado a mesma não pode ser garantida no estado de natureza, pois os objetos dessa paixão, ou seja, as coisas desejadas pelos indivíduos são diversos e variam de homem para homem, de modo que não há garantia de que a esperança seja assegurada, tão pouco duradoura.

A esperança na teoria política hobbesiana aparece como um elemento fundamental para que os homens decidam sair do estado de conflito, isso acontece

porque o desejo que os homens têm de preservação é maior do que o desejo de guerra. Prova disso está no fato dos homens fazerem o contrato, como um meio para sair dessa condição (LEVIATÃ, 2003, p. 147).

Uma vez definido os conceitos de medo e esperança, suas implicações e como eles auxiliam os homens na passagem do estado de natureza para o Estado civil, passemos agora analisar o modo como Hobbes trabalha essas paixões no contexto do Estado soberano.

Nesse sentido o principal objetivo do Estado é reorganizar as paixões humanas, pois essa é a única maneira de fazer com que os homens saiam dessa condição de conflito. Por outro lado para que isso ocorra, é necessário que os homens restrinjam parte dos seus direitos em favor do soberano. Sem essa restrição os homens não poderiam viver no Estado civil.

A causa final, finalidade e desígnio dos homens (que amam naturalmente a liberdade e o domínio sobre outros), ao introduzir aquela restrição sobre si mesmo sob a qual os vemos viver em repúblicas, é a preocupação com a sua própria conservação e com uma vida mais satisfeita. Quer dizer, o desejo de sair daquela mísera condição de guerra, que é a consequência necessária (conforme se mostrou) das paixões naturais dos homens, quando não há um poder visível capaz de os manter em respeito e os forçar, por medo do castigo, ao cumprimento dos seus pactos e à observância das leis de natureza [...] (LEVIATÃ, 2003, p. 143).

O Estado surge então como aquele que vai garantir a paz entre os homens, porém, considerando a natureza humana percebe-se que essa só será assegurada com a sujeição dos indivíduos ao poder do Estado. Essa sujeição é necessária, pois é a única maneira de mantê-los obedientes às leis civis, sem temor às leis os homens facilmente retornariam ao estado de guerra (LEVIATÃ, 2003, p. 283).

Ao nos referirmos ao temor, não devemos entender o Estado como um mecanismo aterrorizante, pois, de acordo com Ribeiro, o Estado civil não aterroriza, esse terror existe apenas no estado natural, uma vez que os indivíduos vivem sob a ameaça constante de serem atacados. O Estado apenas mantém os indivíduos temerosos quanto aos castigos pelo não cumprimento das leis. De modo que aqueles que são obedientes não terão problemas com o soberano.

O medo é das principais experiências que temos de nossa condição. Revela o homem, no estado natural, que este é insustentável: por natureza cada indivíduo quer expandir-se; mas fazendo-o, entra em guerra com os outros. A morte violenta, resultado da própria natureza humana, limita-a brutalmente; vivemos a temê-la; até haver Estado, o medo é a paixão que melhor a define (RIBEIRO, 2004, p. 245).

O Estado passa a ser o único artifício capaz de oferecer a instabilidade necessária para a construção da paz, podendo, legitimamente, usar de todos os recursos para assegurar a vida de seus membros. Fazendo uso do seu poder o soberano utilizará do medo como o principal mecanismo necessário para a construção da paz, bem como para o controle das demais paixões humanas. Nesse sentido, uma vez que as paixões do medo e da esperança forem trabalhadas em função da obediência ao soberano, darão aos homens certeza de que a vida será assegurada.

Em estado natural, o medo calcula a partir da situação presente e passada e conclui que tal situação deve ser superada. Da mesma forma a esperança calcula em direção a um futuro baseado no convívio pacífico entre os homens e longe do conflito. Já o Estado através do seu poder garante que as mesmas estejam sempre juntas atuando em função do bem coletivo. Tanto que essas paixões não podem ser pensadas uma sem a outra.

Como já vimos, a função do Estado é fazer com que o medo e a esperança sejam reorganizados e através da obediência ao soberano e com isso possam trabalhar em função da paz. Por outro lado, mesmo com a instituição do Estado, o medo não é eliminado, da mesma forma que no estado de natureza a esperança não deixa de existir. Isso acontece porque as paixões não mudam, o que muda é o contexto onde elas estão inseridas. A grande mudança que ocorre com a presença do Estado é em relação ao contexto externo das paixões, de modo que no estado natural elas eram causas de guerra, enquanto no Estado civil elas são causas da paz.

O Estado tem como principal objetivo, sufocar, reprimir e reordenar as paixões humanas, para que o convívio entre os homens possa ser estabelecido mediante a paz e segurança. Sem esse poder cada um confiará apenas em sua força e capacidade de modo que seria impossível estabelecer qualquer garantia necessária para o bom convívio entre os homens (LEVIATÃ, 2003, p. 144).

Para Hobbes, mesmo o soberano utilizando-se de todos os seus artifícios para frear as paixões humanas, as mesmas continuarão gerando tensão dentro do Estado civil.

Pois o Estado não é capaz de modificá-las, pois esse é apenas um mecanismo criado para evitar a guerra e assegurar a vida. O que ele faz é modificar os objetos dessas paixões, muito embora isso não represente acabar com o conflito, uma vez que a tendência humana é buscar sempre aquilo que é benéfico a si próprio. Nesse sentido o Estado político hobbesiano não atua como um transformador do comportamento humano, pois essas características permanecem mesmo com a intervenção do Estado. Com isso, o filósofo quer dizer que as paixões não são retiradas, mas permanecem no contexto do Estado civil determinando as ações humanas.

Todo esse processo que descrevemos se inicia nos pequenos inícios dos movimentos no interior do corpo humano, manifestando-se, na fala, na luta e nas demais ações humanas (LEVIATÃ, 2003, p. 47); passando pelo estado natural e determinado a passagem do homem para o Estado civil, poderá ser descrito através da teoria mecânica de Hobbes. Nesse sentido, os objetos que satisfazem essas paixões manifestam-se através dos movimentos dos objetos externos provocados nos órgãos dos sentidos, a partir disso o homem sofre a ação dos movimentos desses objetos e só então reage para obtê-los ou para distanciar-se dos mesmos. Isso ocorre porque Hobbes considera as paixões humanas como uma reação às ações provocadas pelos movimentos dos objetos externos que afetam nosso corpo.

A própria maneira como Hobbes traça o caminho que vai do objeto externo à sensação, desta para o movimento vital e deste para os apetites, bem como para as demais paixões humanas, deixa claro que para o filósofo as paixões enquanto movimentos podem ser compreendida a partir das leis mecânicas da natureza. Com isso, todo comportamento humano pode ser compreendido a partir do modelo, no qual Hobbes utiliza para compreender o comportamento dos corpos naturais, a saber, a teoria do movimento.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O problema central do nosso trabalho, que serviu como fio condutor de toda a nossa pesquisa, foi procurar mostrar que sem o rompimento com a tradição aristotélica, Hobbes não conseguiria instituir nem consolidar a sua filosofia política. Em suas principais obras tais como, *Elementos da lei natural e política*, *De Corpore Politico*, *Do Cidadão*, *De Cive* e *Leviatã* o filósofo busca contrapor-se a determinadas teorias de Aristóteles que na sua época eram vistas como incontestáveis.

Procuramos mostrar ao longo da nossa pesquisa que a principal crítica que Hobbes direciona a Aristóteles versa sobre a teoria do *Zoon Politikon*, ou seja, a ideia de que o homem é um ser que nasce naturalmente apto para a vida em sociedade. Aristóteles elabora essa teoria logo nos primeiros capítulos de sua obra *A Política*, defendendo que o fundamento da existência do homem e também o objetivo da mesma só pode ser pensado na *pólis*, uma vez que essa é o lugar onde os indivíduos podem ser considerados como seres políticos e somente nela podem realizar-se plenamente. Afirma ainda que a cidade é natural porque existe no homem uma tendência para que o mesmo viva em comunidade.

Uma vez que o projeto político hobbessino consiste em instituir o Estado através de um contrato, essa sua teoria choca-se diretamente com as concepções de Aristóteles. De maneira que se faz necessário um rompimento definitivo com as teorias aristotélicas para que sua filosofia política possa ser consolidada.

A contraposição de Hobbes se dá precisamente no início da sua obra *De Cive*, onde o filósofo ataca diretamente a base da filosofia de Aristóteles, ou seja, a teoria da naturalidade política do homem. Em consequência disso, também rompe com a concepção teleológica tradicional, uma vez que afirma que tendência do homem é a busca daquelas coisas que são favoráveis para a sua subsistência. Assim, seu impulso natural não é para a vida em comunidade, mas para a conservação de si e para a obtenção daquilo que ele considera um bem para si próprio.

Procuramos mostrar que ao instituir o seu projeto político, Hobbes precisou enfrentar toda uma tradição formada dentro da doutrina aristotélica. Em sua época, Aristóteles era considerado como a grande autoridade na filosofia política. Nesse sentido ensina-lo tratava-se de uma obrigação, enquanto que discordar dele era considerado inadmissível e condenável. Em nome do estabelecimento da sua filosofia

política, Hobbes estava disposto a enfrentar duras críticas dos homens da igreja em especial ao bispo John Bramhall, seu principal opositor. A partir do momento em que suas obras passam a ser conhecidas, as mesmas são consideradas como profundamente antiortodoxa e Hobbes como um escritor arrogante, tocanho e dogmático. As críticas se dão por porque Hobbes atribui o começo de toda sociedade humana ao medo mútuo. Para os formados dentro doutrina de Aristóteles a política deriva da sociabilidade natural dos homens. Nesse sentido Hobbes estaria desconsiderando toda uma sabedoria do passado, o que fez com que suas obras fossem consideradas odiosas e ateístas.

Contrapor-se a toda uma tradição e negar a teoria mais fundamental da filosofia política de Aristóteles a de que homem é um animal sociável, foi condição fundamental para que Hobbes conseguisse demonstrar que o poder civil tem origem no contrato social e não em uma aptidão natural para a vida em comunidade.

Após ter rompido com a teoria aristotélica do *Zoon Politikon* como requisito necessário para a instituição do seu Estado soberano, Hobbes fez o mesmo em relação à noção tradicional de reta razão elaborada por Aristóteles e defendida por toda a tradição.

Vimos que Aristóteles estabelece entre a razão e os desejos uma relação de comando e subordinação. Nesse sentido, considera-se que a atividade da alma seja dupla, pois, se por um lado o desejo determina as ações do homem, por outro, é a razão que ensina e explica o que deve ser feito e o que deve ser evitado. Em consequência disso, a razão comanda e o apetite obedece. Essa hierarquia entre razão e desejo é a condição necessária para que se atinjam a constância e a moderação em todas as ações humanas.

A razão também determina a união entre os homens em comunidade política e, através dela, os mesmos têm acesso a leis que auxiliarão o bom convívio entre eles na cidade. Para que esse bom convívio seja possível faz-se necessário uma consulta constante à razão. A fim de que o homem evite agir influenciado pelas paixões, quando for realizar determinadas ações. Aristóteles tem consciência de que a força que determina nossas ações reside em nossos desejos; por outro lado, por possuímos uma faculdade racional essa nos auxilia a discernimos aquilo que deve ser procurado e evitado. De maneira que a razão sempre terá uma supremacia em relação aos nossos desejos, ou seja, a razão manda e os apetites obedecem.

Contrapondo-se a Aristóteles, Hobbes não concebe a razão como um elemento capaz de unificar os homens numa comunidade política; por mais que os indivíduos

sejam racionais, em estado de natureza, os mesmos estão apartados uns dos outros, isso acontece porque a razão não lhes dá uma medida comum a partir da qual eles possam julgar as coisas e a sua conduta. Com isso, Hobbes afirma que a natureza não associa mas desassocia os homens, ela não lhes fornece um padrão normativo natural e, com isso, a união em torno de uma medida comum só ocorre artificialmente.

A negação da existência da reta razão vai mostrar que não há uma medida comum do certo e do errado ou do bem e do mal, que seja naturalmente dada pela razão e que por isso, essas noções só podem ser fixadas através de um mecanismo artificial.

Ao mesmo tempo que afirma não existir uma reta razão que forneça uma medida natural às ações, Hobbes é um teórico das leis da natureza, as quais, segundo ele, são ditados da razão sobre o que deve ser feito e evitado para a preservação da vida. No *De Cive*, ele chega a afirmar que a lei da natureza é um ditado da reta razão a indicar as ações que podem ser ou não praticadas para a autopreservação.

Hobbes diz ainda que as leis da natureza são leis morais imutáveis e eternas e que a ciência dessas leis é a verdadeira e única filosofia moral. Para ele, a razão pode apontar aos homens o que eles devem fazer para atingir o bem primário, que consiste na preservação de si. Mas essa razão não é infalível, nem sequer é eficaz para determinar os desejos e as ações humanas. Ao mesmo tempo em que a razão pode dar, igualmente a todos os homens, o conhecimento dos meios que os conduzem a autodefesa, a razão não determina a vontade, o desejo e a ação. Dado que a razão não tem eficácia por si mesma e que no embate com os desejos é sempre frágil, a instituição do Estado é necessária a fim de garantir a obrigatoriedade das leis da natureza frente aos indivíduos.

Há uma clara inversão na escala de valores em Hobbes, onde os apetites determinam as ações e a razão trabalha fornecendo meios para que os homens alcancem aquilo que desejam. Se para Aristóteles as paixões desviam o homem da boa conduta, em Hobbes elas são o motor da ação. Ao propor um novo significado para a razão, retirando dessa qualquer predominância sobre as demais faculdades, Hobbes modifica o sentido aristotélico de moral.

Após termos mostrado como Hobbes altera as noções de homem político e de reta razão, mostramos em igual medida como o filósofo se opõe a teoria do movimento de Aristóteles. Percebemos ao longo do texto que a principal tarefa de Hobbes no que se refere a crítica a esse conceito foi romper com a concepção teleológica da natureza defendida por Aristóteles; para que assim pudesse introduzir a sua concepção mecânica

da natureza.

Vimos que em sua *Física* Aristóteles define o movimento natural como teleológico, ou seja, o movimento possui um *télos*, pois existe uma causa natural que o atrai e o direciona a um fim. O filósofo acredita que o movimento seja aquela finalidade que se encontra em potência, de maneira que o mesmo trata-se fundamentalmente dessa passagem do ser que está em potência para o ser em ato, ou seja, da transformação de um para o outro.

Aplicando essa teoria de Aristóteles para o processo da formação da cidade, poderíamos dizer que aquele processo natural que se inicia na união do macho com a fêmea, passando pela família, pelo vilarejo e terminando na cidade, trata-se do movimento do homem buscando naturalmente a atualização da sua essência que reside na cidade. Uma vez que será nela que acontecerá a plena realização da sua natureza, dito de outra forma, a atualização daquilo que o homem é enquanto potencialidade.

Por se tratar de um processo natural, Aristóteles acredita que não se faz necessário a intervenção de uma causa externa para o término do movimento, pois o mesmo ocorre de forma natural uma vez que a atualização da sua essência. O que ele quer nos dizer é que quando a causa final é cumprida através da realização do fim, o movimento cessa de maneira natural.

Hobbes nega definitivamente a noção teleológica de Aristóteles. Para ele, o movimento é tão somente mudança de lugar, de maneira que os homens não se movem na direção de um *télos*, atualizando as suas potencialidades, mas sim, movem-se em direção daquilo que para eles é mais importante, a saber, a segurança da sua vida.

Através da teoria mecânica, Hobbes afirma que o movimento de um corpo não se dá de forma natural como defendido pela tradição, mas tão somente pela ação de outro corpo que uma vez iniciado não termina a não ser pela ação de outro corpo. Nesse sentido, a característica do movimento hobbesiano é a persistência à continuação que cessa somente com a morte. Feita essa contraposição, Hobbes adere e institui uma nova cosmologia que é mecânica e que substitui o modelo teleológico de Aristóteles até então aceito e defendido.

Após aderir a essa nova cosmologia, Hobbes buscou transportar a teoria do movimento para as teorias da moral e da política. Por meio da teoria mecânica, nosso filósofo mostrou que não apenas os corpos em geral, mas também os homens se movem inercialmente. Nesse sentido, sua tarefa foi ir mais longe e mostrar que não somente os

movimentos físicos dos homens, mas também suas emoções, suas paixões e todo seu poder cognitivo se movem sem fim e sem repouso.

De todas as paixões humanas consideradas ao longo da nossa pesquisa vamos retomar apenas duas delas, a saber, o apetite e a aversão, pois de acordo com Hobbes são essas que dão origem a todas as outras. Basicamente o filósofo as define da seguinte maneira: quando uma paixão vai ao encontro daquilo que lhe causou, chama-se apetite, ao passo que, quando vai à direção contrária, chama-se aversão.

Para Hobbes é a partir dessas paixões que vão surgir o medo e a esperança, que segundo ele vão determinar todas as ações humanas no estado de natureza, além de servirem como os grandes pilares do Estado civil, pois, se por um lado eles vivem em situação de medo em função dos conflitos e ameaças, por outro eles possuem a esperança de uma vida segura. Nesse sentido, todos os movimentos do homem vão convergir para a busca daquilo que é mais fundamental, ou seja, a manutenção da sua vida.

Hobbes considera a situação de conflito e medo vivido e pelos homens em Estado natural e busca oferecer uma solução para a situação de guerra entre todos. O filósofo busca dar um fim aos conflitos causados pelas paixões humanas através da construção do Estado civil, o qual terá como objetivo reorganizar essas paixões para que elas trabalhem em função da paz e não da guerra.

Percebemos claramente como Hobbes utiliza-se da sua teoria mecânica para transportar a teoria do movimento para as teorias da moral e da política. Esse percurso que Hobbes percorreu deu-se início no primeiro movimentos interno do homem ao qual ele denomina esforço ou *conatus*. A partir daí passando pelos movimentos do pensamento, sensação, imaginação, bem como as demais paixões, até chegar às paixões que serviriam de grande motivação para os homens deixarem o estado de natureza e buscarem o Estado civil, ou seja, as paixões do medo e da esperança. Para o filósofo nessas paixões reside o impulso fundamental que leva os homens a deixarem essa condição de conflito que leva à morte e a buscarem uma vida segura.

Considerando o objetivo inicial de nossa pesquisa que era mostrar que a oposição de Hobbes em relação a algumas teorias fundamentais de Aristóteles, tais como, a naturalidade política do homem, a filosofia moral e a teoria do movimento, ele tinha como objetivo a instituição do Estado civil; acreditamos ter percorrido o caminho necessário para mostrar que a construção da filosofia política hobbesiana implica de fato

na substituição da antiga cosmologia aristotélica, de maneira que o projeto de Hobbes de estabelecer novos parâmetros para a filosofia política deve ser compreendido necessariamente a partir da crítica que o mesmo dirige à toda a tradição política de Aristóteles, bem como ao antigo modo de conceber o homem e a natureza em geral.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES, A *Política*. Tradução. Roberto Leal Ferreira. Martins Fontes, São Paulo, 2006

_____, *Física*. Tradução. Lucas Angioni: UNICAMP. São Paulo, 2002.

_____, *Ética a Nicômaco*. Tradução. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. Victor Civita. São Paulo, 1979.

_____, *Metafísica*. Tradução. Vincenzo Cocco. Abril Cultural. São Paulo, 1984.

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

_____, *De Cive*. Tradução. Ingeborg Soler. Vozes. Rio de Janeiro, 1993.

_____, *Os Elementos da lei natural e politica*. Martins Fontes, São Paulo, 2010.

_____, *Leviatã ou a Matéria, Forma e Poder de um Estado*. Martins Fontes. São Paulo, 2003.

_____, *De Corpore – Parte I: Cálculo ou Lógica*. Campinas, SP: Editora da Unicamp SP.

CHAUÍ, Marilena. *Introdução a Filosofia: Dos Pré-Socráticos a Aristóteles*. Companhia das Letras. São Paulo. 2011

FRATESCHI, Y. A. “*A física da política – Hobbes contra Aristóteles*”. Editora da UNICAMP, São Paulo, 2008.

_____, *Virtude e felicidade em Aristóteles e Hobbes*. Journal of Ancient Philosophy Vol. II 2008. Issue 2.

_____. *Filosofia da Natureza e Filosofia Moral em Hobbes*. Centro de Logica, Epistemologia e História da Ciência (CLE). Unicamp. 2005

HIRATA, Celi, *Necessidade e contingência na controvérsia entre Hobbes e Bramhall*. São Paulo, 2012.

JANINE, Ribeiro, Renato. *Ao leitor sem medo - Hobbes escrevendo contra o seu tempo*. Editora Humanitas. Belo Horizonte 1999.

HECK, N, José. *Thomas Hobbes: Passado e Futuro*. Goiânia: Editora UFG, 2003.
_____. *Materialismo e Modernidade*. Editora da UFG. 1994

WOLFF, Francis. *Aristóteles e a Política*. Tradução. Thereza Chistina Stummer e Lygia Araújo Watanabe. Discurso Editorial.

WEFFORT. C. Francisco. *Os clássicos da política*. Editora ática. 1999. SP

LIMONGE, M.I.M.P. *O homem excêntrico – Paixões e virtudes em Thmas Hoobes*. Tese de doutorado. São Paulo: USP, 1999.

_____. *Hobbes e o Conatus: Da física à teoria das paixões*. Revista Discurso USP. 2000. 417-439.

PLATÃO. *A República*. Tradução: Leonel Vallandro. Editora Tecnoprint S.A.