

Representação e autoridade política em Hobbes: justificação e sentido do poder soberano

*Delmo Mattos**

Resumo: O objetivo desse artigo consiste em analisar as noções de representação e autoridade presente no argumento contratualista de Hobbes. Essas noções são fundamentais para o entendimento do modo como o poder soberano age em relação aos membros que o constitui. Assim, desmitifica-se a interpretação no qual evidencia o Estado político proposto pelo filósofo em questão contrário aos direitos individuais.

Palavras-chaves: artificialismo; autoridade; poder; representação; soberania

Abstract: The aim of this paper is to examine the notions of representation and authority in Hobbes's argument. These notions are important to the understanding of how the sovereign acts in relation to its members. Thus, demystifies itself to the interpretation which highlights the political state proposed by the philosopher is contrary to individual rights.

Keywords: artificiality; authority; power; representation; sovereignty

1 Introdução

O tema da representação política é, desde sempre, uma das questões proeminentes das pesquisas relativas aos teóricos políticos da modernidade da contemporaneidade, como ilustra a série infinda de artigos, congressos e publicações de referência internacional que, testemunham a fecundidade e a riqueza argumentativa proporcionada por essa questão, assim como a sua atualidade nas discussões políticas contemporâneas¹.

* Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Gama Filho (UGF). *E-mail:* delmomattos@hotmail.com [Artigo recebido em 09.02.2011, aprovado em 09.06.2011]

¹ Pode-se citar como exemplo da relevância do tema da representação política nos círculos acadêmicos é a publicação do livro de Hanna Pitkin, publicado em 1967 nos Estados Unidos, sob o título *O conceito de representação*. Esta publicação teve enorme impacto nos meios acadêmicos, não só pela inovação conceitual, mas também pelo momento político em que os movimentos de direitos civis dos negros questionavam seriamente as instituições representativas naquele país. Além de ser um dos mais influentes e mais citados trabalhos na literatura sobre o tema, o livro oferece ampla discussão do conceito de representação política e mostra seu caráter contraditório. Adotando a abordagem da filosofia da linguagem de Wittgenstein, Pitkin sustenta que, para se compreender o conceito de representação política, devem ser considerados os diferentes modos como o termo é usado.

O que constitui a representação política? Como é tratado tal conceito pela modernidade e contemporaneidade política? Não restam dúvidas que, a sua forma mais abstrata ou geral, a ideia de representação não é mais que uma relação entre dois sujeitos na qual um, o representante, torna-se a imagem de outro, o constituinte. Em outros termos, o conceito de representação é, necessariamente, uma abstração e possui uma natureza mais ampla do que meramente se imagina.

Etimologicamente, o termo advindo da raiz latina *re-presentare* origina-se do princípio de “tornar presente o que está ausente”. Nestes termos, sempre que haver uma situação que implique “delegação intencional” ou não, teremos algum tipo de representação, cujo espectro de amplitude varia desde formas mais diretas, explícitas e precisas, como uma procuração, até aquelas sutis e tênues, como as representações eminentemente simbólicas. Não obstante, por representação política, também, costuma-se entender um uma tipologia especial de representação que, em sua acepção contemporânea, possui uma estreita relação com a eleição dos representantes, que se materializaria em parlamentos com membros escolhidos mediante sufrágio periódicos.

Partindo da constatação de que o povo não governa diretamente, coloca-se a questão de como selecionar os representantes adequados e de como controlá-los de modo que respondam satisfatoriamente aos interesses dos representados. Desse modo, não apenas as formas assumidas pelas instituições representativas, mas também questões relativas à participação e aos mecanismos de prestação de contas e sanção se configuram como temas recorrentes na teoria democrática, tendo ganhado importância relevante no cenário político contemporâneo.

Certamente, quem se dispõe a se aprofundar no debate acadêmico constituído por uma gama de intérpretes e suas respectivas análises de cunho geral ou específico acerca das questões que envolvem a representação política depara-se decisivamente com o modelo de representação política proposto por Hobbes. Em princípio, a argumentação do filósofo insere-se em um amplo processo de transformação o qual passa a sociedade, principalmente, europeia no século XVII. Tais transformações são reconhecidamente as do estado moderno originado a partir da dispersão de poder e da relativa anomia do feudalismo medieval.

Neste contexto, todo aparato teórico de Hobbes está alicerçado na ruptura radical entre aquele homem submetido a uma autoridade transcendente, estigmatizado pela preponderância da fé, com aquele submetido a sua própria autonomia, caracterizado pelo primado da razão. Em linhas gerais, o homem criado por uma divindade cede lugar a um homem criador, cujo suporte ontológico não está mais ancorado na noção ou concepção de *physis*, mas sim na utilização da razão. Especificamente, o problema político ao qual Hobbes se deparava era o da ausência total de segurança sobre quem legitimamente representaria o Estado, com a incumbência de estabelecer as condições mínimas da paz e, ao mesmo tempo, assegurar e garantir as condições liberdade possível.

Neste momento histórico ao qual atravessava a Inglaterra da época do filósofo alcançava-se a proeminência de uma discussão fortemente relacionada ao problema da representação e legitimidade do Estado. Neste período, os integrantes da câmara dos comuns começaram a expressar apreensões consideráveis acerca do modo como a coroa inglesa utilizava-se de suas prerrogativas. Tais reivindicações chegaram ao clímax no Parlamento de 1628, quando a “petição de direitos” fora apresentada a Carlos I.

Segundo Skinner, “a intenção subjacente à petição era de fazer valer certas liberdades justas e legais dos súditos livres desse reino face das violações do passo, e de preservá-lo de inovações futuras” (2010, p. 10). Em outros termos, a preocupação era se realmente a causa eficiente do poder do Estado residiria fundamentalmente no povo, na medida em que o seu poder era resultado da soma dos poderes transferidos ou renunciados de cada homem. Com base neste pressuposto, alguns teóricos sustentavam que o poder dos príncipes é derivativo, ou seja, secundário. Logo, os representantes eleitos pelo povo, neste caso, o parlamento, possuíam “o direito absoluto de assumir as funções do Estado diante de uma possível ameaça à liberdade e à segurança do povo” (Cf. Skinner, 1999).

No curso deste debate, a argumentação dos defensores do parlamentarismo fora contestada por aqueles que sustentavam que a figura do rei era o único capaz de exercer legalmente as funções relativas ao Estado, à medida que a sua legitimidade baseava-se preliminarmente em sua

autoridade divina². Em meio a este clima conflituoso nasce o argumento proposto por Hobbes de que, o legítimo portador da soberania do Estado não residiria na pessoa natural do monarca, nem em uma “associação livre de pessoas naturais”, mas na pessoa artificial do Estado sem qualquer vínculo com elementos exteriores a própria natureza humana (Skinner, 1999. p. 17).

Esta constatação forneceu argumento suficiente para Hobbes fundar um deslocamento teórico a respeito da representatividade política inigualável diante dos teóricos políticos contemporâneos a ele aqueles que o precederam. Na verdade, a noção de pessoa artificial, tal como é expressa por Hobbes, permite oferecer uma nova solução para a querela que envolvia a unidade de um tipo particular de coletividade, o corpo político, distinta daquela que se encontra nos teóricos clássicos. Isso significa que a expressão pessoa artificial, contrariamente ao que fixara a tradição, não designa uma coletividade apenas, mas uma “instância representante”, na medida em que age em lugar de outro (Limongi, 2002, p. 267). Desse modo, Hobbes confere ao representante um sentido original ao fazê-lo ser portador de ações e, sobretudo, um elemento artificial engendrado pela união de vontades.

Diante de tal constatação, procederemos a destacar o modo como o filósofo articula esse processo diante da lógica de sua argumentação contratualista. Sendo assim, em um primeiro momento, fornece-se os argumentos principais apresentados por Hobbes pelo qual justifica-se a necessidade da gênese e a instituição artificial do *Commonwealth*. Por sua vez, baseado nesse pressuposto, evidencia-se as indicações fundamentais da

² Segundo Skinner, “Quando a guerra civil irrompeu na Inglaterra em 1642, a iniciativa ideológica foi primeiramente tomada pelos adversários do regime de Carlos I. entre os defensores da oposição do parlamento à coroa, Henry Parker era talvez o mais influente entre aqueles que argumentavam que, ao menos em períodos de emergência nacional, “a suprema magistratura, tanto em questões de Estado como em questões de Direito”, deve permanecer com as duas Casas do Parlamento como representantes do povo essencialmente o soberano. “Toda a arte da Soberania”, declara Parker em suas *Observations [Observações]* de 1642, depende do reconhecimento de “que o poder é apenas secundário e derivativo dos Príncipes”. “A fonte e causa eficiente do povo”, de modo que os representantes eleitos pelo povo têm o direito de “julgar da necessidade pública sem o Rei, e lançar mão de qualquer coisa” quando a liberdade e a segurança do povo está em jogo” (1999, p. 15-16. Grifo do autor).

forma, poder e finalidade sobre a qual o seu modelo teórico de Estado se constitui. Em um segundo momento, analisa-se a artificialidade do *Commonwealth* através do exame dos conceitos de autorização e representação política expressos na concepção hobbesiana de pessoa artificial proveniente do que se denomina de contrato social. Baseado nessa concepção será possível evidenciar e discutir os argumentos defensórios da estreita relação de dependência entre o *Commonwealth* hobbesiano e os homens que o confeccionam e impreterivelmente o compõem. Dependência esta que justifica o sentido e a finalidade das ações praticadas pelo poder soberano.

2 O artificialismo do *Commonwealth*: a geração do “homem artificial” e a justificação racional do poder soberano

Em termos gerais, o caráter artificial conferido por Hobbes ao seu modelo de Estado pressupõe a lógica argumentativa da proposta de justificação racional do poder soberano. Esta empresa baseia, nomeadamente, pela submissão consentida da vontade de cada homem à vontade soberana do Estado através do dispositivo contratual onde os poderes de cada homem são transferidos a um terceiro não contratante, ou seja, o soberano. É, portanto, mediante esta transferência de poderes que Hobbes estabelece as bases metodológicas e argumentativas para o caráter artificial do Estado proposto por ele.

No *Leviathan*, no *De Cive* e no *The Elements of Law*, Hobbes distingue duas espécies de Estado (*Commonwealth*), o primeiro diz respeito ao Estado político (*Political Commonwealth*) ou Estado por instituição e o segundo refere-se ao Estado por aquisição. O Estado por aquisição (*Commonwealth by acquisition*) distingue-se do Estado por instituição ou político pela forma como o poder soberano pode ser adquirido. Neste sentido é possível afirmar que, enquanto o Estado por aquisição é instituído exclusivamente por força natural, isto é, aquele em que o poder soberano é adquirido por imposição, o Estado por instituição, por sua vez, é aquele em que cada homem concorda voluntariamente entre si a se submeter a um homem ou uma assembléia com a finalidade de serem protegidos por este contra todos os outros homens (Cf. Hobbes, 1968, Cap. XVII, p. 228).

Por uma questão de objetivo, não se tratará do Estado por aquisição tal como é expresso por Hobbes, mas sim do Estado por instituição ou

político, de maneira que este fornece objetivamente a posição do filósofo acerca da artificialidade dos *Commonwealth*. Em vistas disso, o primeiro aspecto que podemos constatar do caráter artificial do *Commonwealth* parte essencialmente da leitura da introdução ao *Leviathan*, em que deparamos com a comparação estabelecida por Hobbes entre a geração e instituição do *Commonwealth* e a construção de um homem artificial, nos mesmos princípios que a natureza criou o homem natural (*homo naturae*).

De acordo com Hobbes:

Do mesmo modo que 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 vendo que a vida não é mais do que um movimento dos membros, cujo início ocorre em alguma parte principal interna, porque não poderíamos dizer que todos os *autômatos* (máquinas que se movem a si mesmas por meio de molas, tal como um relógio) possuam uma vida artificial? Pois 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? (Hobbes, 1968, Introduction, p. 81. Grifo do autor)³.

Após afirmar que a arte humana é capaz de imitar o produto mais racional da natureza, ou seja, o homem, Hobbes procede, também, na introdução ao *Leviathan* com uma detalhada comparação entre o homem natural e o homem artificial (*Commonwealth*), estabelecendo diferenças marcantes entre as partes que compõem o mecanismo natural do homem com as que compõem o mecanismo do homem artificial. Esta comparação, por sua vez, fornece os elementos teóricos suficientes para a conclusão no qual compara a concepção do *Commonwealth* com aquele *Fiat* pronunciado por Deus, no momento da criação do “homem natural”:

E no qual a *soberania* é uma *alma* artificial, pois dá vida e movimento ao corpo inteiro; os *magistrados* e outros *funcionários* judiciais ou executivos são as juntas artificiais; a *recompensa* e o *castigo* (pelos quais ligados ao trono da soberania, todas as juntas e membros são levados a cumprir o seu dever) são os *nervos*, que fazem o mesmo no corpo natural; a *riqueza* e *prosperidade* de todos os membros individuais são a força; [...] os *conselheiros*, através dos quais todas as coisas que necessita saber lhe são sugeridas, são a *memória*; a *justiça* e as *leis*, uma *razão* e uma *vontade*

³ Na tradução empreendida por Macpherson (1968), nota-se que ao invés de “homem artificial” lê-se “animal artificial” (*artificial animal*).

artificiais; a *concordia* é a *saúde*; a *sedição* é *doença*; e a *guerra civil* é a *morte*. Por último, os *pactos* e *convenções* mediante os quais as partes deste Corpo Político foram criadas, reunidas e unificadas assemelham-se àquele *Fiat*, ao *Façamos o Homem* proferido por Deus na Criação (Idem., *Ibidem*. Grifo do autor).

Na verdade, o que o filósofo nos induz a acreditar é que o homem natural como imitador da natureza, isto é, daquele mecanismo natural instaurado por Deus é concebido como um arquiteto capaz não somente de imitar a obra divina, mas também de recriar e “aperfeiçoar a natureza com a intenção de corrigi-la através de um produto do seu próprio engenho e destreza” (Cf. Bobbio, 1991)⁴. Dessa forma, o caráter artificial do *Commonwealth* deve ser compreendido como um resultado ou um produto da arte (humana) cuja existência é absolutamente dependente da obra humana em oposição ao que é entendido como algo natural, isto é, o que toma forma independente da intervenção humana (Angoulvent, 1996, p. 68)⁵.

Por conta disso, devemos considerar que a analogia artificialista empreendida por Hobbes não se constitui em uma mera referência alegórica ou metafórica, mas principalmente, como um recurso demonstrativo para determinar argumentativamente o *Commonwealth*, ou melhor, o corpo político, como uma construção artificial em oposição aquilo que é

⁴ Segundo Bobbio, “umas das características do pensamento renascentista, pela qual é profundamente marcada a filosofia de Bacon – primeiro mestre de Hobbes –, é a transformação da relação entre natureza e arte em comparação com a concepção dos antigos: a arte não mais aparece como imitação da natureza, mas como igual à natureza, o que é índice de uma nova e mais alta avaliação das coisas feitas pelo homem, em geral, da industriiosidade humana. Concebida a natureza como uma grande máquina, penetrar em seu segredo quer dizer atingir a compreensão das leis que regulam seu mecanismo. Mas, uma vez descoberto esse segredo, o homem é capaz não apenas de imitar a natureza, mas também de recriá-la, de aperfeiçoá-la, de acrescentar-lhe potência, construindo outras máquinas” (1991, p. 31).

⁵ De acordo com Angoulvent, “O artificialismo caracteriza-se como a arte de imitar, sendo apenas a expressão de um complexo demiurgo, que impõe a realidade da superioridade de Deus, que cria, sobre o homem, que imita. É significativo constatar que o artificialismo é uma produção por criação. A técnica destrona a gênese. [...] Ele também pode aparecer como o supra-sumo da arte de imitar (chamada de artificialismo) pela imitação da melhor obra racional da natureza: o homem. O fruto da imitação que tem o homem natural como modelo é o homem artificial Leviatã, por ser de natureza e de força maiores do que o homem natural” (1996, p. 68).

concebido naturalmente⁶. Certamente esta investida se dá na forma de uma caracterização da natureza humana em oposição à concepção clássica ou aristotélica, segundo a qual o homem é, devido à sua natureza, um animal político (*zoon politikon*) determinado por um instinto gregário que o conduz espontaneamente a conviver com seus semelhantes⁷.

Esta consideração torna possível entendermos o motivo pela qual Hobbes justifica a necessidade de que este produto da arte humana possua uma estrutura e poder infinitamente superior ao próprio homem natural, de modo que não possa haver “nada na terra que se lhe possa comparar”. Esta é, portanto, a configuração fundamental do que Hobbes denomina de *Leviathan* (*Commonwealth*), o Deus mortal (Cf. Hobbes, 1968). Em virtude dessa configuração, a imagem descrita por Hobbes do *Leviathan* remete-nos diretamente a algo que possui um poder incomensurável e, em certo sentido ameaçador, tal como o “monstro bíblico” do livro de Jó⁸.

Ao recorrermos aos versículos 40 e 41 do livro de Jó, na Bíblia Sagrada, é possível constatar que em todas as passagens nas quais esta figura é citada na Bíblia, seja em qualquer uma das suas formas, esta possui o poder de ameaçar “a todos os que o cercam”, observa, Batista (1995, p. 91)⁹.

⁶ É, portanto, neste sentido que o caráter artificial do *Commonwealth* deve ser concebido como um resultado ou um produto da arte humana que, na tentativa de imitar a sua própria criação por Deus (natureza) engendra na visão de Bobbio, “o mais complicado, talvez mesmo o mais delicado, certamente o mais útil dos engenhos, o que lhe permite sobreviver na natureza nem sempre amiga” (*op. cit.*, p. 33).

⁷ Na *Política*, Aristóteles afirma ser a *pólis* (a cidade-estado grega) resultante de uma série de associações naturais, ou seja, como resultado de um processo natural de desenvolvimento, “tão natural como a união de homem e da mulher – com fim de preservar a espécie” (Aristóteles, 1997, I, Cap. 2, 1253b, p. 17). Uma associação humana qualquer é, segundo este, um todo composto por pelo menos mais de um indivíduo, que tem como fim um determinado bem. Como afirma Boutroux (1998, p.121), “em Aristóteles, segundo a ordem do tempo, a primeira destas associações corresponderia à família (*oikia*), que é, portanto, a união natural do homem e da mulher em vista de satisfazer a “necessidades cotidianas

⁸ Na verdade o *Leviathan* hobbesiano não tem nada de aterrorizador. Ver Ribeiro (1984).

⁹ Segundo Batista, “E essa imagem foi escolhida pelo autor justamente pela analogia entre o poder desse monstro mitológico e aquele que deve deter o Estado. Leviatá é também o próprio soberano se for ele concentrado em uma só pessoa, no caso de uma monarquia, ou a própria soberania, no caso de uma aristocracia ou de uma democracia, onde respectivamente poucos ou todos deteriam o poder” (1995, p. 91).

De fato, no diálogo travado entre Deus e Jó nos referidos versículos da Bíblia, são reveladas as principais características do que este denomina de o “maior dos monstros marinhos”, isto é, o “Leviatã”, tal como Hobbes, em princípio, conceberá a configuração ou a imagem representativa do *Commonwealth*¹⁰. Vejamos a passagem da Bíblia aludida,

Em volta de seus dentes está o terror. Da sua boca saem tochas. Dos seus narizes procede à fumaça como de uma panela que ferve, e de juncos que ardem. O seu hálito faz ascender carvões. O seu coração é firme como uma pedra. Quando ele se levanta, os valentes são atemorizados. Se alguém o atacar com a espada, essa não poderá penetrar, nem tampouco a lança, nem dardo, nem o arpão. Ele considera o ferro como palha, e o bronze como pau podre. Os bastões são reputados como juncos, e ele se ri do brandir da laça (1993, Livro de Jó, Vs. 41 e 42, v. 15-24).

No Capítulo XXVIII do *Leviathan*, Hobbes declara:

Expus até aqui a natureza do homem (cujo orgulho e outras paixões o obrigaram a submeter-se ao governo), juntamente com o grande poder governante, ao qual comparei (o poder do governante) com o Leviatã, tirando essa comparação dos dois últimos versículos do capítulo 41 de Jó, onde Deus, após ter estabelecido o grande poder do Leviatã, lhe chamou Rei dos Soberbos. Não há nada na Terra, disse ele, que se lhe possa comparar. Ele é feito de maneira a nunca ter medo. Ele vê todas as coisas abaixo dele, e é o Rei de todos os filhos da Soberba (Hobbes, 1968, Cap. XXVIII, p. 362).

Diante desta passagem, ainda que, a comparação entre o monstro bíblico descrito por Jó e o *Leviathan* hobbesiano possa evidenciar características comuns, o intérprete alemão Carl Schmitt adverte que esta imagem, possivelmente, não é representada em sua totalidade na introdução da obra *Leviathan*. (Schmitt, 1996, p. 19). De fato, na introdução a esta obra, Hobbes menciona que o Estado ou *Civitas* (em latim) é um “homem artificial” “de maior estatura e força do que o natural”, algo semelhante a

¹⁰ Ainda para Batista, a figura do Leviatã é uma imagem extraída “do livro de Jó, Antigo Testamento, onde aparece como um animal da figura mitologia fenícia” (Idem., Ibidem., p. 90). Em nota ao Prefácio ao *Behemoth*, Ribeiro afirma que “enquanto o Leviatã é um dragão ou serpente, o Behemoth é na Bíblia um hipopótamo. (Ver Jó, cap. 40, v. 15-24). É importante notar que o texto bíblico não fornece elementos suficientes para valorar positivamente um dos monstros (no caso, o Leviatã hobbesiano, que é o poder de Estado, pacificador) e negativamente o outro (o Behemoth de Hobbes, que é a guerra civil)” (Ribeiro, Prefácio ao Behemoth, 2001, p. 10, nota 2).

uma máquina artificial, sem mencionar, no entanto, qualquer analogia entre este e a figura representativa do “monstro marinho” descrito por Jó, na Bíblia (Hobbes, 1968, Introduction, p. 81)¹¹.

Não obstante, com base no capítulo XXVIII do *Leviathan*, constata-se que não é exatamente o *Commonwealth* que Hobbes compara com a representação do maior dos monstros marinhos descrito por Jó, mas sim a figura da pessoa do soberano, o portador do poder absoluto, seja ele um homem ou uma assembléia de homens. Com efeito, ainda que, de um modo geral, a representação com que Hobbes caracteriza o “Leviatã” de remeter-nos diretamente a pressupor que a figura da pessoa do soberano seja relacionada como portador de uma autoridade incomensurável¹².

Devemos entender que tal configuração é extremante racional e quando muito necessária à própria finalidade para a qual fora instituída, uma vez que o exercício da sua autoridade é o que garantirá o cumprimento do acordo firmado entre os homens, como também, é o fator primordial de que permite compreender a artificialidade que resulta a “unidade da multidão”.¹³

¹¹ Na Introdução ao *Leviathan*, Hobbes explica: “For by art is created that great LEVIATHAN called a COMMONWEALTH, or STATE (in Latin, CIVITAS), which is but an artificial man, though of greater stature and strength than the natural, for whose protection and defence it was intended [...] (1968, Introduction, p. 81. Grifo do autor).

¹² Além disso, a imagem original gravada na capa de cobre da primeira edição inglesa do *Leviathan*, o *Commonwealth* não é representado como o “monstro bíblico” de Jó, mas sob a forma de uma majestade ou de um “grande homem” (*magnus homus*). A explicação desta incoerência, de acordo com Schmitt, resume-se na constatação de que Hobbes, ora utiliza “*magnus homus*”, ora “*magnus Leviathan*” o que torna o “monstro” descrito por Jó e o “homem artificial” possuindo a mesma forma, isto é, uma majestade (ou monarca) ou um “grande homem” “*magnus ille Leviathan*” (Idem., Ibidem.). Contudo, para Schmitt, ainda é possível entrever na introdução ao *Leviathan* três representações possíveis do “homem artificial”: “um grande homem, um grande animal e uma grande máquina forjado pela arte ou pelo engenho humano”. Por outro lado, adverte Schmitt que, ao lado da representação do *Leviathan* “como grande homem, do grande animal e da grande máquina”, surge uma quarta representação, a saber, a do “Deus mortal”, na qual a idéia do que é o Estado hobbesiano, atinge-se uma “totalidade mítica” composta por “Deus, homem, animal e máquina” (Schmitt, Idem., Ibidem.)¹².

¹³ No *De Cive*, Hobbes define a “união” da seguinte forma: “Essa submissão das vontades de todos à de um homem ou conselho se produz quando cada um deles se obriga, por contrato, ante cada um dos demais, a não resistir à vontade do indivíduo (ou conselho) a quem se submeteu; isto é, a não lhe recusar o uso de sua riqueza e força contra quaisquer

Em outros termos, o poder que emana da figura do soberano constitui-se, sobretudo, de um poder unificador exercido pela “força da espada” ou um poder visível, o que possibilita edificar em cada homem medo ou o temor (*awe*) de desprestigiar o acordo firmado e a observância das leis da natureza. Isto porque, explica Hobbes, não é a unidade de um pequeno número de homens que é capaz de oferecer segurança suficiente para proteger ou conservar suas vidas, pois se fosse lícito supor que tal multidão na ausência de um poder comum fosse capaz de garantir a observância do acordo firmado, como também da lei da natureza, seria do mesmo modo evidente não haver necessidade alguma de confeccionar ou instituir o *Commonwealth*, “a fim de obter o estabelecimento da paz” (Hobbes, 1968, Cap. XVII, p. 227-228).

Hobbes explica essa questão da seguinte forma:

Porque as leis de natureza (como a justiça, a equidade, a modéstia, a piedade, ou mesmo em resumo, fazer aos outros que queremos que nos façam) por si mesmas, na ausência do temor de algum poder capaz de levá-las a ser respeitadas, são contrárias a nossas paixões naturais, as quais nos fazem tender para a parcialidade, o orgulho, a vingança e coisas semelhantes. E os pactos sem espada não passam de palavras, sem força para dar a menor segurança a ninguém. Portanto, apesar das leis de natureza (que cada um respeita quando tem vontade de respeitá-las quando pode fazê-lo com segurança), se não for instituído um poder suficientemente grande para nossa segurança, cada um confiará, e poderá legitimamente confiar apenas em sua própria capacidade, como proteção contra todos os outros (1968, Cap. XVII, p. 223-224).

Desse modo, o vínculo estabelecido entre a potência do Estado e o medo da punição que dele provém, possibilita entender que nenhuma união ou acordo firmado entre cada homem e cada um dos demais seria possível se não fosse a intervenção de um poder coercitivo suficientemente capaz de conter por meio da lei ou do medo da espada aquelas propriedades inerentes da natureza humana, sobretudo, a influência das paixões naturais na conduta destes (Limongi, 2002, p. 8).¹⁴

outros (pois supõe que ainda conserve um direito a defender-se contra a violência); e isso se chama união. E entendemos que a vontade do conselho é a vontade da maior parte dos membros do conselho” (2002a, p. 96).

¹⁴ Na visão de Bobbio, “na mesma direção da concepção-agostiniana-luterana do Estado, também Hobbes concebeu o Estado como remédio para a natureza corrompida do homem; mas, na versão laica que ele deu a essa concepção, o estado de corrupção do qual se deveria

De acordo com Hobbes,

Imediatamente sua parte, e uns confiam-nos outros, na condição de simples natureza (que é uma condição de guerra de todos os homens contra todos os homens), a menor suspeita razoável torna nulo esse pacto. Mas se houver um poder comum situado acima dos contratantes, com direito e força suficiente para impor seu cumprimento, ele não é nulo. Pois aquele que cumpre primeiro não possui nenhuma garantia de que outro também cumprirá depois, porque os vínculos das palavras são demasiado fracos para refrear a ambição, a avareza, a cólera e outras paixões dos homens, se não houver o medo de algum poder coercitivo (1968, Cap. XIV, p. 196).

No entanto, o medo exposto na passagem em questão não deve ser apreendido como aquele que cada homem possui da morte violenta imposta pelos demais no contexto do estado de natureza, pois esse tipo de medo observa Hobbes, “não surge na natureza do homem antes da sociedade civil [...] ou pelo menos não em um grau suficiente para conduzir os homens a cumprirem as suas promessas” (1968, Cap. XIV, p. 200)¹⁵. Portanto, esse “medo específico” que Hobbes menciona é decorrente de um poder também diferenciado, ou seja, do poder que emana da pessoa do soberano composto pela soma dos poderes transferidos de cada homem. Isto explica o motivo pelo qual o filósofo se refere a este tipo de poder como o maior de todos os poderes humanos “composto pelos poderes de vários homens, unidos por consentimento numa só pessoa, natural ou civil que detém o uso

sair não era o estado do pecado (no qual Hobbes não acreditava), mas o estado das paixões naturais, que era tarefa da filosofia descrever e classificar tal como se descrevem e classificam as partes do corpo. O Estado, portanto, não é como *remedium peccati*, mas como disciplina das paixões” (*op. cit.*, p. 58) (Grifo do autor).

¹⁵ Cf. “Não é suficiente, para alcançar essa segurança, que cada um dos que agora erigem uma cidade convencie com os demais, oralmente ou por escrito, não roubar, não matar e observar outras leis semelhantes, pois a depravação da natureza humana é manifesta a todos, e pela experiência se sabe muito bem, bem demais até, em que pequena medida os homens se atêm a seus deveres com base na só consciência de suas promessas, isto é, naquilo que resta se for removida a punição. Devemos, portanto, providenciar nossa segurança, não mediante pactos, mas através de castigos; e teremos tomado providências suficientes quando houver castigos tão grandes, previstos para cada injúria que se evidencie que sofrerá maiores males quem a cometer do que quem se abster de praticá-la. Pois todos, por necessidade natural, escolhem o que a eles pareça constituir o mal menor” (Hobbes, 2002a, p. 103-104).

de todos os seus poderes na dependência de uma só vontade” (Idem., *Ibidem.*, Cap. XVIII, p. 237).

Sobre isto, Hobbes é enfático:

A única maneira de instituir um poder comum, capaz de defendê-los das invasões dos estrangeiros (*Forraigners*) e das injúrias uns dos outros, lhes garantido assim uma segurança suficiente para que, mediante seu próprio labor graças aos frutos da terra, possam alimentar-se e viverem satisfeitos, é conferir toda a força e poder a um homem, ou uma assembléia de homens, a uma só vontade (Hobbes, Cap. XVII, p. 227-228).

Entende-se, com isso que, o poder do Estado é soberano à medida que se posiciona acima de qualquer outro poder que possa haver entre os homens, e somente nesta condição, este atinge de forma absoluta o propósito fundamental com vistas ao qual é instituído¹⁶. Sendo assim, é possível concluir que, no sentido expresso por Hobbes, somente um poder comum, ou de uma “autoridade irresistível”, o qual todos os homens estejam vinculados e ao qual devam prestar “obediência incondicional”, pode promover em benefício destes mesmos as condições de segurança e o estabelecimento da paz – “*Salus Populi*” (“a segurança do povo”) - é o seu objetivo fundamental, afirma Hobbes no *Leviathan* (1968, Introduction, p. 81. Grifo autor)¹⁷.

¹⁶ Em princípio, a noção de soberania em Hobbes pode ser definida através daquela imagem representada na introdução da obra *Leviathan* que nos remete a algo que possui um poder colossal de modo que não se possa haver “nada na terra que se lhe possa comparar”, essa é a configuração essencial daquilo que Hobbes denomina de (*Commonwealth*), o “Deus mortal”. Diante disso, é possível determinar, em termos gerais, que a concepção de soberania está diretamente relacionada à idéia de algo que possui ou detém um “grande poder” ou um “poder supremo” e, ainda, um “poder soberano”. Segundo Bobbio, “Na escalada dos poderes de qualquer sociedade organizada, verifica-se que todo o poder inferior é subordinado a um poder superior, o qual, por sua vez, se subordina a outro poder superior. No ápice, deve haver um poder que não tem sobre si nenhum outro – esse poder supremo – *summa potestas*, é o poder soberano” (1978, p. 95).

¹⁷ Contudo, o sentido ao qual Hobbes refere-se aqui por segurança, deve ser entendido, de uma forma geral, não apenas a preservação da vida em qualquer condição que seja, mas a segurança com vistas à felicidade na medida em que esta deva pressupor uma vida “minimamente digna” (Cf. Hampton, 1986). Sobre isto, em outras palavras, observa Hobbes, “mas por segurança não entendemos aqui uma simples preservação, mas também, uma indústria legítima (*lawfull industry*), sem perigo ou inconveniente do Estado, adquire para si próprio” (1968, Cap. XXX, p. 376).

Em outras palavras, levando em conta que, segundo Hobbes, os homens não agem contra a sua vontade, a “força coercitiva” que emana do poder soberano possui única e exclusivamente a finalidade de influir na deliberação de cada homem com o intuito de apresentá-lo às razões suficientes do quanto é vantajoso cumprir as suas determinações e a agir de modo a obedecer de forma incondicional, sobretudo, às suas leis. Desse modo, por mais que seja paradoxal a forma sob a qual o Estado hobbesiano se constitua, ou seja, imbuído de um poder absoluto e de uma “força coercitiva” tamanha é de se supor que, em larga medida, sua confecção e instituição sejam absolutamente necessárias como condição suficiente da possibilidade de suprimir as controvérsias surgidas da aquisição de poder e mais poder (*power after power*), cujo resultado é o “estado de guerra”¹⁸.

Hobbes não julga que o poder do Estado é apenas uma forma de coibir as nossas paixões egoístas e nossa irremediável imoralidade, O Estado não tem apenas uma função negativa. Ele é também a condição sem a qual os homens não chegam a poder estabelecer entre si relações racionais (*op. cit.*, p. 11).

Diante dos argumentos explicitados de Hobbes sobre a artificialidade do *Commonwealth*, evidenciamos as indicações fundamentais acerca da forma, poder e finalidade sobre o qual o seu modelo teórico de Estado se constitui, assim como a justificação e a necessidade do poder absoluto. Em seguida, serão discutidos especificamente os níveis e as articulações presentes no argumento contratualista de Hobbes. Com isso, procura-se evidenciar o papel da vontade como pressuposto argumentativo da noção de representatividade política apresentada por Hobbes.

3 Níveis, articulações e estratégias do acordo: a unidade da vontade como pressuposto da representatividade das ações do soberano

Com ficou estabelecido anteriormente, a analogia artificialista exposta por Hobbes em relação ao *Commonwealth* nada mais é do que um pressuposto

¹⁸ De acordo com Limongi, “o poder não é, como pudemos observar, uma simples força coercitiva de nossas paixões desregradadas. Ele é, sem dúvida, um poder coercitivo, mas um poder fundado juridicamente e cujo emprego tem por finalidade nos retirar do plano das relações de puro poder e força, introduzindo-nos num campo de relações jurídicas e racionais. Ele visa, sem dúvida, regradar nossas paixões, mas não simplesmente de maneira a limitá-las e coibi-las pela força, como se ao Estado não coubesse nenhuma função moral, como se a coerção não tivesse nenhuma finalidade moral a cumprir” (2002, p. 57).

teórico para assinalar a “pessoa jurídica do Estado” como algo não natural que, por sua vez, imita em um nível superior a organização exemplar do homem natural. Todavia, a expressão mais esclarecedora da concepção do Estado concebido como artifício, isto é, um produto artificial da vontade humana provém, sobretudo, de um suposto acordo estabelecido por cada homem no contexto do estado de natureza, tal como Hobbes deixa subentendido nas suas principais obras de filosofia política¹⁹. Com efeito, a natureza deste suposto acordo designado de contrato ou pacto é expressa substancialmente através de uma “fórmula estruturante básica”.

Cito Hobbes:

Cedo e transfiro o meu direito (*jus*) de governar-me a mim mesmo a este homem, ou esta assembléa de homens, com a condição de transferires a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações. Feito isso, a multidão assim unidade numa só pessoa se chama Estado (*Commonwealth*), em latim *civitas* (Hobbes, 1968, Cap. XVII, p. 227. Grifo do autor).

Uma vez identificado a fórmula pelo qual o contrato é expresso torna-se necessário compreender exatamente o seu conteúdo percorrendo toda uma discussão de níveis e distinções que a constitui. Em uma leitura atenta constata-se que ela enfatiza dois aspectos fundamentais que qualifica o conteúdo e a forma do contrato firmado por cada homem tendo em vista a instituição de um poder comum artificialmente engendrado, a saber: (1) o primeiro diz respeito à “transferência de direitos” e o (2) segundo refere-se à “autorização” ou ao “consentimento” das ações de cada homem em particular a “um único homem ou uma assembléa de homens”.

Antes de tudo, é preciso ressaltar que tais aspectos quando articulados e contextualizados na proposta argumentativa do filósofo

¹⁹ Vale ressaltar que o caráter artificial do *Commonwealth* parte de um programa mais amplo da reflexão filosófica e política hobbesiana, observa Bobbio (Idem., p. 32), pois, “precisamente com base na consideração do Estado (*Commonwealth*) como *automa*”, Hobbes estabelece a divisão precisa entre o âmbito da filosofia civil e a filosofia natural. No *De Corpore*, esta divisão é apresentada da seguinte forma: “São duas as partes da filosofia; pois há dois tipos principais de corpos, muitos diferentes entre si, que se oferecem enquanto tais à investigação de sua geração e propriedades. Um deles, por ser obra da natureza, é chamado de *corpo natural*, o outro é denominado de República (*Commonwealth*), é produto das vontades e do acordo dos homens. E desses brotam as duas partes da filosofia, chamada natural e civil” (Hobbes, 1966, I, Cap. I, art. 9).

delineiam fundamentalmente o processo pelo qual a multidão constitui-se, de forma não natural, isto é, artificialmente, em um “corpo político”, ou o *Commonwealth* em sentido estrito (Cf. Hobbes, 1968, Cap. XIX, p. 131). Este primeiro estágio, constituinte do primeiro nível do acordo, é deduzido com base na percepção dos homens da inviabilidade e hostilidade presentes no estado de natureza e na sua conseqüência, o estado de guerra. Assim sendo, surge aos homens que se encontram neste estágio a necessidade crescente de “auxílio mútuo” como a primeira e mais elementar medida para ultrapassar o medo da morte ocasionada pela utilização irrestrita do direito natural ou da liberdade natural.

Não obstante, o ponto de partida da efetivação deste “auxílio mútuo” deve pressupor a vontade ou o consentimento de cada um dos homens, conforme fica explícito que a eficácia de uma união entre eles será tanto mais possível quanto maior for o número daqueles que dirigirem suas ações para um fim comum. Neste ponto torna-se relevante sublinhar que a vontade expressa por cada homem, ou seja, a vontade particular está relacionada ao processo de deliberação, pois como relata Hobbes é o último desejo anteriormente aderente à ação e, como tal, procede da esperança e do medo (Hobbes, 2002a, p. 103).

Dito isso é possível compreender que a forma pela qual Hobbes expressa o consentimento é a que diz respeito à possibilidade de que as “vontades de muitos” concorram para uma e mesma ação ou efeito, ou seja, que por vontade todas as ações humanas encontram-se dirigidas a um mesmo fim²⁰. Por sua vez, esta determinação engendra o que o filósofo denomina de consenso cuja conseqüência direta é formação da união. Nestes termos, uma vez que a “vontade de muitos” seja dirigida a um fim comum, diz Hobbes, “[...] isto é mais do que consentimento ou concórdia,

²⁰ Cf. “Quando a vontade de muitos concorrem para uma e a mesma ação e efeito, esse concurso é denominado consenso, pelo qual nós não devemos entender uma vontade de muitos homens, pois todo homem têm várias vontades, mas muitas vontades para a produção de um efeito. Mas quando as vontades de dois homens diferentes produzem certas ações que reciprocamente se anulam uma a outra, a isto se dá o nome de contenda. Estando as pessoas umas contra as outras, batalha. Ao passo que as ações que procedem constituem auxílio mútuo. Quando muitas vontades estão envolvidas ou inseridas na vontade de uma ou mais pessoas em consenso (o que, quando puder acontecer, será daqui por diante declarado), então esse envolvimento de muitas vontades numa só ou maior é chamada união” (Hobbes, 2002b, I, Cap. XII, p. 85).

é uma verdadeira unidade de todos eles, numa só e mesma pessoa, realizada por um pacto de cada homem como todos os homens” (Hobbes, *Leviathan*, Cap. XVII, p. 223).

Com base neste pressuposto, é perfeitamente possível vislumbrar que a possibilidade do contrato em Hobbes reside, sobretudo, no consentimento ou na vontade de cada homem se unir resultando como requisito final para a segurança daqueles que estabelecem tal união a necessidade de um poder comum ou absoluto, por meio do qual “cada homem possa conservar a paz entre si mesmos e unir suas forças quando necessário contra um inimigo comum” (Hobbes, 1968, Cap. XVII, p. 224)²¹.

Pois, segundo Hobbes,

O fim último [*isto é*] a causa final e designo dos homens (*que amam naturalmente a liberdade e o domínio sobre os outros*), ao introduzir aquela restrição sobre si mesmos sob a qual os vemos viver nos Estados, é o cuidado com a própria conservação e com uma vida mais satisfeita (O grifo é nosso) (Hobbes, 1968, Cap. XVII, p. 223).

Em linhas gerais, a tradição contratualista moderna considera os contratos são instrumentos ou dispositivos artificiais que se baseiam na transferência ou renúncia mútua de direitos, ou seja, da liberdade natural pertencente aos homens. Esta renúncia ou transferência desemboca numa limitação da liberdade que, por sua vez, é consequência direta da expressão da vontade de cada um para realizar interesses que demonstram acima de tudo a preservação da vida e a sua manutenção confortável e digna.

²¹Ao recusar o *pactum societatis* como incapaz de fundamentar uma “sociedade estável”, Hobbes afirma que é necessário estipular um acordo preliminar que visa a instauração das condições necessárias para remover as causas da insegurança que constituem o estado de natureza. Portanto, ao contrário do *pactum societatis*, Hobbes engendra a necessidade do *pactum unions* (pacto de união), que é um “pacto de submissão”, cujos contratantes são os homens associados entre si que estabelecem o compromisso recíproco de se submeterem a um terceiro não contratante em que resulta um poder comum através do qual ocorre a passagem do estado de natureza para a sociedade civil. Aqui já é possível vislumbrar o desenho, com a ajuda dos diversos elementos lógicos requeridos, da figura teórica de uma “sociedade política”, na medida em que a união estabelecida resulta naquilo que se convencionou denominar “corpo político” (*Body politic*), e que podemos defini-la como uma “multidão de homens unida como uma pessoa para a sua paz, defesa e bem comum” (Cf. Bobbio, 1991).

Sobre isto, Hobbes se expressa do seguinte modo:

A única maneira de instituir um poder comum, capaz de defendê-los das invasões dos estrangeiros (Forraigners) e das injúrias uns dos outros, garantido-lhes assim uma segurança suficiente para que, mediante seu próprio labor graças aos frutos da terra, possam alimentar-se e viver satisfeitos, é conferir toda a força e poder a um homem, ou uma assembléia de homens, a uma só vontade (Hobbes, 1968, Cap. XVII, p. 227-228) .

Esta passagem do *Leviathan* está relacionada à fórmula geral do conteúdo do contrato social e pressupõe o primeiro estágio da consecução do pacto ou acordo que cada homem estabelece consigo mesmo e pelo qual obriga a obedecer às ordens de certo homem ou conselho, dispondo a sua própria força e todos os seus meios a este tendo em vista a sua proteção e segurança²². Diante de tais termos, a unidade expressa como uma “vontade de muitos” possibilita que a vontade de certo número de homens seja compreendida como a vontade de um “único homem” e que esta, por sua vez, seja a expressão da vontade de cada homem, conforme a vontade desse “único homem” subentende-se como a expressão da vontade daquele que consentiu este único homem a realizar suas ações. Sendo assim, é possível afirmar que, para Hobbes, uma multidão de homens transforma-se numa pessoa artificial a partir do momento em que esta é representada por uma assembléia ou unicamente por um homem, mas que esta representação seja por consentimento de todos aqueles que participam de tal multidão.

No entanto, a única forma de se conceber a unidade daquela multidão é mediante a sua representação política, constituída em uma “pessoa artificial”, pois, segundo Hobbes, é a unidade do representante e não a unidade do representado que possibilita que uma pessoa seja uma (*Person one*) (Hobbes, 1968, Cap. XVI, p. 220). Nestes termos, designar um homem ou uma assembléia de homens como representante legítimo é antes de tudo conceber esta representação como capaz de reduzir as diversas

²²O termo segurança deve ser entendido, de uma forma geral, não apenas como a preservação da vida em qualquer condição que seja, mas como a segurança com vistas à felicidade na medida em que esta deve pressupor uma vida minimamente digna (Cf. Hampton, 1996). Sobre isto, em outras palavras, observa Hobbes, —, mas por segurança não entendemos aqui uma simples preservação, mas também, por uma indústria legítima (*lawfull industry*), sem perigo ou inconveniente do Estado, adquire para si próprio (Hobbes, 1968, Cap. XXX, p. 376).

vontades contidas na multidão em uma única vontade expressa na pessoa representante do poder soberano. Esta determinação, portanto, configura o segundo estágio da realização efetiva daquele acordo ou contrato, pois expressa a exigência lógica de “totalidade contida na unanimidade”, ou seja, trata-se de obter de todos o que cada homem obteve de si próprio e estender para aos demais a consequência disso.

De acordo com Hobbes,

A realização da união consiste nisso, que todo homem, pela convenção, obrigue a si mesmo a um mesmo homem, e a um e o mesmo conselho, por meio de quem todos são nomeados e determinados a fazer aquelas ações que o dito homem ou conselho deverá ordená-lo a fazer e a não fazer, que ele ou eles deverão proibir, ou ordená-los a não fazer. [...] É por isso que aquele que comanda pode, pelo uso de todos os seus meios e força, habilitar-se pelo terror a moldar a vontade de todos aqueles pela unidade e a concórdia, entre eles mesmos. (2002b, I, Cap. XIX, p. 131).

O segundo estágio do contrato é o primeiro na ordem de constituição propriamente da “verdadeira unidade” no qual é possível vislumbrar a caracterização, da figura teórica do que Hobbes denomina sociedade civil ou o que para os gregos significa a *pólis*, ou seja, a cidade, e que para o filósofo em questão pode ser caracterizada como uma “multidão de homens” unidos como uma pessoa mediante um poder comum ou absoluto para assegurar a paz e a defesa do “bem comum” (Cf. Idem., Ibidem.). Com base nisso, podemos inferir que, por um lado, no que diz respeito à união, evidencia-se um acordo que Hobbes concebe como prévio que constituirá a sociedade civil, pacto este que se efetiva em cada homem para consigo mesmo e consiste na disposição para renunciar a liberdade e o direito natural, por outro lado, e, conseqüentemente, todos os membros dessa união estão obrigados logicamente a pactuar e a cumprir a condição para que se estabeleça tal poder comum ou absoluto (2002b, I, Cap. XV, p. 101).

Segundo Hobbes,

Uma das leis naturais inferidas desta primeira e fundamental é a seguinte: que os homens não devam conservar o direito que têm, todos, a todas as coisas, e que alguns desses direitos devem ser transferidos, ou renunciados. Pois, se cada um conservasse seu direito a todas as coisas, necessariamente se seguiria que alguns teriam direito de invadir, e outros, pelo mesmo direito, se defenderiam daqueles

(pois todo homem por necessidade natural, empenha-se por defender o seu corpo e as coisas que julga necessárias para protegê-lo). Disso se seguiria a guerra. Age, pois contra a razão da paz, isto é, contra a lei da natureza, todo aquele que não abre a mão de seu direito a todas as coisas (2002a, p. 39).

Nestes termos, abrir mão do direito a todas as coisas é agir em favor da paz conforme aquele preceito ditado pela reta razão. Enquanto as concepções tradicionais de lei da natureza a posicionam tendo vistas a um fim supremo como aquilo que é considerado como um bem em si mesmo, em Hobbes, ao contrário, esta é posicionada na aquisição da paz e da segurança. Não obstante, a instauração da paz surge no seio da reflexão hobbesiana como consequência direta da necessidade de garantir aos homens os meios de obterem o fim maior que perseguem segundo prescreve a primeira lei da natureza. Desta lei fundamental da natureza, que prescrevem aos homens que “procurem a paz e a sigam”, Hobbes deriva a segunda lei da natureza, a saber:

Que um homem esteja de acordo, quando outros estão assim também, tanto quanto a sua paz e defesa ele pense ser necessário, renunciar este direito a todas as coisas; e contentar-se com a mesma liberdade em comparação com os outros homens do mesmo modo que ele permita [aos] outros homens em comparação a si mesmos. Porque enquanto todo homem conservar seu direito, de fazer qualquer coisa que ele queira; todos os homens se encontrarão na condição de guerra. Mas se os outros homens não renunciarem a seu direito, assim como ele próprio, nesse caso não há razão para que alguém se prive do seu, pois isso equivaleria a oferecer-se como presa (coisa a que ninguém é obrigado), e não dispor-se (sic) para a paz [...] (1968, Cap. XIV, p. 190).

No conteúdo da segunda lei da natureza encontra-se subentendida a consequência direta da inviabilidade da liberdade natural, na medida em que desta se deduz as indicações de que caso fosse possível o estabelecimento da paz, cada homem deveria renunciar o seu direito e a sua liberdade natural em favor de um poder capaz de fornecer as condições necessárias de segurança. Por outro lado, esta também introduz um elemento fundamental que merece ser destacado, pois nesta se encontra em linhas gerais a lógica do que vem a ser o contrato ou acordo. Tal elemento fundamental diz respeito à “renúncia do direito original”, ou àquilo que denomina-se restrição ou limitação da liberdade natural. Neste momento poderíamos fazer a seguinte indagação: como se efetiva a transferência da liberdade e do direito natural

segundo a argumentação hobbesiana do contrato social? Qual é a relação desta transferência e limitação da liberdade com o processo de autorização das ações para um ente artificial?

Pra responder as indagações propostas será necessário analisar o processo de constituição da “pessoa artificial” que constitui o *Commonwealth*, através dos conceitos de “autorização” e “representação política” decorrentes do contrato firmado entre cada homem no contexto do estado de natureza. Esta análise é decisiva aos objetivos aqui perseguidos, pois fornece argumentos suficientes para demonstrar a estrita relação de “dependência e necessidade” entre o artifício e seus construtores pelos quais é possível determinar exatamente o sentido ou a finalidade das ações praticadas pelo poder soberano.

4 Autorização, dependência lógica e representação política: Os pressupostos da “pessoa artificial” e o princípio regente das suas ações

De posse das considerações apresentadas no tópico anterior, é possível conceber que o Estado (*Commonwealth*) é gerado e constituído quando uma multidão de homens institui um representante e aceita todos os seus atos e decisões como se fossem os seus próprios. Em decorrência disso, surgem todos os direitos e faculdades do poder soberano ou daqueles a quem tal poder é confiado, isto é, “um homem ou uma assembléia de homens” (Hobbes, 1968, Cap. XVII, p. 228-229).

Contudo, o representante que por vontade cada homem decide acatar seus atos e decisões como se fossem os seus próprios constitui uma pessoa ou pessoa artificial, em que Hobbes enfatiza ser o representante legítimo do que denomina de *Commonwealth*. Isto explica o motivo pelo qual as três definições atribuídas nas três obras principais do projeto filosófico de Hobbes *Leviathan*, no *De Cive* e nos *The Elements of Law*, encontramos sempre subtendido a relação conceitual entre o que este define por *Commonwealth* com a concepção de pessoa artificial. Assim, no *The Elements of Law*, constata-se a seguinte definição do *Commonwealth*:

Uma multidão de homens unidos como uma pessoa por um poder comum, para a paz, defesa e vantagem comuns dos mesmos (2002b, Cap. XIX, p. 131).

Por sua vez, no *De Cive*, esta definição toma a seguinte forma:

Uma única pessoa, cuja vontade, em virtude dos pactos contratados reciprocamente por muitos indivíduos, deve ser considerada a vontade de todos os indivíduos, de modo que ela pode se servir das forças e dos bens dos indivíduos para a paz e a defesa comum (2002a, p. 97).

Por fim, no *Leviathan*, tal caracterização é apresentada nesses termos:

Uma pessoa, de cujos atos cada indivíduo de uma grande multidão, com pactos recíprocos, faz-se autor, a fim de que ela possa usar a força e os meios de todos, conforme creia oportuno, para a paz e a defesa comum (1968, Cap. XVII, p. 228).

A analogia estabelecida entre o que Hobbes concebe por pessoa artificial e o representante legítimo do *Commonwealth* remete diretamente ao que entende-se por representação política. Assim, através da concepção hobbesiana de representação política torna-se possível evidenciar a estrita relação de dependência entre o artifício e os seus construtores mediante os quais se explicam o sentido e a finalidade das ações do poder soberano²³. O primeiro passo na demonstração desse argumento consiste em identificar como Hobbes define e o que entende por pessoa ou pessoa artificial.

No *Leviathan*, Hobbes se expressa sobre isto da seguinte forma:

Uma pessoa é aquela cujas palavras ou ações são consideradas quer como suas próprias quer como representando as palavras ou ações de outro homem, ou de qualquer outra coisa a que sejam atribuídas, seja com verdade ou por ficção (Hobbes, 1968, Cap. XVI, p. 217).

Após esta definição Hobbes utiliza a distinção presente entre pessoa artificial e pessoa natural para demonstrar, o que concebe por representação política. Assim, uma pessoa natural é aquela cujas palavras e ações são consideradas como sendo próprias dela, em contrapartida, uma pessoa artificial consiste naquela cujas palavras e, sobretudo, as suas ações são consideradas como uma representação das palavras e ações de outro²⁴.

²³ De acordo com Bobbio, “o tema da representação é um tema central na filosofia política de Hobbes, já que a pessoa moral por excelência é o Estado. Ora, esta definição, por assim dizer, é prenunciada pelo que se lê no capítulo XVI do *Leviatã* [...]” (1991, p. 164).

²⁴ Cf. “When they are considered as his own, then is he called a natural person: and when they are considered as representing the words and actions of another, then is he a feigned or artificial person..The word person is Latin, instead whereof the Greeks have *prosopon*, which signifies the face, as *persona* in Latin signifies the disguise, or outward appearance of a man, counterfeited on the stage; and sometimes more particularly that part of it which

Depois dessa explicitação, Hobbes procura ressaltar a especificidade concernente à concepção de pessoa artificial utilizando como recurso demonstrativo o cenário teatral²⁵. Assim, como em um palco de teatro em que o ator representa um personagem, no âmbito político, também, uma pessoa pode ser representada por outra. Contudo, diferentemente do teatro, é necessário, no âmbito política, “que aquele a quem se atribui as palavras e ações tenha antes consentido que estas sejam consideradas como sendo suas” (1968, Cap. XVI, p. 217).

Desse modo, a especificidade de uma pessoa artificial ou o *Commonwealth* em relação à pessoa natural está na “não identificação entre ator e autor, entendendo por ator aquele que age em nome de outro e, por autor aquele que fornece ao ator a autoridade de agir em seu nome” (Zarka, 1995, p. 212). De acordo com esta consideração, na relação de representação política entende-se que o ator é aquele que, por direito e consentimento, possui autoridade de agir em nome do representado, e o autor é aquele cuja função nesta relação é de conferir ao representante a autoridade de agir em seu nome. Em vista disso, ao equiparar o direito de um de agir com o direito de possuir palavras e ações de outro, Hobbes acaba por ressaltar o que concebe por autoridade²⁶.

disguiseth the face, as a mask or vizard: and from the stage hath been translated to any representer of speech and action, as well in tribunals as theatres. .So that a person is the same that an actor is, both on the stage and in common conversation; and to personate is to act or represent himself or another; and he that acteth another is said to bear his person, or act in his name (in which sense Cicero useth it where he says, *Unus sustineo tres personas; mei, adversarii, et judicis* - I bear three persons; my own, my adversary's, and the judge's), and is called in diverse occasions, diversely; as a representer, or representative, a lieutenant, a vicar, an attorney, a deputy, a procurator, an actor, and the like” (Hobbes, 1968, Cap. XVI, p. 227-228. Grifo do autor).

²⁵ No *The Elements of Law*, Hobbes explica esta questão da seguinte forma: “Portanto, quando alguém disser que um grupo de homens realizou alguma ação, deve-se entender com isso que cada homem em particular naquele momento consentiu com a ação, e não, apenas, que a maioria o fez” (2002b, Cap. I, Parte II, p. 135).

²⁶ Cf. “[...] author no less than if he had made it himself; and no less subjected him to all the consequences of the same. And therefore all that hath been said formerly (Chapter XIV) of the nature of covenants between man and man in their natural capacity is true also when they are made by their actors, *representers*, or procurators, that have authority from them, so far forth as is in their commission, but no further. And therefore he that aketh a covenant with the actor, or *representer*, not knowing the authority he hath, doth it at his

Porque aquele a quem pertencem bens e posses é chamado *proprietário*, em latim, *Dominus*, e em grego *Kyros*; quando se trata de ações é chamado autor. E tal como o direito de posse se chama domínio, assim também o direito de fazer qualquer ação se chama autoridade (Hobbes, 1968, Cap. XVI, p. 218).

Com base nisso, por “autoridade” deve-se entender aquele que por direito pratica qualquer ação ou, em outros termos, uma ação praticada por autoridade, deve-se sempre entender que foi realizada por consentimento daquele a quem pertencia tal direito de praticá-la. Ora, se quem pratica uma ação com autoridade pratica por consentimento de outro, então, devemos pressupor que, esse outro pratica uma ação por autoridade através daquele a quem consentiu praticar a referida ação (Cf. Bobbio, 1991)²⁷. Esta dedução explica as seguintes palavras de Hobbes:

Dado que uma multidão naturalmente não é uma, mas muitos, eles não podem ser entendidos como uma só, mas como muitos autores, de cada uma das coisas que o representante diz ou faz em seu nome. [Pois] cada homem confere a seu representante comum sua própria autoridade em particular, e a cada um pertencem todas as ações praticas pelo representante, caso lhe haja conferido autoridade sem limites (1968, Cap. XVI, p. 220).

Se for assim, é possível afirmar que, para Hobbes, uma “multidão de homens” transforma-se numa pessoa artificial a partir do momento em que esta é representada por uma assembléia ou unicamente um homem, mas que esta representação seja por consentimento de todos aqueles que participam de tal multidão (Cf. Pitkin, 1964). Desse modo, a única forma de se conceber a unidade daquela multidão é mediante a sua representação, constituída em uma pessoa artificial, pois, segundo Hobbes, é a unidade do representante e “não a unidade do representado que possibilita que uma pessoa seja uma (*Person one*)” (Hobbes, 1968, Cap. XVI, p. 220).

own peril. For no man is obliged by a covenant whereof he is not author, nor consequently [...] (Hobbes, 1968, Cap. XVI, p. 218. Grifo do autor).

²⁷ Segundo Pitkin (1964, p. 330), “A person, then, is performer of actions or speaker of word, like the driver of a car. But the question of ownership-of the action or the vehicle-remains open. Explicitly, Hobbes defines it in both cases in terms of having a right; the “right of ownership” over the car, the right to do the action. But if we consider the kind of situation in which it becomes important who owns car, we see there is more to ownership than rights”.

Nestes termos, designar um homem ou uma assembléia de homens como representante legítimo é o mesmo que dizer que esta representação é capaz de reduzir as diversas vontades presentes na multidão a uma única vontade expressa na pessoa representante do poder soberano. Por esta razão, aquele que se diz ser portador de tal pessoa, seja este um homem ou uma assembléia de homens, é denominado por Hobbes de soberano, a quem pertence o poder soberano²⁸. De outro modo, todos aqueles destituídos de tal poder soberano, são denominados de súditos ou cidadãos. Sendo, portanto, as ações praticadas pelo poder soberano ações, também, daqueles que consentiram praticá-las, temos que aceitar a premissa de que o soberano ao agir não age contra a vontade daqueles que lhe consentiram agir.

Ora, se o soberano não age contra a vontade de quem consentiu a agir, isto implica que suas ações só fazem sentido se forem direcionadas em benefício daqueles que consentiram à autoridade agir em seu nome. Desse modo, esta objeção contradiz em larga medida os defensores do argumento de que o poder soberano age de forma arbitrária, entendendo aqui por agir de forma arbitrária uma ação praticada sem o prévio consentimento ou uma ação praticada contra a vontade de quem consentiu que fosse praticada em seu nome. Disso reside a pressuposição de que a relação de “representação política” deixa transparecer uma nítida relação de “dependência e necessidade”, entre as ações do Estado e a vontade dos súditos ou cidadãos que o constituem.

Tal consideração torna-se ainda mais evidente, se recorrermos à explicação hobbesiana acerca da gênese artificial do Estado. Como mencionamos anteriormente, esta gênese é deduzida por Hobbes pelos requisitos enunciados na fórmula que deduz a concepção de contrato social. Através daqueles requisitos, podemos inferir o ato que constitui a confecção do Estado, mediante a expressão da vontade daqueles que consentiram em

²⁸ Na visão de Polin, “*Persone naturelle et agent physique done coincider em fait, mais demeurent distincts em droit. Hobbes met à profit cette distinction em tenant pour personne artificielle, l’agent physique. L’acteur, don’t les paroles et les actions represent les paroles ou les actions de l’acteur. L’artifice est double ici: il évoque, d’une part, la persona, le déguisement ou le masque de l’acteur qui souligne aussi bien l’artifice que la lection de l’idéé de persona; mais il situe également la notion de personne dans la société artificielle, instituée par l’homme artiste et constructeur, l’artificer di Leviathan*” (1953, p. 223).

delegar parte dos seus poderes e direitos em favor de uma “entidade artificial” (*Commonwealth*) personificada na pessoa do soberano”²⁹.

Neste processo, a transferência parcial dos seus poderes e direitos de cada homem, por meio do contrato social firmado assinala a efetiva autorização através do qual o “autorizado é gerado e as suas ações passam a representar, de maneira absoluta, a vontade dos autores da representação” (Bernardes, *op. cit.*, p. 47)³⁰. É, portanto, neste sentido que a pessoa artificial instituída através de um acordo firmado entre cada homem é resultante da vontade humana e que, nas palavras de Bernardes, “não possui a sua existência independente” daqueles que o confeccionam, “pois a sua gênese depende incondicionalmente da existência destes desde aquele momento específico da sua confecção – o contrato social – assim como pela finalidade com a qual este foi confeccionado e que determina o sentido de suas ações: a preservação da vida de cada homem que o constitui e como súditos ou cidadãos o compõe” (Idem, *Ibidem*, p. 46). Este argumento nos remete impreterivelmente ao contexto da física hobbesiana, uma vez que envolve a questão da “identidade e unidade” de um corpo finito ao qual o filósofo deduz o “axioma da identidade” (Cf. Hobbes, 1966).

Em conformidade intelectual com o advento das novas concepções da ciência da sua época, adota como princípio a sentença de que todo corpo busca manter um equilíbrio constante de suas diferentes partes mantendo a sua identidade. Derivada da concepção mecanicista em que Hobbes postula que tudo o que há no universo são corpos e movimento, o “axioma da identidade”, aplicado à sua teoria política, converte-se no modelo explicativo para a questão da “autopreservação humana”. Sabemos que o ser humano, sob o aspecto do mecanicismo hobbesiano, deve ser concebido como um sistema complexo, no qual a sua identidade depende

²⁹ Cf. “Cf. “When the actor doth anything against the law of nature by command of the author, if he be obliged by former covenant to obey him, not he, but the author breaketh the law of nature: for though the action be against the law of nature, yet it is not his; but, contrarily, to refuse to do it is against the law of nature that forbiddeth breach of covenant. And he that maketh a covenant with the author, by mediation of the actor, not knowing what authority he hath, but only takes his word; in case such authority be not made manifest unto him upon demand, is no longer obliged: for the covenant made with the author is not valid without his counter-assurance” (Hobbes, 1968, Cap. XVI, p. 218-219).

³⁰ Ver Hobbes (1968) e Terrel (1994).

necessariamente de “um certo nível de distribuição permanente de energia para todas as suas partes, alimentando assim o sistema como um todo” (Barbosa Filho, 1989, p. 63). Considerando a relação entre os “corpos vivos”, animados e finitos sob a perspectiva do “axioma da identidade”, inferimos que a manutenção da vida de um corpo animado supõe o seu esforço para obter uma quantidade de força ou de poder a fim de distribuí-los por suas partes constitutivas de modo que as conservando, preserva-se a si mesmo como uma unidade idêntica durante o período da sua existência³¹.

Dessa forma, o poder de autoconservação constitui-se por uma aptidão natural de obtenção e distribuição permanente de energia que os corpos finitos dispõem. Disso segue que a relação do incremento deste poder é proporcional ao incremento da “capacidade de distinção e identidade de uma coisa particular”. Com efeito, o movimento que um “corpo animado” realiza no sentido de preservar-se, enquanto uma “unidade idêntica” é o mesmo que preservar a sua identidade como um “ser finito”, pois, segundo Barbosa Filho “essa tendência faz parte da definição de que é ser uma coisa distinta e identificável” (Idem., Ibidem., p. 64)³².

A relação que o Estado concebido como um “corpo artificial” (*constructo*) mantém com a matéria que o compõe como súditos ou cidadãos é a mesma que um “corpo animado” mantém com as partes que o constituem. Neste sentido, o Estado como qualquer “corpo animado” ao necessitar manter a sua “identidade e unidade” tende a preservar da melhor

³¹ Cf. [...] they will have the same idea of the thing as the idea by virtue of which they would call it a ‘body’, now that we have imposed names on things. Coming nearer, they will see the same thing somehow changing its position, and they will have a new idea of it, by virtue of which they now call such a thing ‘animated’. Then, standing close up, they would see its shape, hear its voice, and perceive other things which are signs of a rational mind, and would have yet a third idea, even if it had not yet been given a name – that is, the same idea on account of which we say something is ‘rational’. Finally, when they conceive the whole thing as a unity, which is now seen completely and [4] distinctly, this last idea is a compound of the preceding ones. This is how the mind makes compounds of the above ideas, in the same order as the individual names body, animated, and rational are in language compounded into the single name rational-animated-body, or human-being (Hobbes, 1966, I, Cap. I, art. 3).

³² De acordo com Barbosa Filho: “[...] quanto maior for o poder de autoconservação da coisa particular face às causas exteriores, mais realidade terá a coisa e mais claramente ela poderá ser distinguida como possuindo natureza e uma individualidade definida” (1989, p. 63).

forma possível o movimento interno e específico que o compõe, isto é, a vida³³. Em outros termos, o que queremos enfatizar é que a finalidade última do Estado coincide formalmente com a finalidade fundamental de cada um que o constitui, uma vez que a manutenção da sua existência depende necessariamente da vida daqueles que o compõem³⁴.

Nas palavras de Hobbes no *Leviathan*:

A tal ponto que este condicionamento [bens e riquezas] é como se fosse a corrente sanguínea de um Estado, pois é de maneira semelhante que o sangue natural é feito dos frutos da terra; e, circulando, vai alimentando pelo caminho todos os membros do corpo do homem [...] e também nisto o homem artificial conserva sua semelhança com o homem natural, cujas veias recebem o sangue das diversas partes do corpo e o transportam até o coração; e depois de vitalizá-lo o coração volta a expelir o sangue por meio das artérias, a fim de vivificar e tornar possível o movimento a todos os membros do corpo (1968, Cap. XXIV, p. 300).

Diante desta passagem, há de se considerar que o esforço que o *Commonwealth* realiza para a distribuição de força ou poder entre as suas partes constitutivas (os súditos ou cidadãos) se efetiva na forma de “garantias individuais” que promovem as condições pelas quais cada um pode conservar da melhor forma possível e mais dignamente a sua vida. Desse modo, a renúncia do estado de natureza, no qual se encontravam os homens e, posteriormente a instauração do *Commonwealth* e a efetivação da sua soberania, representa um abandono daquela “condição miserável” em que nenhum destes realmente poderia ter a esperança de uma vida segura, próspera e confortável³⁵.

³³ Lembro que para Hobbes, a vida nada mais é do movimento.

³⁴ Hobbes considera o ser humano como um ser natural, e como tal está condicionado às mesmas leis e aos princípios que regem os fenômenos naturais porque compartilha certos aspectos e propriedades gerais com os objetos da classe dos corpos em geral: o princípio universal dos corpos, isto é, o movimento. Contudo, Hobbes divide a classe dos corpos em geral em dois subconjuntos distintos caracterizados pelo subconjunto dos corpos inanimados e animados. Considerando, portanto, os seres humanos como pertencente a um subconjunto da classe dos corpos animados, caracterizado pelos corpos finitos e racionais.

³⁵ De acordo com Lebrun, “Segurança e a possibilidade de gozar ao máximo, em paz, de todas as “comodidades da vida”, são estes os dois objetivos que os homens abandonam o estado de natureza e se tornam cidadãos” (1984, p. 36-37).

Por esta razão, a instância do domínio (*Dominium*) justifica-se pela própria finalidade pela qual foi constituído, ou seja, no poder de restringir pela sua potência aquela liberdade absoluta incompatível com a fruição de uma felicidade efetivada mediante o estabelecimento da paz e da segurança garantidas pelo Estado. Desse modo, o sentido que Hobbes atribui ao poder soberano, ainda que absoluto, não se refere ao “deleite do príncipe, mas ao benefício comum” (Heller, 1968, p. 89).

Disso segue que o princípio pelo qual Hobbes fundamenta o seu absolutismo político nos remete ao modelo de soberania que acreditava ser imprescindível à formulação de um Estado que pretendesse ser realmente eficaz para cumprir a tarefa ao qual fora instituído, a saber, a instituição da paz. Sendo assim, para que a soberania alcance de maneira eficiente o seu desígnio principal, deve satisfazer certos requisitos ou não pode ser qualificada propriamente como soberania.

Disso resulta a constatação de que a lei é o instrumento de excelência do poder do *Commonwealth* constitutivo do soberano representante. É, portanto, através desta que o soberano atua como “juiz tanto dos meios para a paz e a defesa quanto de tudo o que possa perturbar ou dificultar estas últimas” (Hobbes, Cap. XVIII, p. 232-233). Não obstante, ainda que, o conteúdo da lei deva ser de livre determinação, por não haver limite que impeça o exercício da sua autoridade, isto não implica que tal autoridade seja exercida de forma imprudente e arbitrária. Com efeito, a determinação da lei civil é um dos principais argumentos utilizado por aquelas interpretações que qualifica o Estado, tal como Hobbes concebe como portador de uma “autoridade desmedida”, despótica e cruel. Contudo, se recorrermos ao que Montesquieu concebe por “governo despota” torna-se possível vislumbrar a distância que separa o modelo de Estado hobbesiano do que, pelos menos classicamente, se concebe por despotismo ou “Estado despótico”³⁶.

Segundo Montesquieu um “governo despótico” é aquele em que,

Um só indivíduo, sem lei e sem regra, submete tudo à sua vontade e a seus caprichos. Este indivíduo é um homem a quem os seu cinco sentidos dizem sem

³⁶ De acordo com Polin, “La souveraineté absolue ou l’obéissance absolue ne sont pas des fins en elles-mêmes. Il ne s’agit pas conférer au Souverain la toute-puissance pour l’lui conférer et pour lui en donner la jouissance” (*op. cit.*, p. 111).

cessar que ele é tudo e os outros nada são, é um príncipe embriagado de prazeres, naturalmente preguiçoso, ignorante, voluptuoso. Quanto mais extenso o seu império, tanto menos ele pensa no governo, e se entrega às paixões brutais (2002, p. 45-51).

Diante do comentário de Montesquieu, em princípio, não há como se aceitar que os traços marcantes do “despotismo clássico” se enquadram, veementemente, no modelo de Estado proposto por Hobbes. Neste modelo teórico, dificilmente podemos identificar referências concernentes a “quanto mais extenso o seu império, tanto menos ele pensa no governo, e se entrega às paixões brutais”, ou ao “predomínio de caprichos grosseiros” e também, “o predomínio do bem do monarca em detrimento ao bem comum” (Cf. Montesquieu, 2002).

Nesta perspectiva, o despotismo em seu sentido clássico, como define Montesquieu, aquele governo “sem lei e sem regra”, contradiz o que por competência ou princípios cabe ao *Commonwealth* hobbesiano, isto é, fazer boas leis na medida em que são necessárias ao bem do povo. Pois o bem deste é a suprema lei, afirma o filósofo (Hobbes, 2002a, p. 199). Em uma passagem bastante esclarecedora do *Leviathan*, Hobbes enfatiza o objetivo conferido às leis como instrumento regulador das ações humanas:

O objetivo das leis não é coibir o povo de todas as ações voluntárias, mas dirigi-lo e mantê-lo num movimento tal que não se firam com seus próprios desejos impetuosos, com sua precipitação, ou indiscrição, do mesmo modo que as cercas (*Hedges*) não são colocadas para deter viajantes, mas sim para conservá-los no caminho (1968, Cap. XXX, p. 388).

Desse modo, a extrema autoridade conferida ao poder soberano através da “força da sua lei” não pressupõe que as suas ações sejam praticadas de forma descabida e arbitrária, visto que a sua autoridade não pode ser, por regra, contraditória com a riqueza e a prosperidade daqueles que estão sob o seu domínio, pois nestas que reside a “sua força e a sua glória” (Ribeiro, 1984, p. 133). Em conformidade com esta justificativa, do mesmo modo, no *Leviathan*, Hobbes deixa transparecer ao lado de um dos propósitos fundamentais pelo qual o *Commonwealth* é gerado e instituído, ou seja, a “segurança do povo”, também a necessidade do *Commonwealth*

em ater-se no seu compromisso quanto à promoção da justiça entre os seus membros³⁷.

Sobre isto, afirma Hobbes:

A segurança do povo requer [...] da parte daquele ou daqueles que detêm o poder soberano, que a justiça seja administrada com igualdade a todos os escalões do povo, ou seja, que tanto aos ricos e poderosos quanto às pessoas pobres e obscuras seja feita justiça das injúrias contra elas praticadas, de tal modo que os grandes não possam ter maiores esperança de impunidade quando praticam violências, desonras ou quaisquer ofensas aos de condição inferior, do que quando faz o mesmo a um deles (1968, Cap. XXX, p. 385)³⁸.

Por esta razão, temos que aceitar a premissa de que o absolutismo político hobbesiano está relacionado, sobretudo, a defesa intransigente da unidade do poder político como um instrumento de realização da ordem e da paz contra a desordem resultante de um Estado fragmentado ou a iminência de sua dissolução³⁹. Em outros termos, é a defesa do princípio da unidade do Estado em detrimento dos ordenamentos exteriores e superiores (principalmente o clero), bem como do princípio da unitariedade do Estado em detrimento da divisão interna das funções que são próprias do poder

³⁷ No *De Cive*, Hobbes trata esta questão da seguinte forma: “Assim, como o domínio foi constituído para proporcionar a paz, e a paz foi procurada para o bem da sociedade, todo aquele que, numa posição de autoridade, agir contra as razões da paz – ou seja, contra as leis da natureza – estará usando seu poder para um fim que não é o da segurança do povo. E ainda, tal como a segurança do povo dita a lei através da qual os príncipes aprendem qual é o seu dever, também ela lhes ensina uma arte que haverá de proporcionar benefícios a eles próprios; pois o poder dos cidadãos é o poder da cidade, isto é, daquele que tem a regra suprema da cidade” (2002a, p. 198).

³⁸ Segundo Hobbes, “The sovereignty is the soul of the Commonwealth; which, once departed from the body, the members do no more receive their motion from it. The end of obedience is protection; which, wheresoever a man seeth it, either in his own or in another’s sword, nature applieth his obedience to it, and his endeavour to maintain it. And though sovereignty, in the intention of them that make it, be immortal; yet is it in its own nature, not only subject to violent death by foreign war, but also through the ignorance and passions of men it hath in it, from the very institution, many seeds of a natural mortality, by intestine discord (1968, Cap. XXI, p. 272).

³⁹ Para Lebrun, “não há comunidade sem unificação – não há unificação sem soberania -mas também não há soberania sem poder absoluto [...]” (1984, p. 33-34).

soberano, o que Hobbes pretende defender contra a ameaça prevista pelo “estado de guerra” resultante da diluição da autoridade representativa⁴⁰.

Embora haja uma nítida direção das ações do poder soberano provocando uma salvaguarda aos direitos individuais dos súditos e cidadãos uma tensão entre ambos é perfeitamente prevista. Tal tensão perfaz toda a lógica argumentativa da teoria hobbesiana como uma consequência lógica que subjaz o acordo firmado por cada homem, uma vez que a multidão transfere seus poderes e parte dos seus direitos ao soberano o direcionando-o para uma posição acima dos próprios homens que o constituíram, à medida que por consentimento, o exercício do seu poder não pode encontrar impedimentos de nenhuma outra natureza.

É, portanto, somente nestes termos que, podemos inferir o sentido ao qual Hobbes atribui a soberania como um poder que se situa, por definição, acima de qualquer outro poder e, por ser constituído assim, é um poder ilimitado ou absoluto. Disso segue que o princípio pelo qual Hobbes fundamenta o seu absolutismo político nos remete ao modelo de soberania em que acreditava ser imprescindível à formulação de um Estado que pretendesse ser realmente eficaz para cumprir a tarefa ao qual fora instituído. Desse modo, para que a soberania alcance de maneira eficiente o seu desígnio principal, deve satisfazer certos requisitos ou não pode ser qualificada propriamente como soberania.

Diante disso, fica evidente o quanto é inviável a remissão que certas interpretações fazem a respeito do *Commonwealth* hobbesiano, ao vinculá-lo indevidamente a um tipo de Estado déspota ou autoritário. Como bem assinalamos anteriormente, o absolutismo atribuído à teoria política de Hobbes não diz respeito a um modelo de Estado que seja contrário a qualquer forma de – garantias aos direitos individuais ou a liberdade humana propriamente dita. De fato, se nos determos aos propósitos teóricos ao qual o filósofo propunha fundamentar, ainda que, tenha idealizado o seu modelo de Estado sob o domínio da obrigação ou do medo, não era fundamentalmente o seu intento forjá-lo como supressor absoluto do livre

⁴⁰ Segundo Ribeiro, “[...] Primeiro, o Leviatã não aterroriza. Terror existe no estado de natureza, quando vivo no pavor de que meu suposto inimigo me mate. Já o poder soberano apenas mantém temerosos os súditos, que agora conhecem as linhas gerais do que devem seguir para não incorrer na ira do governante” (*op. cit.*, p. 71).

gozo de certos direitos individuais, pois estes mesmos são imprescindíveis à manutenção da soberania no seu modelo de Estado.

5 Referências

AIRAKSINEN, Timo, *Hobbes on the passions and powerlessness*, Hobbes Studies, 6 (1993), 80-104 and (revised version), in *Homo Oeconomicus*, v. 19, p. 543-567, 2003.

ANGOUELVENT, Anne-Laure. *Hobbes e a moral política*. Campinas: Papirus, 1996.

ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Introdução e notas de Mario da Gama Kury. 3. ed. Brasília: Editora UNB, 1997.

_____. *Ética a Nicômacos*. 4. ed. Brasília: UnB, 2001.

CONSTANT, Benjamin, 'The Liberty of Ancients Compared with that of the Moderns', in *Political Writings*, edited by Biancamaria Fontana (Cambridge, 1988).

BARNOUW, Jeffrey, *The psychological sense and moral and political significance of "Endeavour" in Hobbes*, in Bostregni, Daniela (ed.) 1992, p. 399-416.

BREDEKAMP, Horst, *Thomas Hobbes Visuelle Strategien: Der Leviathan: Das Urbild des modernen Staates: Werkillustrationen und Portraits*, Berlin, 2003.

BERNARDES, Júlio. *Hobbes a liberdade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

BOBBIO, Norberto. *Thomas Hobbes*, Rio de Janeiro: ed. Campus, 1991.

BARBOSA FILHO, B. *Condições de autoridade e autorização em Hobbes*. *Revista de filosofia política*. Porto Alegre, n. 4, p. 63-75, 1989.

BAPTISTA, Ligia Pavan. *O Estado da paz na teoria política hobbesiana*. In: *Cadernos de História e Filosofia da ciência*. Campinas, São Paulo, Série 3, v. 5, n. 1-2, p. 87-103, jan.-dez. 1995.

DISCH, Lisa. (s/d), "Representation 'do's and don'ts': Hanna Pitkin's the concept of representation". Disponível em: <http://www.univ-paris8.fr/scpo/lisadisich.pdf>. Acesso em: 12 out. 2008.

HAMPTON, Jean. *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge, 1986.

_____. *Political Philosophy*. Boulder: Westview Press, 1997.

HELLER, Herman. *Teoria del Estado*. Trad. Luís Tobío. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1990.

HOBBS, Thomas. *Leviathan, or The Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil*. Ed. C. B. Macpherson. Harmondsworth: Penguin Books, 1968. (*Leviathan*).

_____. *Do cidadão. Elementos Filosóficos a Respeito do cidadão*. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002a.

_____. *De Cive*. The English version in the first edition philosophical rudiments concerning government and society. A critical edition by Howard Warrender. Oxford: Clarendon Press, 1983.

_____. *Elementos da lei natural e política*. Trad. Fernando Dias Andrade. São Paulo: Ícone, 2002b. (*The Elements of Laws*).

_____. *Diálogo entre um filósofo e um jurista*. 2ª ed. Trad. Maria Cristina Guimarães Cupertino. São Paulo: Landy, 2004. (*Diálogos*).

_____. *Behemoth ou o longo parlamento*. Trad. Eunice Ostrensky. Belo Horizonte: UFMG, 2001. (*Behemoth*).

_____. *Malmesburiensis opera philosophica quae latine scripsit omnia*. In unim corpus num primum collecta et labore Guilielmi Molesworth. London, 1839-1845. v. 5; reprint Aalen: Scientia, 1961. (*Opera Latina*).

_____. *Elementorium philosophiae, sectio prima: De Corpore*. In: The English Works of Thomas Hobbes of Malmensbury. Now first collected and edited by Sir Willian Molesworth. London 1893-45. 11 vols. Reprint Aalen: Scientia, 1962, second reprint Darmstadt: Scientia, 1966. (*De Corpore*).

_____. *Elements of Philosophy Concerning Body*. The Metaphysical system of Hobbes (Metaphysical Writings). Ed. Mary Whinton Calkins. Second edition. Illinois: La Salle, 1948. (*De Corpore*).

_____. *Libertad y Necesidad y Otros Escritos*. Edición y Traducción de Bartolomeu Forteza Pujol. Barcelona: Oeníncula, 1991.

_____. *HOBBS'S Treatise Of Liberty and Necessity*. In: *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*. Ed. Vere Chappel. Cambridge University Press, 1999.

_____. *De la liberté et de la necessite*. Introductions, traduction, notes, glossaires et index par Franck LESSAY. Paris: Librairie Philosophile J. Vrin, 1993.

LEBRUN, G. *O que é Poder*. São Paulo: Abril Cultural/Brasiliense, 1984.

MACPHERSON, C. B. *Introduction*. In: HOBBS, Thomas. *Leviathan, or The Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil*. Editado por C. B. Macpherson. Harmondsworth: Penguin Books, 1968.

_____. *A Teoria política do Individualismo Possessivo. De Hobbes a Locke*. Ed. Paz e Terra, 1979.

MONSTESQUIEU. *Do Espírito das leis*. Tradução por Gabriela de Andrade Dias Barbosa. 3.^a Edição. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

MONZANI, L. R. *Desejo e prazer na idade moderna*. Campinas: Ed. Unicamp, 1985.

PITKIN, Hanna F. *The concept of representation*. Los Angeles: University of California Press, 1984.

_____. *Eleições e representação*. Lua Nova, n. 67, p. 105-37, 2006.

RIBEIRO, Renato Janine. *Apresentação*. In: *Do Cidadão*. São Paulo: Ed. Martins Fontes 1998.

_____. *Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra o seu tempo*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

_____. *Hobbes: o medo e a esperança*. In: *Clássicos da Política*, São Paulo: Editora Ática, 1989.

SORELL, Tom. *Hobbes's scheme of the sciences*. in T. Sorell (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge, p. 45-61, 1996.

_____. *The Cambridge Companion to Hobbes*. New York: Cambridge University Press, 1996.

SKINNER, Quentin. *Razão e retórica na filosofia de Hobbes*. São Paulo: UNESP, 1999.

SANTOS, Boaventura de Souza. (org.). *Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

SCHMITT, Carl. *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol*. Westport, London: Ed. Greenwood Press, 1996.

TERREL, Jean. *Hobbes, Matérialisme et Politique*. Paris: J. Vrin, 1994.

LIMONGI, Maria Isabel. *Hobbes*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

_____. *A semântica do materialismo de Hobbes*. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1- 2, p. 109-135, 2000.

MANIN, Bernard. *Principes du gouvernement représentatif*. Paris: Calman-Lévy, 1995a.

_____. *As metamorfoses do governo representativo* Revista Brasileira de Ciências Sociais, n. 29, p. 5-34, 1995b.

MIGUEL, Luis Felipe. “*Representação política em 3D: elementos para uma teoria ampliada da representação política*”. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 18, n. 51, p. 123-40, 2003.

URBINATI, Nadia. *Representative democracy, principles & genealogy*. Chicago: The University Chicago Press, 2006a.

_____. *O que torna a representação democrática?*. Lua Nova, n. 67, p. 191-227, 2006b.

ZARKA, Yves Charles. *La décision métaphysique de Hobbes*. Paris: Vrin, 1987.

_____. *Philosophy and Politics in Hobbes*. The Philosophical Quarterly, v. 5, n. 19, p. 125-146, 1955.

_____. *Hobbes et la pensée politique moderne*. Presses Universitaires de France. Paris, 1995.