

A FUNDAMENTAÇÃO DA FILOSOFIA POLÍTICA DA ERA MODERNA NO *LEVIATÃ**

Wolfgang Kersting**

SÍNTESE – O pensamento político da Antiguidade e da Idade Média se estendia entre os dois pólos: por um lado, o aristotelismo político de orientação moral, e, por outro lado, o direito natural estóico-cristão, que se orientava por normas. A filosofia política da Era Moderna mudou radicalmente toda a compreensão do político e fundiu a percepção das coisas políticas em formas conceituais totalmente alteradas. Essa mudança deve-se, sobretudo, ao pensamento de Thomas Hobbes.

PALAVRAS-CHAVE – Hobbes. Filosofia política. Era Moderna. *Leviatã*.

ABSTRACT – The political thought of the Ancient world and the Middle Ages was comprised between the two poles: on the one hand, the political Aristotelianism with a moral thrust, and, on the other hand, the norm-oriented natural law of Stoics and Christians. The political philosophy of the Modern Age radically changed all the understanding of the political and molded the perception of political matters in wholly altered conceptual forms. Such a radical change is due, above all, to the thought of Thomas Hobbes.

KEY WORDS – Hobbes. Political philosophy. Modern Age. *Leviathan*.

A filosofia política da Era Moderna não se desvinculou paulatinamente do fundo da filosofia política da Antiguidade e da Idade Média. A filosofia política da Era Moderna é o resultado de uma revolução do pensamento que, de um só golpe, destruiu as bases da filosofia política tradicional e colocou a reflexão política sobre um fundamento filosófico de todo em todo novo. Ela mudou radicalmente toda a compreensão do político e fundiu a percepção das coisas políticas em formas conceituais totalmente alteradas. Seu raciocínio é dirigido por novos enfoques dos problemas e questionamentos; suas estratégias de argumentação são determinadas por um programa de conhecimento e demonstração revolucionariamente novo.

O pensamento político da Antiguidade e da Idade Média se estendia entre os dois pólos: por um lado, o aristotelismo político de orientação moral, e, por outro lado, o direito natural estóico-cristão, que se orientava por normas. Essas duas concepções teóricas constituíam o marco categorial compromissivo para o auto-entendimento social e político da Europa antiga. Nos tópicos doutrinários de Aris-

* Texto traduzido do alemão por Luis Marcos Sander.

** Professor da Universidade de Kiel (Alemanha).

tóteles sobre a natureza política do ser humano, sobre a diferença entre casa e *pólis*, sobre as diversas formas sociais e espécies de domínio, bem como sobre as constituições corretas e as politicamente falhas todo o mundo antigo e medieval divisava a filosofia válida do ser humano social e dos assuntos humanos comunitários; e nos princípios do direito natural viam-se os inalteráveis fundamentos normativos de uma ordem eternamente válida, de uma constituição de justiça independente de toda invenção humana, mas que comprometia toda a ação humana de domínio.

“*Ánthropos zōon politikōn phýsei estín*” [ἄνθρωπος ζῶον πολιτικὸν φύσει ἐστίν] (Aristóteles, *Política* 1253 a 2) – *o ser humano é por natureza um ser político*: este princípio contém o aristotelismo político *in nuce*. A política clássica encara o *bíos politikós* [βίος πολιτικός], a forma de existência política, a vida do cidadão com seus semelhantes na comunidade política, na *koinonía politikê* [κοινωνία πολιτική], como a única forma de vida humana adequada à sua natureza. Só na comunidade do falar mútuo e do agir mútuo podem desenvolver-se as capacidades naturais que caracterizam o ser humano, sua racionalidade, sua capacidade de falar e agir. O ser humano está direcionado por natureza a uma forma de vida comunitária, política. Só na vida ativa da *pólis*, na preocupação comunitária com o bem comum ele pode fazer justiça à sua vocação. Deve-se observar que o aristotelismo político não se fundamenta no interesse de autoconservação dos seres humanos, não apresenta uma demonstração da necessidade existencial do político. Do ponto de visto histórico, naturalmente a ordem política surgiu por causa da sobrevivência, mas, de acordo com o conteúdo, que só pode ser apreendido mediante o conhecimento da essência, ela existe “por causa da vida perfeita, moralmente boa” (*id.*, *ibid.*, 1252 b 29). Na medida em que o indivíduo não se pode compreender como ser político, independentemente da comunidade política, na medida em que somente pode realizar nela a vocação que lhe cabe e só logra encontrar nela a forma mais perfeita de existência humana como cidadão, cabe à *pólis* uma primazia tanto ontológica quanto moral sobre o indivíduo. A *pólis*, como diz Aristóteles, “existe por natureza e é anterior ao indivíduo” (*ibid.*, 1253 a 25).

A política clássica é a doutrina da vida boa, justa e, por isso, feliz. Para o aristotelismo político, é inconcebível poder levar uma vida boa e justa distanciando-se da política, como pessoa privada. Uma filosofia moral que, a exemplo da kantiana, estabelece uma área da interioridade forte em termos de atitude mental, sem quaisquer aspectos sociais e considerações institucionais, e define a qualidade moral tão-só mediante a integridade motivacional da consciência moral contrapõe-se diametralmente à concepção de moralidade do aristotelismo político. Para ele, não podem ser separados o costume, a lei e a formação do caráter. No republicanismo da política clássica convergem a qualidade de vida moral individual e a felicidade da coletividade. O indivíduo não se percebe em oposição à comunidade, não aposta em sua própria razão, em sua própria consciência moral, em contraposição às pretensões de validade dos costumes, das tradições, do que é usual, do etos do mundo da vida, das instituições sociais. O indivíduo do aristotelismo político é, antes, um ser humano político, um ser humano comunitário; ele se define mediante a participação na

comunidade e se realiza na comunidade, através da colaboração engajada na vida política, na prática comum. E a comunidade educa os indivíduos das novas gerações por meio de leis e modelos: “É preciso instituir as comunidades políticas com vistas às ações nobres, e não só com vistas ao convívio” (*ibid.*, 1281 a 3). A sociedade aristotélica de cidadãos tem uma função de formação moral, distinguindo-se, pois, inteiramente dos sistemas de coordenação eticamente indiferentes do liberalismo moderno. A vida política é uma vida que serve ao bem comum, é sustentada pelas virtudes dos cidadãos, não sendo turvada por interesses econômicos. O cidadão do aristotelismo político não é um cidadão economicamente ativo, que o jovem Hegel, entusiasmado com Aristóteles, designou, com desdém, como “nulidade política”. Ele não é um *bourgeois*, um produtor de mercadorias interessado unicamente no bom andamento de seus negócios e que só dedica-se à política, se ela própria mostra ser lucrativa ou se, com a ajuda dela, as condições da atividade econômica podem ser configuradas de maneira mais vantajosa.

Assim como o cidadão aristotélico não é pessoa privada e *homo oeconomicus*, a *pólis* também não deve ser equiparada ao Estado moderno. A *pólis* não é nem Estado, nem sociedade na acepção moderna; ela é uma comunidade em função da vida boa de todos os cidadãos. O Estado e a sociedade são sistemas complementares, os quais só puderam surgir depois de ter desmoronado o mundo social, que encontrara no aristotelismo político sua forma de reflexão hermeneuticamente válida, quando mudou a reprodução econômica da sociedade e surgiram relações de produção capitalistas. O Estado moderno só pode ser entendido em relação com a sociedade moderna, que tem a forma de mercado constituída por pessoas privadas. Essa contraposição de sociedade com forma de mercado e Estado que fiscaliza o mercado, a qual encontrou na filosofia do Estado de Hobbes sua expressão teórica mais antiga em termos de história mundial, é estranha à política clássica e a sua economia doméstica de auto-abastecimento. Esta só conhece a contraposição de casa e *pólis*, de economia doméstica, que assegura a subsistência, e comunidade política de pessoas livres e iguais que dedicam à causa comum, pública, à *res publica*, sua vida inteira, liberada da reprodução econômica.

O aristotelismo político baseia-se numa concepção metafísica da natureza. A natureza, da qual se fala no axioma *zôon politikón* [ζῷον πολιτικόν] não é a natureza das ciências naturais modernas, não é a natureza empírica da visão dos fatos, não é a natureza coisificada em objeto disponível, em mercadoria. Trata-se de uma natureza constituída teleologicamente, que inscreve fins nos seres vivos. Todo ser vivo possui, por natureza, uma espécie de constituição normativa que define o que lhe é proveitoso, sua vocação e seu direito, e que contém a projeção dos objetivos de um desenvolvimento bem-sucedido da vida. Uma vida adequada é aquela que realiza essa projeção de objetivos inscrita na constituição da essência. No que tange ao ser humano, à sua natureza essencialmente política, isso significa que o homem só pode levar uma vida adequada à sua vocação natural na comunidade política. Portanto, no aristotelismo político, em virtude da teleologia natural de fundamentação metafísica, a natureza e a vida política estão mutuamente remetidas e indissolúvelmente inter-relacionadas. A *pólis* é o biótopo metafísico do ser humano. A moralida-

de da *pólis* e as formas institucionais que a sustentam estão elas próprias introduzidas na constituição natural do ser humano como sua definição teleológica do objetivo e fim. Não se aplica à política clássica o relacionamento polêmico e, portanto, belicoso entre natureza e história, característico da filosofia política moderna. A própria *pólis* deve ser entendida como estado natural sobre o pano de fundo da concepção teleológica, pré-cientificista de natureza. Em contrapartida, nas formas de reflexão política da Era Moderna, caracterizada por uma concepção fiscalista de natureza, a sociedade e o mundo político só se constituem, em expressa contraposição a tudo que é natural, para além do estado natural, na esteira de sua superação bem-sucedida; o mundo estatalmente formado do político é a resposta ao problema da societização do ser humano natural.

Esse conceito teleológico de natureza também serve de base ao direito natural estoíco, surgido na época helenística. Ele espelha a decadência da cultura urbana grega clássica e substitui a moralidade paroquial da *pólis* por uma constituição geral do cosmo. Os elementos fundamentais da concepção de direito natural, primeiro da estoíca, mas também de toda forma histórica posterior de pensamento, nos moldes do direito natural, podem ser apreendidos do seguinte retrato do direito natural feito por Cícero em *De re publica*:

“A verdadeira lei é a reta razão, em conformidade com a natureza. A todos abrange, é imutável e eterna. Ela manda cumprir o dever e, com suas proibições, afasta do mal [...] Essa lei não pode ser derogada. Nada se lhe pode tirar nem por. Nenhuma decisão do senado e nenhum plebiscito popular logram suspender sua obrigatoriedade. Ela não necessita de comentador nem de intérprete; é a mesma lei em Roma e em Atenas, hoje e depois. Como lei sempiterna e imutável, ela se estende a todos os povos e a todos os tempos. Fala-nos pelo assim dizer como a mestra e governadora do mundo” (Cícero, *De re publica* III, 22 [33]).

O direito natural tradicional é metafísica da justiça. Ele ensina que os princípios de configuração de uma coletividade justa estão contidos na ordem da natureza e nela podem ser conhecidos com absoluta certeza pela razão humana. “Direito natural” significa: direito da natureza, em contraposição ao direito mutável e falível feito por seres humanos; mas significa também uma ordem natural que desempenha o papel de metaconstituição imutável para todas as formas humanas e políticas de organização e lhes serve de modelo imutável e obrigatório. O tradicional discurso sobre o direito natural não só evoca a idéia legal-hierárquica de uma esfera de normas superior a tudo o que é estatuído pelo ser humano, mas, enquanto discurso sobre um direito da natureza, também desenvolve o natural como dimensão de sentido e nexos de finalidade em que as condições de proveito das formas de vida específicas estão mutuamente sintonizadas. Também a filosofia do direito natural é uma filosofia política, que compreende a comunidade política, não em contraposição à natureza, e sim em enfática consonância com ela.¹

¹ Uma exposição mais detalhada do aristotelismo político encontra-se nas minhas obras: *Wohlgeordnete Freiheit* (Frankfurt: Suhrkamp, 1993, p. 13-27) e *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags* (1994, p. 1-18).

No século XVII, os fundamentos filosóficos do pensamento político mudaram de chofre. As condições de vida e de pensamento alteradas também demandavam novas formas de reflexão política; a compreensão radicalmente mudada da ipseidade e do mundo, por parte do ser humano moderno, buscava uma expressão política nova. O novo fundamento da filosofia política é obra do filósofo inglês Tomas Hobbes. Ele é o herói fundacional da política da Era Moderna. Em suas obras *Elements of Law natural and politic*, de 1640, *Elementorum Philosophiae Sectio Tertia De Cive*, de 1642, e particularmente no engenhoso *Leviatã*, de 1651, ele desenvolveu uma filosofia estritamente individualista, cujo êxito quanto à fundamentação se apóia tão-só nas bases da racionalidade econômica. Em seu inovador conceito de teoria, fundado num método analítico e numa concepção geradora de conhecimento, o aristotelismo político é expulso da ética e da política e o pensamento tradicional nos moldes do direito natural é liquidado filosoficamente.

Mudanças de paradigma na filosofia não são acontecimentos absolutos da história do espírito; elas não ocorrem isoladas das mudanças que se dão em outras áreas da história das idéias e desconectadas de todos os processos de desenvolvimento da história real. Sobretudo a filosofia política encontra-se num nexos estreito com a complexa realidade política, com os métodos e questionamentos das ciências afins e com o auto-entendimento sistemático fundamental da filosofia como tal. E, por causa dessas interdependências, em termos de método e conteúdo, mudanças significativas na história real e reorientações metodológicas na filosofia e na ciência sempre igualmente repercutem na colocação dos problemas e nas estratégias de solução da filosofia política. O novo fundamento revolucionário da filosofia política de Hobbes está, por conseguinte, estreitamente ligado tanto às mudanças ocorridas na metafísica e na ciência contemporâneas quanto à profunda transformação do mundo social e do espaço político que caracteriza os primórdios da Era Moderna. Sua filosofia política é marcada pelo novo estilo cientificista de pensamento; seus fundamentos gnosiológicos e metodológicos estão inteiramente determinados pelas concepções metodológicas e pelos ideais de exatidão das modernas ciências matemáticas da natureza. Em suas formas conceituais, colocações de problemas e tópicos doutrinários, espelham-se claramente as mudanças de um mundo social em crescente aburguesamento, já se expressam poderosamente os processos de modernização econômica, social e política em expansão. Seu programa de demonstrações encontra-se à sombra da guerra civil confessional, reflete as experiências da desintegração de uma verdade prática absoluta, criadora de coerência, que dá lugar a uma concorrência mortal de muitas ideologias que reivindicam a verdade. Ela culmina numa concepção de política estatal que, pela primeira vez na história, confia a criação de ordem, consideravelmente dificultada pelo pluralismo ideológico, moral e confessional, a uma política de neutralização e abstinência em relação à verdade: só um Estado que renuncia à verdade, que permanece na equidistância neutra para com todas as posições morais, religiosas e ideológicas, pode alimentar a pretensão de contar com o consentimento geral.

A filosofia política de Hobbes, exposta *more geometrico*, seguindo o método matemático, é em todos os aspectos exatamente o oposto do aristotelismo político: em vez de uma antropologia da cooperação política, uma antropologia do conflito

econômico; em lugar da razão substancial, que está em consonância com a natureza, estratégias de maximização da racionalidade instrumental e estratégica; em substituição a um conceito teleológico de natureza, um conceito mecanicista-causal de natureza; em vez de uma unidade entre natureza e política, uma contraposição entre elas; em lugar de uma teoria da vida boa, uma teoria da autoconservação; em vez de uma concepção que entende a comunidade política como finalidade natural, uma concepção que tem o Estado como instrumento útil com o qual os prudentes egoístas associáveis compensam os déficits de coexistência da primeira natureza; em substituição a um ser humano inserido em nexos de finalidade, dados previamente, e direcionado para a comunidade política, um indivíduo a-social, desprovido de vínculos, situado fora de todas as ordens preexistentes da natureza, do cosmo e da criação e que só pode contar consigo mesmo e com sua inteligência. A filosofia política de Hobbes é o local de nascimento do indivíduo moderno, atomístico, livre de tudo e absolutamente soberano, o qual só pode ser compreendido de modo adequado como projeto construtivo contrário ao ser humano comunitariamente integrado da tradição, só distanciando-o de todas as classificações já existentes, que vão desde o familiar mundo da vida até à estrutura onibrangente do ser. Com Hobbes a filosofia política torna-se individualista. O indivíduo não mais vivencia ser, valor e sentido, mediante a integração em comunidades abrangentes e anteriores por natureza. Agora, pelo contrário, o que vale é que as instituições sociais e políticas só podem ser justificadas, na medida em que em suas funções se espelham os interesses dos indivíduos, na medida em que elas se evidenciam como instrumentos úteis, e por isso queridos, para a realização das necessidades e dos desejos individuais.

A auto-interpretação do filósofo está profundamente marcada pela consciência dessa modernidade. Com sua filosofia política, firmada em novos fundamentos, Hobbes vê-se à frente da vanguarda científico-filosófica de sua época. Ele tem-se em conta de Galilei da filosofia do Estado; considera-se como Harvey da doutrina do corpo político e seus movimentos. As ciências naturais matemáticas seriam, como se lê na carta dedicatória de *De Corpore*, de 1655, uma “coisa nova”, essencialmente graças a Galilei, o qual teria escancarado o portão para a “era física”, “porém a filosofia política é isso em grau muito maior; pois ela não é mais antiga do que livro intitulado *De Cive* que eu mesmo escrevi” (CO,² carta dedicatória [falta na edição em alemão]; OL,³ I, 2).⁴ As inúmeras obras dos antigos especialistas em ética não seriam “scripta scientifica”, não seriam verdadeiramente filosóficas e científicas, e sim apenas “scripta verbifica”, meramente tagarelice e tilintar

² Thomas Hobbes: *Vom Körper (Elemente der Philosophie I)*. Textos escolhidos e traduzidos por Max Frischeisen-Köhler (1915). 2. ed. com indicações bibliográficas e registro (Hamburg 1967).

³ *Thomas Hobbes Malmesburiensis opera philosophica quae latine scripsit omnia*. Edit. por W. Molesworth. 5 vols. London 1839-1845. (Reimpressão: Aalen, 1961).

⁴ Hobbes refere-se aqui a *De Cive* e não a *Elements of Law*, pois esta última obra não foi publicada por ele, até 1655, e também mais tarde não; só em 1889 essa primeira versão da filosofia política foi editada por Ferdinand Tönnies em Londres; cf. *The Elements of Law natural and politic. By Thomas Hobbes of Malmesbury. Edited with a preface and critical notes by Ferdinand Tönnies Ph. Dr. To which are subjoined extracts from unprinted MSS of Thomas Hobbes*. London: Simpkin Marshall & Co., MDCCCLXXXIX.

de palavras. Por isso até agora não se teria feito nenhum progresso na história da filosofia prática, por essa razão a filosofia prática teria fracassado. Como prova dessa tese do fracasso da filosofia moral e da filosofia política tradicionais Hobbes aduz a contínua ausência de paz entre as pessoas. Estaria faltando uma ciência da paz, uma ciência que estude as leis do comportamento humano, as causas da guerra e da paz bem como as regras da vida dos cidadãos; que seja capaz de chegar a um conhecimento verdadeiro e produza, no campo dos assuntos humanos, um saber tão confiável e útil quanto as ciências matemáticas em sua área das proporções de grandezas e dos corpos movidos.

“[...] os geômetras [...] administram excelentemente a sua área: tudo quanto diz respeito à utilidade para a vida do homem, seja em virtude da observação dos astros, da descrição dos países ou da divisão do tempo, ou de longas viagens pelos mares, bem como tudo que há de belo nas edificações, toda solidez das fortalezas, tudo que existe de admirável nas máquinas, tudo, enfim, que distingue a nossa época da barbárie de séculos transatos, deve-se quase só à geometria. Mesmo o que devemos à física, esta o deve antes à geometria. Se os filósofos morais tivessem cumprido a sua tarefa com igual habilidade, eu não saberia em que nosso empenho poderia contribuir ainda para a felicidade dos homens nesta vida. Pois, se a natureza das ações humanas fora conhecida com certeza idêntica como acontecem com as relações de grandezas das figuras, então a avareza e a ambição deixariam de ser perigosas, visto que o seu poder é sustentado pelas errôneas opiniões do vulgo quanto à natureza do que é certo ou errado; e o gênero humano gozaria de paz sem fim [...] Se, pelo contrário, a guerra com as espadas e a guerra com os calamos não tem fim; se o conhecimento do direito e das leis naturais hoje não é maior do que em tempos idos; se cada partido fundamenta seu direito em afirmações dos filósofos, se a mesmíssima ação por uns é verberada, e por outros exaltada [...], tudo isso são sinais claros de que aquilo que foi escrito, até hoje, pelos filósofos morais em nada contribuiu para o conhecimento da verdade” (CI,⁵ carta dedicatória, 60s).

O domínio da guerra apóia-se na ignorância humana em termos de ciência da paz. A guerra vive do desconhecimento do método verdadeiro, o único que traz ganhos no conhecimento. Ninguém pode querer seriamente a guerra, pois ela está em contradição, tanto com os interesses fundamentais quanto com os interesses mais desenvolvidos das pessoas; se, ainda assim, há continuamente guerra, isso só pode ser explicado pelo fato de os seres humanos não saberem como devem portar-se e ainda não terem encontrado a via régia para um comportamento que verdadeiramente sirva à autoconservação e para uma prática que possibilite efetivamente a paz.

“A raiz de todas as desvantagens e todo o infortúnio, que podem ser evitados por meio de invenções humanas, é a guerra, sobretudo a guerra civil; dela provêm o assassinato, a devastação e a falta de todas as coisas. A razão disso não é que os homens queiram a guerra, pois a vontade visa sempre o bem ou aquilo que parece ser o bem; também não é a razão sua ignorância de as conseqüências da guerra serem ruins; pois

⁵ Thomas Hobbes: *Vom Bürger*. In: *ibidem: Vom Menschen – Vom Bürger*. Introduzido e editado por G. Gawlick (Hamburg, 1977).

quem não percebe que a morte e a pobreza são grandes males? Por conseguinte, a guerra civil só é possível porque não se lhe conhecem as causas nem as da paz; pois só há muito poucos que estudaram os deveres pelos quais a paz adquire solidez e é mantida, i. é, as verdadeiras leis da vida civil. O conhecimento dessas leis é a filosofia moral. Ora, por que esta não foi estudada, senão porque até agora não havia um método claro e exato para isso?" (CO, 1, 7; 10).

As confrontações mortais entre as pessoas não nascem de uma vontade má, de uma avidez por poder, de um fanatismo religioso ou moral, também não de situações injustas, tensões sociais ou de outras causas materiais; elas são tão-somente frutos da incompetência em termos de filosofia moral e filosofia política. O intelectualismo da tradição da filosofia moral, que só conhecia uma qualidade moral dependente do saber, e não uma qualidade moral dependente da vontade, e reduzia a vontade a uma função do entendimento, continua presente na crença prática da ciência de Hobbes e em seu otimismo metodológico. A ausência de paz e o belicismo são conseqüências de um pensamento ruim ou por ser desordenado ou por não ser guiado pelo método correto. Analogamente, é pacifista uma visão dos assuntos humanos, que se serve do método correto. Isso deve ser entendido literalmente: a paz pode ser ensinada e feita. Hobbes entende sua filosofia política como ciência do método da paz que revela as condições de um convívio duradouro não-violento e define os caminhos de sua feliz realização. Face às repercussões em termos de banimento da guerra esperadas pela ciência da paz, levada metodicamente a efeito, Hobbes pode tecer loas a sua filosofia política como um empreendimento teórico de caráter benéfico, que resiste à comparação com cada uma das numerosas novas invenções, no que respeita à utilidade. Pois que invenção poderia ser mais útil do que a que estanca radicalmente a fonte de todos os males evitáveis e assegura condições de vida pacíficas para todos? E essa invenção, a mais útil e vantajosa de todas, é o Estado, o Leviatã erigido segundo o plano de construção da filosofia política científica de Hobbes.

O filósofo de Hobbes é irmão gêmeo do cientista da natureza e do engenheiro. Como o cientista natural pesquisa a natureza, para descobrir suas leis, que o engenheiro inteligente transforma em saber relacionado às ferramentas com o qual os seres humanos podem colocar a natureza a seu serviço, assim o filósofo moral e político hobbesiano, com sua ciência da natureza humana, com seu conhecimento das leis do comportamento humano e das regras básicas de uma vida civil estável, prepara um fundamento cientificamente sólido para uma técnica política da paz, para a produção do instrumento de paz chamado Leviatã. Ambas as ciências são iguais em termos de lógica científica, mas não têm o mesmo valor pragmático. O cientista da paz tem a primazia sobre o cientista natural; o técnico da paz ocupa um lugar superior ao do inventor de coisas que aumentam o conforto, pois só quando impera a paz é que existe progresso civilizatório, os desejos podem ser satisfeitos e ficar mais refinados, a ciência e a cultura podem florescer, a qualidade de vida de todos pode melhorar. Em tempos de guerra, porém, a cultura resseca, definha-se a ciência, as pessoas se embrutecem.

“Em tal situação, não existe lugar para a laboriosidade, pois não há certeza de seus frutos. Conseqüentemente não há cultivo da terra, nem navegação, nem mercadorias que podem ser importadas por via marítima; não há construções confortáveis, nem instrumentos para mover e remover as coisas que precisam de grande força; não há conhecimento da superfície da Terra, nem cômputo do tempo, nem artes, nem letras; não há relações sociais; e o que é pior que tudo, reina constante temor e perigo de morte violenta. E a vida do homem transcorre solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta”.⁶

O individualismo da filosofia política moderna, que inverte totalmente as prioridades metodológicas, ontológicas e axiológicas do aristotelismo político, que submete o conteúdo ao método, que subordina logicamente toda formação da comunidade ao indivíduo e mede a vida boa com a craveira da satisfação dos interesses individuais, esse individualismo tem conseqüências revolucionárias, em termos de teoria da legitimação ou legitimação teórica. A filosofia política da Era Moderna é, em seus primórdios históricos e sistemáticos, uma filosofia da legitimação do domínio. Por isso, ela é mais radical do que o aristotelismo político, que só buscava fundamentar as diferenças qualitativas entre tipos de domínio, mas não perguntava pela legitimidade do domínio político em geral. No marco da filosofia política moderna, o domínio político carece, em princípio, de legitimação e só é legitimável na medida em que ele pode remontar ao consentimento dos indivíduos, em que o Estado e a constituição podem ser compreendidos de maneira contratualista, como resultado de uma união contratual de indivíduos.

Hobbes é o fundador da filosofia política do contrato social. Ele moldou o motivo do contrato, há muito conhecido do pensamento político, numa forma rigorosa de teoria da legitimação e desenvolveu um *contratualismo construtivo*. Este relega as tradicionais instâncias metafísicas e teológicas de justificação e substitui o objetivismo de princípios por um procedimentalismo de fundamentação teórica. O cerne do contratualismo filosófico é a idéia da legitimação da autoridade e do domínio, por meio da autolimitação voluntária por interesse próprio e sob a condição de racionalidade da existência de uma reciprocidade estrita e institucionalmente garantida. A fim de motivar o indivíduo protagonístico infinitamente livre para a renúncia – criadora de legitimação – à liberdade natural e atingir o objetivo teórico do domínio justificado e da obrigação política fundamentada, baseada no comprometimento auto-imposto, a teoria do contrato desenvolve o teorema do estado natural. Ela tem de veicular a percepção do “*exeundum e statu naturali*”, i. é, comprovar que uma situação na qual faltam todas as realizações do Estado, em termos de ordem e segurança, e na qual cada pessoa perseguiria seus interesses com todos os meios que lhe parecessem apropriados e estivessem à sua disposição teria de acarretar uma guerra virtual de todos contra todos. Por essa razão, seria igualmente insuportável para todos. Assim, pois, seria do interesse fundamental de todos abandonar o estado pré-estatal sem lei, renunciar à desvinculação absoluta, que se descobre como apo-

⁶ Thomas Hobbes. *Leviathan*. Frankfurt: Suhrkamp, 1984, p. 96.

ria em termos de liberdade, e estabelecer uma ordem política dotada de poder, que garanta a coexistência. Entretanto, a restrição da liberdade individual necessária para instituir a condição só pode ser exigida, admitindo-se a existência de reciprocidade. Portanto, só é possível com base num contrato, no qual os habitantes do estado natural se comprometem reciprocamente com a renúncia à liberdade natural e com a obediência política e providenciam, ao mesmo tempo, a instituição de um poder garantidor do contrato com o monopólio do emprego da violência.

Originalmente, a filosofia política do contrato social assinalava-se pelo problema da legitimação do domínio. O contratualismo dos séculos XVII e XVIII é um *contratualismo próprio da filosofia do Estado*, que utiliza o contrato para a justificação incondicional e, na época pós-Hobbes, qualificada do domínio estatal. Entretanto, o programa contratualista teórico, introduzido por Hobbes na filosofia política, de modo algum se restringe à abordagem do problema da legitimação do domínio. Justamente a filosofia política atual mostra que, sob o mote contratualista *volenti non fit iniuria* – a quem consente voluntariamente não pode ser feita injustiça por parte daquilo com que ele consente – também se podem abordar as tarefas da justificação dos princípios e das instituições, da fundamentação da democracia e do embasamento de uma teoria da ação coletiva. Se alguém firma um acordo contratual com outros, assente aos deveres e direitos correlativos que são atribuídos a ele e ao contratante com base nesse acordo. Na medida em que seu assentimento ocorreu de maneira voluntária e as negociações contratuais foram justas, ele não tem direito de queixar-se das conseqüências normativas resultantes desse acordo contratual e precisa aceitá-las como obrigatórias.

Ora, a idéia filosófica básica do moderno contratualismo, enquanto justificação teórica, consiste em interpretar, em função de uma generalização adequada, toda a sociedade, junto com suas diversas estruturas e organizações institucionais, como relacionamento contratual. Consiste, ademais, em atribuir o caráter compromissivo das instituições sociais e políticas, da constituição social e política, a um assentimento universal de todos os membros da sociedade enquanto partes de um contrato. Tal como um contrato entre duas pessoas, sob a condição da recíproca liberdade e igualdade de direitos, por parte de ambas, fundamenta a validade normativa recíproca dos direitos e deveres acordados, assim um acordo contratual, no qual todos os membros da sociedade, supondo-se terem todos igual liberdade, acordassem unanimemente uma ordem institucional do convívio poderia fundamentar o caráter compromissivo geral dessa ordem constitucional.

As fundamentações enquanto teorias do contrato apóiam-se num *procedimentalismo enquanto teoria da justificação*. Elas não colocam no centro da argumentação justificadora princípios metafísicos ou propósitos naturais de validade eterna, e sim um procedimento em que ocorre um acordo entre indivíduos

livres com direitos basicamente iguais. Não revelam uma verdade objetiva, mas produzem uma vontade que implica concordância geral. Elas representam a elaboração sistemática da convicção, típica da modernidade, de que as necessidades de justificação da sociedade não podem mais ser satisfeitas mediante recurso à vontade de Deus ou a uma ordem de valores natural e objetiva. O desvanecimento da visão teológica do mundo, o desaparecimento da tradicional concepção qualitativa da natureza, sob o sóbrio olhar dos fatos, por parte das ciências modernas, a desintegração da ordem firmemente estabelecida e axiologicamente integrada da sociedade sob o crescente avanço do aburguesamento e da economicização das relações sociais demandavam uma reorganização da prática cultural da justificação. Esta deveria estar em consonância com os fundamentos intelectuais recriados da modernidade, com os relacionamentos reformulados dos seres humanos consigo mesmos e com o mundo. A espinha dorsal sistemática dessa nova concepção de justificação adequada à modernidade é o individualismo normativo, que dota o indivíduo de autonomia moral e substitui as autoridades legislativas de Deus e da natureza pelo direito de cada indivíduo de ser limitado em sua liberdade tão-somente mediante leis por ele acordadas – como que mediante um contrato – com todos os outros indivíduos no marco de procedimentos e discursos justos e com base numa participação em pé de igualdade. Embora na primeira forma do programa de fundamentação contratualista, contido no pensamento de Thomas Hobbes, esse igualitarismo em termos de direitos humanos ainda não se encontre explicitamente, Hobbes também toma como ponto de partida uma igualdade fundamental dos indivíduos e de um procedimento estritamente simétrico de acordo contratual.

Thomas Hobbes moldou a forma filosófica de reflexão da modernidade política. Os teoremas que ele esboçou e os modelos de argumentação por ele desenvolvidos constituem o marco compromissivo dentro do qual se refletiu, até aos tempos de Kant, sobre o direito, o Estado e o domínio; e eles ainda determinam de maneira eficaz as discussões da filosofia política da atualidade. A justificação individualista e teórico-contratual do Estado por ele elaborada faz parte das doutrinas mais influentes da história do pensamento político. A tríade de estado natural-contrato-Estado/sociedade associada no argumento contratualista constitui, em termos de lógica de argumentação, a estrutura básica da filosofia política predominante da Era Moderna, cuja história pode ser reconstruída até ao presente como diferenciação interna e variação argumentativa desse esquema de argumentação.

O ponto de partida da argumentação é constituído por uma concepção de estado natural que, num experimento racionativo, com base em suposições genericamente aceitas sobre a natureza humana e as condições naturais de vida, examina a aptidão à coexistência dos seres humanos na ausência de toda segurança legal e de todos os comandos de comportamento institucionais e estabilizações de expectativa institucionais. E chega à conclusão de que, na

ausência de todas as leis, normas e instituições providas de coerção, o ser humano torna-se um risco para seu semelhante, de que a anarquia e ausência de leis contrariam seus interesses fundamentais. A doutrina do estado natural leva à intelecção da necessidade do Estado: o estado natural deve ser abandonado e substituído por um estado jurídico, societário e estatal. O ser humano é impelido para o Estado unicamente pelo motivo da autoconservação. Não é mais o caso que o ser humano seja remetido à comunidade política por uma natureza dotada de propósito, como ensinava o aristotelismo político. O que se afirma agora é a mensagem inteiramente nova de que ele precisa assumir uma comunidade – agora estatal – por causa de sua autoconservação; trata-se de uma comunidade que, para além de sua função de garantir a coexistência, não apresenta nenhuma dimensão de moralidade e não se presta mais como unidade de integração substancial e meio de uma vida boa coletiva.

O estado natural é abandonado, quando cada pessoa firma um contrato com cada pessoa, no qual cada um, sob a condição da reciprocidade, abre mão de sua liberdade de perseguir seus interesses a seu bel-prazer e se declara disposto a submeter-se a uma autoridade legislativa e detentora de poder absoluto. Esse é o nascimento do Estado moderno depositário do monopólio do emprego da violência, a partir da necessidade da autoconservação do ser humano. A tarefa do Estado é pacificar o estado natural, assegurar uma coexistência pacífica e, com isso, constituir uma sociedade na qual cada pessoa possa seguir suas próprias idéias de felicidade, no contéxto de leis gerais reguladoras do comportamento. Essa sociedade instituída pelo Estado mediante a pacificação do estado natural é uma sociedade de indivíduos que visam sua própria vantagem e procuram maximizá-la. É a moderna sociedade capitalista dos cidadãos economicamente ativos, que se encontram em recíprocas relações privadas, moldadas pelo mercado. Essa demonstração hobbesiana do Estado é uma demonstração da necessidade do estabelecimento do Estado; só o Estado tem condições de resolver a necessidade da autoconservação das pessoas. O Estado é um instrumento e é legítimo, na medida em que, como bom instrumento, serve para a realização do propósito para cuja consecução ele foi criado pelos seres humanos. O Estado é uma obra malfeita, produzida pela vontade e inteligência das pessoas; ele é um artefato, uma máquina. O que poderia estar mais distante da comunidade política por natureza, do aristotelismo, do que o caráter de máquina próprio do Estado moderno descoberto por Hobbes? Agora não há mais caminho para retornar à tradicional natureza política do ser humano.

Certamente hoje ninguém mais vai assumir o cientificismo de Hobbes; também seu argumento acerca do poder absoluto, irrestrito e indiviso hoje não vai entusiasmar ninguém. Ele não conseguiu convencer nem seus contemporâneos. A história do Estado moderno não é a história de sua auto-afirmação absolutista, e sim a história da limitação, vinculação e divisão de seu poder. A história do Estado moderno é a história da domesticação de Leviatã – por meio dos direitos

humanos e do direito da razão, por meio do Estado de lei, de direito, de constituição, mediante a divisão de poderes e da democracia. E a filosofia política pós-hobbesiana da Era Moderna acompanhou esse processo de domesticação do poder absoluto e fundamentou a vinculação constitucional de seu exercício de domínio.

Por maior que seja a distância entre a filosofia do Estado absoluto e as concepções posteriores de limitação do domínio, com base nos direitos humanos e no direito da razão, Thomas Hobbes forneceu a linguagem à filosofia política da Era Moderna. E essa linguagem ainda é falada por ela, seja ela filosofia do Estado de direito, filosofia do Estado social, seja teoria da democracia ou filosofia do mercado. Seus auto-entendimentos ainda se apóiam na gramática de auto-reflexão política que Thomas Hobbes desenvolveu, contrapondo-se ao aristotelismo político e ao direito natural estóico e cristão. Com toda a razão e com uma visão clara das implicações revolucionárias e do *télos* democrático de sua invenção teórico-justificadora do contrato social, Carl Ludwig von Haller elevou Hobbes à categoria de “ancestral de todos os jacobinos”.⁷ O que levou esse arqui-conservador a qualificar Hobbes, com sua explicação do Estado, de patriarca da revolução foi sobretudo o individualismo normativo, em termos de teoria da legitimação, o qual vincula todo exercício de domínio, por parte do Estado, e toda restrição institucional da liberdade ao assentimento justificador dos atingidos, e o conseqüente caráter artificial, artefático da sociedade e do Estado. Justamente esse individualismo normativo, no qual está inscrito o modelo social do igualitarismo, em termos de direitos humanos, e o qual precisa transferir a um procedimento justo a resultante fundamentação moral e política, constitui o nível teórico-justificador compromissivo de toda a filosofia política moderna até ao presente.

Hobbes dividiu o aspecto norteador de sua filosofia em seu método e certamente viu-lhe o valor político e, ao mesmo tempo, filosófico na demonstração supostamente concludente da necessidade do poder estatal absoluto, irrestrito e indiviso, em termos de lógica da paz. Entretanto, a modernidade permanente de sua filosofia política – modernidade que sobreviveu às particularidades do século das guerras civis e do método científico-filosófico unitário – baseia-se na invenção do contrato social enquanto teoria da justificação. Esse modelo individualista, igualitarista e procedimentalista de fundamentação confere até hoje uma expressão conceitual autêntica à autocompreensão da modernidade política. O defensor do Estado absoluto é, quanto à metodologia de justificação, um liberal, e o liberalismo filosófico da Era Moderna pode seguir seu exemplo; ele assume o individualismo metodológico e normativo de Hobbes, assume o argumento contratualista, que aproveita esses pressupostos individualistas, no que tange à

⁷ Carl Ludwig von Haller, *Restauration der Staats-Wissenschaft oder Theorie des natürlich-geselligen Zustands, der Chimäre des künstlich-bürgerlichen entgegengesetzt*, 2. ed., Winterthur, 1820, v. 1, p. 20.

teoria da legitimação, e o conceito de legitimação por consentimento, a ela ligado. Entretanto, ele faz um uso antiabsolutista – e, nesse sentido, crítico em relação a Hobbes – desses requisitos da metodologia hobbesiana de justificação: o Estado absoluto do último intérprete e tomador de decisões é suplantado pelos princípios de uma constituição de justiça fundamentada de modo contratualista. O programa contratualista de autorização desenvolvido por Hobbes, para estabelecer, no vácuo da verdade, com base em consentimento, uma instância criadora de ordem, converte-se, por sua vez, no meio de um conceito de verdade baseada em procedimento e consentimento ao qual a ação estatal, que busca legitimidade, precisa submeter-se. Verdadeiros em termos práticos e compromissivos, em termos gerais, são princípios e normas passíveis de consentimento geral, que poderiam ser acordadas por todos como princípios constitucionais de uma ordem fundamental da sociedade. Assim o engenhoso argumento hobbesiano de legitimação, baseado em consentimento, afastou-se cada vez mais das intenções políticas de seu inventor, no curso da história de sua influência. Agora promove a causa da oposição liberal: o lugar do gigante leviatânico é ocupado pela associação democrática acéfala e descentralizada; o Estado afunda na sociedade que se organiza a si mesma politicamente.

Isso, porém, em nada compromete o mérito filosófico de Hobbes de ter sido o primeiro a formular a gramática do moderno individualismo normativo e do novo relacionamento prático com o mundo bem como a desenvolver os traços básicos do programa reflexivo e consentimental de fundamentação que até hoje delimita, de maneira compromissiva, o contexto filosófico de nosso auto-entendimento moral e político.