

Aula 1 (continuação) – Thomas Hobbes

Nuno Miguel Cardoso Machado

Biografia e contexto histórico

Começamos por umas brevíssimas notas biográficas. Thomas Hobbes nasceu em 1588 e faleceu em 1679. Em 1603 ingressa na Universidade de Oxford, onde estuda escolástica e lógica. Ao longo da vida contacta diretamente com alguns dos grandes pensadores do seu tempo, como Francis Bacon ou Galileu. Na sequência da Revolução Inglesa, em 1640, Hobbes exila-se em França durante onze anos. Em 1655 – tinha entretanto regressado a Inglaterra – publica a sua obra principal: *Leviatã*. É nela que expõe a sua teoria contratualista (Ferreira *et al.*, 1995: 29).

O contexto histórico e social, tanto europeu como inglês, é imprescindível para entender a teoria política de Hobbes. O século XVII foi assolado por numerosos conflitos, onde se incluem a Guerra dos Trinta Anos (entre 1618 e 1648) na Europa continental e a eclosão da Guerra Civil na Inglaterra hobbessiana (Moseley, s.d.: 4), que opôs os Parlamentaristas aos Realistas (Ibid.: 5). Hobbes vivenciou “a execução do monarca, o interregno da República de Cromwell, a Restauração, e o derrube de outro monarca na [chamada, NM] Revolução Gloriosa” (Ibid.: 4).

Hobbes assistiu, portanto, a um “período de desintegração política” (Lloyd & Sreedhar, 2014: 2), marcado pela intriga, pelo belicismo e pela violência (Ferreira *et al.*, 1995: 28). Pode mesmo falar-se em “devastação”, na medida em que “a pilhagem, o saque, o fogo e o roubo eram ocorrências quotidianas” (Nisbet, 1973: 139). A crise política severa no seu país natal influenciou profundamente o pensamento de Hobbes (Ferreira *et al.*, 1995: 28; Nisbet, 1973: 137). Este contexto histórico permite entender, por exemplo, porque é que Hobbes caracteriza o estado de natureza, em que não existe poder político centralizado, como um estado de guerra generalizado.

Testemunhando os efeitos nefastos dos conflitos políticos insanáveis e da decomposição do poder monárquico, Hobbes atribui uma importância fundamental à “tranquilidade e à paz” sociais (Ferreira *et al.*, 1995: 28). Na sua perspetiva, a forma absolutista de governo é aquela que apresenta uma maior resiliência face ao perigo de dissolução do Estado e de queda na guerra civil (Lloyd & Sreedhar, 2014: 3). É esta virtude cardinal do absolutismo que o torna tão atraente aos olhos de Hobbes (Ibid.). A

ideia fixa de Hobbes era “encontrar justificação (...) para uma ordem política (...) absoluta” capaz de assegurar que “as guerras civis, insurreições e crimes não destruíam o tecido da sociedade” (Nisbet, 1973: 139). Hobbes procura demonstrar, pois, “a relação recíproca que existe entre a obediência política e a paz” social (Lloyd & Sreedhar, 2014: 3).

O problema da ordem social constitui o cerne da teoria hobbesiana e pode ser enunciado da seguinte maneira: “Como é que os indivíduos no estado de natureza, onde é presumido que cada um deles está separado politicamente, socialmente, culturalmente e psicologicamente dos restantes e onde predomina uma condição de guerra ou conflito, podem alcançar o estado de sociedade, ordem, paz e tranquilidade?” (Nisbet, 1973: 138). O contrato social e a instituição do poder absoluto corporizado na figura do soberano, o Leviatã, são as respostas avançadas por Hobbes. Mas antes de analisá-las, vamos olhar com um pouco mais de atenção para o estado de natureza belicoso.

Estado de natureza

De um modo sintético, o estado de natureza é uma situação em que não existe qualquer tipo de governo ou autoridade central, nem uma lei positiva codificada em normas jurídicas (Lloyd & Sreedhar, 2014: 3). Nesta condição pré-social, o homem possui um direito natural: o direito de auto-preservação (Williams, s.d.: 11). Este direito prescreve que cada indivíduo pode fazer o que estiver ao seu alcance para assegurar a sua sobrevivência (Lloyd & Sreedhar, 2014: 4). Isso significa que o indivíduo tem direito a todas as coisas que julga serem necessárias para a sua subsistência. É evidente que os seres humanos hobbesianos são por natureza egoístas e movidos exclusivamente pelo interesse próprio.

Hobbes caracteriza o estado de natureza como um estado de guerra de todos contra todos. Este ambiente de guerra permanente é explicado, em primeiro lugar, pela concorrência exacerbada e violenta em torno dos recursos escassos disponíveis (Ibid.) “para satisfazer as necessidades básicas vitais” (Williams, s.d.: 10). O direito de todos a tudo conduz inevitavelmente à confrontação.

Em segundo lugar, cada indivíduo deve ajuizar o que está certo e o que está errado, obedecendo exclusivamente à sua consciência, na medida em que não há nenhuma lei positiva que deva acatar (Copleston, 1994: 43). Assim, os conflitos podem ser alimentados por diferentes visões religiosas ou juízos morais díspares (Lloyd & Sreedhar, 2014: 4). Cada indivíduo ajuíza não só qual deve ser a sua própria conduta,

mas igualmente a conduta dos seus congêneres, procurando impor-lhes as suas crenças e pontos de vista e controlar o seu comportamento (Ibid.).

Em terceiro lugar, e mais importante, não existe uma “autoridade reconhecida” capaz de “arbitrar as disputas” e com o “poder de fazer cumprir as suas decisões” (Ibid.: 3). São os indivíduos que devem resolver os seus próprios conflitos e, se for caso disso, administrar a justiça pelas suas próprias mãos (Ibid.). Nestas condições, os conflitos dificilmente serão dirimidos de modo pacífico (Williams, s.d.: 12). Numa situação desfavorável em que “a segurança do indivíduo depende apenas da sua própria força e do seu próprio engenho” (Copleston, 1994: 33), produz-se um ambiente generalizado de medo, incerteza e desconfiança (Ferreira *et al.*, 1995: 30).

O medo extremo predispõe os indivíduos a responder violentamente a todos os comportamentos que percecionem ser ameaças à sua sobrevivência (Williams, s.d.: 10). Pode, inclusive, assistir-se a uma espécie de violência preventiva com o intuito de que “os outros tenham medo de nos desafiar” (Ibid.). Em Hobbes, o estado de natureza corresponde ao “estado de guerra de todos contra todos” em que os indivíduos lutam impiedosamente pela sobrevivência e, conseqüentemente, as vidas são curtas e violentas (Ferreira *et al.*, 1995: 30). O estado de natureza é um “estado de (...) insegurança e ameaça constante” (Williams, s.d.: 9).

Deste modo, a teoria de Hobbes assenta numa “suposta atomização natural” dos seres humanos, isto é, no seu caráter essencialmente *associal* e “solitário” (Nisbet, 1973: 138). Por outras palavras, “o estado de natureza é «natural» num sentido bastante específico”: quando é comparado com a sociedade organizada (Williams, s.d.: 9). Não devemos perder de vista que o estado de natureza é o oposto simétrico, por assim dizer, da sociedade. A sociedade política é “*artificial*” no sentido em que é *construída* pelos indivíduos (Ibid., *italico no original*) e não algo preexistente.

Última observação: não é inteiramente claro se o estado da natureza – e, portanto, o estado de guerra – é entendido como um “facto histórico (...) que precedeu universalmente a organização da sociedade” (Copleston, 1994: 33-34) ou se essa precedência é meramente “lógica”, teórica: abstraindo aquilo que os seres humanos devem à sua socialização, chegar-se-ia ao “individualismo atomístico (...) enraizado nas paixões humanas” (Ibid.: 34). Em algumas passagens, Hobbes parece sugerir que o “estado natural de guerra” é ou foi, com efeito, uma realidade histórica em várias partes do globo (Ibid.), mormente nos primórdios da humanidade e nas chamadas sociedades primitivas da atualidade (Williams, s.d.: 10). Em vários trechos da sua obra Hobbes

apresenta o estado de guerra como uma ameaça sempre à espreita mesmo nas sociedades desenvolvidas: caso o poder político moderno seja minado, então a humanidade reverterá facilmente para o estado de natureza (Ibid.).

Transição para sociedade política

Analisemos, agora, a transição do estado de natureza para a sociedade política. Vimos que o estado de natureza é absolutamente caótico. Todavia, segundo Hobbes, a “natureza humana” providencia também uma forma de escapar a este destino apocalíptico (Lloyd & Sreedhar, 2014: 5). É verdade que as paixões egoístas irrefreadas dos indivíduos conduzem ao estado de guerra (Copleston, 1994: 34), mas os seres humanos possuem outras paixões que lhes instilam o desejo das coisas necessárias para uma “vida «cómoda»” e a laboriosidade para produzi-las (Ibid.). Ambas exigem um ambiente pacífico (Ibid.).

É aqui que a razão desempenha um papel crucial. A razão impõe ao ser humano o *medo* de perecer (Ibid.). Para além disso, a razão “demonstra como o desejo fundamental de auto-preservação” (Ibid.) e a prossecução de uma vida aprazível podem ser melhor satisfeitos num clima de paz social. Enquanto ser racional, o homem consegue discernir que a situação de guerra generalizada contraria seus próprios interesses (Lloyd & Sreedhar, 2014: 6).

Através da faculdade da razão, os indivíduos conseguem aceder e agir em conformidade com as chamadas Leis da Natureza. De acordo com Hobbes, “uma lei da natureza (...) é um preceito, ou regra geral, descoberta pela razão e através da qual um homem é proibido de fazer aquilo que destrói a sua vida” (Hobbes apud Copleston, 1994: 35). É a obediência às Leis da Natureza que impele os seres humanos a buscarem a paz e, com esse intuito, a criarem a sociedade política (Lloyd & Sreedhar, 2014: 6). Vejamos como.

No *Leviatã*, Hobbes enuncia dezanove Leis da Natureza (Copleston, 1994: 37), sendo as três primeiras as mais importantes para o assunto que estamos a estudar. A primeira lei da natureza diz que os homens devem procurar a paz sempre que possível (Ibid.: 36); contudo, quando a paz estiver fora do alcance, os homens podem aproveitar todas vantagens que lhe são oferecidas pela guerra para preservar a sua vida (Williams, s.d.: 14).

Note-se que a segunda parte da lei engloba o direito de natureza que já conhecemos: o direito de auto-preservação, isto é, “o direito de nos defendermos por

todos os meios ao nosso alcance” (Copleston, 1994: 36). Por sua vez, é a primeira parte da lei que “contém a lei fundamental da natureza” em sentido estrito, “mormente procurar a paz e a sua manutenção” (Ibid.). Esta é a novidade que devemos reter: a primeira Lei da Natureza diz que, antes de tudo o resto, devemos procurar a paz porque ela é benéfica para os nossos interesses.

Passemos à segunda Lei da Natureza. Relembremos que o direito de auto-preservação incluía também o direito a todas as coisas que o indivíduo julgasse necessárias para a sua subsistência. Ora bem, a segunda Lei da Natureza enuncia que, com vista a garantir a paz e a segurança da sua pessoa, um homem pode abdicar livremente do seu “direito a todas as coisas” quando os demais partilharem a mesma vontade (Williams, s.d.: 14). Nas palavras do próprio Hobbes: se “um homem manifestar essa vontade, e for acompanhado pela vontade [análoga, NM] dos seus congêneres, (...) pode abdicar do direito a todas as coisas se julgar que isso é necessário para assegurar a paz e a sua própria defesa” (Hobbes apud Copleston, 1994: 37).

A segunda lei da natureza assinala a (potencial) transição do estado de natureza para a sociedade civil: os indivíduos “depõem as suas armas” – em sentido figurado ou, até, literal – e autorizam que uma autoridade soberana estipule aquilo que é permitido e puna os infratores das suas disposições (Williams, s.d.: 14). A segunda Lei da Natureza conduz, portanto, “as pessoas a submeter-se à autoridade política” (Lloyd & Sreedhar, 2014: 6). Isso é conseguido através da celebração voluntária de um “contrato” que institui o poder absoluto do soberano (Ibid.) Com a exceção do soberano, os seres humanos renunciam ao direito irrefreado a todas as coisas (Ibid.). Esta alienação geral de direitos é efetuada tendo em vista o interesse de auto-preservação de cada indivíduo (Copleston, 1994: 37). Doravante, caberá ao soberano velar pela segurança dos seus súbitos. Mas falaremos da atuação do soberano um pouco mais à frente.

A terceira Lei da Natureza enuncia que os homens devem cumprir a sua palavra, honrando os contratos que celebram (Ibid.). Atente-se que é o contrato social que institui a noção de justiça, ou seja, “na ausência do contrato, nenhuma ação pode ser injusta. Mas quando o contrato foi celebrado, é injusto rompê-lo” (Ibid.). Retira-se desta lei que antes da celebração do contrato social não existe verdadeiramente uma sociedade nem “acordos válidos” (Ibid.). A sociedade política e o poder vinculativo dos acordos, contratos e convênios dependem da existência de uma “autoridade coerciva” que vela pelo seu cumprimento (Ibid.).

É possível concluir, a partir daquilo que foi dito, que as Leis da Natureza levam os indivíduos a “procurar a paz com quem assim o deseja” (Lloyd & Sreedhar, 2014: 6). Hobbes sugere que a faculdade da razão, inata aos seres humanos, acabou por revelar-lhes, em conformidade com as Leis da Natureza, que o seu “desejo egoísta” associado ao “instinto de auto-preservação” seria melhor satisfeito no contexto da “soberania e da associação política absolutista” (Nisbet, 1973: 139). Isto significa que “é a busca racional da auto-preservação que conduz os homens a formarem (...) Estados” políticos (Copleston, 1994: 35).

Em suma, “as leis da natureza providenciam as condições para o estabelecimento da sociedade” (Ibid.), ou seja, “foi a emergência do Estado político, através do artifício do contrato, (...) que trouxe pela primeira vez ao cimo da terra alguma forma de sociedade” (Nisbet, 1973: 139-140). As Leis da Natureza garantem, ainda, a estabilidade do governo (Copleston, 1994: 35) ao ditarem que os homens devem respeitar escrupulosamente a “soberania instituída pelo contrato” social (Lloyd & Sreedhar, 2014: 6). As Leis da Natureza são boas ou “virtudes morais” porque, através delas, os vícios privados dos homens são contidos e a paz social é estabelecida (Copleston, 1994: 38).

Sociedade política

Acabámos de ver que a luta de todos contra todos origina um “cenário de destruição” no estado de natureza (Ferreira *et al.*, 1995 30). Porém, o uso da razão permite que os seres humanos ajam de acordo com as Leis da Natureza e, desse modo, celebrem voluntariamente um pacto que assinala a transição “entre uma situação associal” e a “emergência da sociedade civil” e do Estado político (Ibid.). A “pluralidade de indivíduos” (Copleston, 1994: 38) do estado de natureza cede lugar à coesão social, à sua unidade na pessoa do poder soberano (Ibid.: 39). A teoria de Hobbes chega à conclusão de que todos os indivíduos devem “submeter-se à autoridade de um poder soberano (...) absoluto” (Lloyd & Sreedhar, 2014: 1).

Vejamos, então, com maior grau de detalhe as características do contrato social e do poder soberano. O primeiro aspeto a ressaltar é que o contrato é celebrado entre os futuros súbditos e não entre esses súbditos e o soberano (Copleston, 1994 40). O soberano, que Hobbes designa por Leviatã, é uma figura exterior ao contrato, funcionando como recetáculo dos “direitos e prerrogativas” alienados pelos contratantes” (Ferreira *et al.*, 1995: 31). A lógica do raciocínio de Hobbes é esta: numa

sociedade composta por indivíduos visceralmente antagonistas, guiados exclusivamente pelo seu interesse próprio, o papel mediador apenas pode ser desempenhado por uma figura exterior a essa sociedade e que se situa, portanto, “*acima dela*” (Ibid., itálico no original).

Por conseguinte, o soberano é “o garante institucional da continuidade de um pacto para o qual não contribuiu e do qual não participou” (Ibid.: 32). Evidentemente que “embora (...) o soberano não faça parte do contrato, a sua soberania deriva do contrato” (Copleston, 1994: 40); é através do contrato que os súbditos abdicam dos seus direitos e autorizam, doravante, o soberano a governar em seu nome como lhe aprouver.

Na sequência do que acabei de dizer, importa destacar, em segundo lugar, que Hobbes faz uma distinção entre “ator” e “autor”. O ator é aquele que age em representação e de acordo com a autorização de outrem; neste caso, o soberano age de acordo com a autorização que lhe foi concedida pelos contraentes do pacto (Ferreira *et al.*, 1995: 31). Por outro lado, como é óbvio, o autor é aquele que nomeia um ator para agir em seu nome, conferindo-lhe o *direito* de agir de uma certa maneira (Ibid.). Cada homem *autoriza* o soberano a governar em seu nome com a condição de que todos os outros homens façam o mesmo (Copleston, 1994: 39).

Em terceiro lugar, importa reter que Hobbes diferencia dois tipos de soberania. Quando o contrato que instaura o poder do soberano é celebrado para assegurar a pacificação das relações interpessoais *internas*, Hobbes denomina-o “soberania por instituição” (Lloyd & Sreedhar, 2014: 6). Por sua vez, a denominada soberania por aquisição corresponde à conquista do poder “pela força” (Copleston, 1994: 42), nomeadamente através de uma invasão estrangeira. Neste caso, os indivíduos temem o soberano e, por isso, aceitam submeter-se à sua vontade (Ibid.). O facto a reter é que Hobbes almeja defender *qualquer* governo capaz de garantir a segurança dos seus súbditos, independentemente da forma como foi instituído originalmente. Mesmo na soberania por aquisição, os indivíduos devem “comportar-se tal *como se* tivessem celebrado voluntariamente um contrato (...) com todos os outros” (Williams, s.d.: 14, itálico nosso). Note-se, ainda, que a motivação é a mesma em ambos os tipos de soberania: o medo (Lloyd & Sreedhar, 2014: 6). Segundo Hobbes, este medo é racional porque está fundamentado num perigo real (Copleston, 1994: 42).

Em quarto lugar, a ação do soberano deve almejar um único fim: o “bem-estar do povo” e a salvaguarda do direito natural de todos os indivíduos: o direito à sua auto-preservação (Ferreira *et al.*, 1995: 31). Cabe ao soberano administrar a justiça e a

guerra, ou seja, as funções de segurança interna e externa do seu povo (Ibid.: 32). O soberano possui também o poder de legislar (Williams, s.d.: 15). Com uma única exceção, que mencionarei mais adiante, as decisões e os atos do soberano obrigam o povo (Ferreira *et al.*, 1995: 32), ou seja, os súbditos devem uma obediência eterna ao Leviatã. Isto significa que o soberano goza “de direitos absolutos e inquestionáveis” (Ibid.).

Em quinto lugar, o poder absoluto do soberano é completamente legítimo, porque é o resultado do “exercício da liberdade por parte dos súbditos” (Ibid.): eles decidem livremente outorgar-lhe os amplos poderes de que dispõe. Assim, os súbditos não estão em condições de julgar as suas ações como justas ou injustas (Ibid.: 32). A soberania é incondicional e incontestável (Copleston, 1994: 42). Deste modo, os súbditos não podem “mudar a forma de governo nem repudiar a autoridade do soberano e regressar à condição de multidão desunida: a soberania é inalienável” (Ibid.).

Em sexto lugar, na ótica de Hobbes a divisão de poderes conduziria inevitavelmente à desintegração da ordem social (Williams, s.d.: 19). Não pode haver disputas acerca da tutela dos problemas políticos e sociais; assim, para além de ilimitado, o poder do soberano é indivisível (Ferreira *et al.*, 1995: 32). “Os poderes legislativo, judicial, executivo, tributário e militar (...) estão de tal modo relacionados que a perda de um pode colocar em risco o exercício efetivo dos restantes” (Lloyd & Sreedhar, 2014: 6). O Leviatã acumula, portanto, todos estes poderes. Em suma, o Leviatã tem “o poder de ajuizar matérias morais e políticas, e fazer cumprir esses juízos” (Williams, s.d.: 19).

Em especial, na sociedade organizada a lei positiva emanada do soberano serve de “consciência pública”, i.e., de bússola moral (Copleston, 1994: 43). Cabe ao soberano “determinar o bem e o mal”, pelo que o “Estado é a fonte da moralidade” (Ibid.: 48). Os súbditos têm, pois, a “obrigação moral” de obedecer ao soberano (Williams, s.d.: 16), porquanto a lei não é um constrangimento à sua liberdade individual, mas justamente o instrumento que garante essa liberdade, ao “proteger um homem (...) da violência dos outros homens” (Copleston, 1994: 45).

O esquema hobbesiano coloca uma grande ênfase no “valor moral de cumprir uma promessa” que se revela problemática (Williams, s.d.: 15). Apelar à moralidade dos indivíduos para cumprirem o contrato – mesmo dando de barato a sua celebração – dificilmente se coaduna com a “ausência de deveres” dos sujeitos amorais acabados de sair do estado de natureza (Ibid.). A resposta de Hobbes a este problema é bipartida. No

curto prazo, o cumprimento do contrato pode, de facto, ser difícil, mas é assegurado com a mão de ferro do soberano. Para além disso, Hobbes confia no “poder educativo (...) da autoridade política”, ou seja, “as crenças e hábitos inculcados pelas instituições do governo e da sociedade (...) encorajam e garantem o respeito pela lei e pela autoridade” (Williams, s.d.: 17). Portanto, no longo prazo, recorrendo ao provérbio popular, o hábito faz o monge.

Em sétimo lugar, face à sua conceção indivisível do poder político, não surpreende que Hobbes fosse um monárquico convicto (Copleston, 1994: 41). “[A] unidade conferida pela existência de uma única pessoa no topo da pirâmide [social, NM], juntamente com as regras de sucessão fixas que previnem as disputas (...), torna a monarquia preferível aos olhos de Hobbes” (Williams, s.d.: 18). A figura do rei permite obter uma maior coesão social (Copleston, 1994: 41). Apesar de revelar a sua preferência quanto à forma de organização política, Hobbes defende que o princípio elementar da soberania é que o poder seja absoluto e indivisível, e não o número dos seus detentores. Assim, o soberano pode ser um indivíduo, um grupo ou uma assembleia (Ibid.).

Em oitavo lugar, chegamos finalmente à situação excepcional que permite a desobediência dos súbditos. Relembremos, uma vez mais, que a missão primordial do Leviatã é salvaguardar as vidas dos seus súbditos. Foi esse o intuito que motivou a celebração do contrato social e a transferência de todos os direitos para a pessoa do soberano. Neste sentido, a legitimidade do poder do soberano é posta em causa se ele não for capaz de cumprir a sua função nuclear (Ferreira *et al.*, 1995: 31), ou seja, “a obrigação política [dos súbditos, NM] cessa quando a proteção [do soberano, NM] cessa” (Lloyd & Sreedhar, 2014: 6). Portanto, Hobbes reserva o direito de desobediência civil para o caso em que as vidas dos súbditos são colocadas em risco pela ação do soberano (Ibid.: 7).

Todavia, esta cláusula fragiliza o contrato social hobbesiano: “[S]e a incapacidade de o soberano providenciar a proteção adequada aos súbditos extingue a sua obrigação de obedecer, e se cabe a cada um dos súbditos ajuizar a adequabilidade dessa proteção, parece que as pessoas não abandonaram verdadeiramente o temível estado de natureza” (Ibid.). A discussão em torno dos “limites da obrigação política” parece ser o “calcanhar de Aquiles” da teoria hobbesiana (Ibid.).

Conclusão

Gostaria de terminar a exposição com uma espécie de balanço. A teoria hobbesiana pode ser lida, na sua essência, como uma tentativa de “dedução lógica ou filosófica do Estado” político (Copleston, 1994: 41). Neste sentido, Hobbes é capaz de apresentar os “elementos essenciais da comunidade política” moderna: “monopólio da violência por parte do Estado; soberania centralizada; supremacia dos valores territoriais nacionais face àqueles do localismo ou do internacionalismo; cidadãos atomizados” (Nisbet, 1973: 135).

Vimos que “O pensamento moral de Hobbes é difícil de destringir da sua [teoria, NM] política. Na sua ótica, aquilo que devemos fazer depende largamente da situação em que nos encontramos. Na ausência de autoridade política (...), o nosso direito fundamental parece ser salvar a pele através de quaisquer meios que julgemos serem adequados. Na presença de uma autoridade política, o nosso dever parece ser bastante evidente: obedecer àqueles que detêm o poder.” (Williams, s.d.: 6)

É verdade que Hobbes “coloca a segurança no topo da sua hierarquia de valores” (Ferreira *et al.*, 1995: 32) e que tem claramente uma concepção absolutista do poder político. Todavia, subsiste uma certa ambiguidade na teoria Hobbes, uma tensão paradoxal entre absolutismo e individualismo. Assim, segundo Hobbes, os seres humanos não são menos individualistas após a celebração do pacto social, pois a sua conduta continua a ser pautada pelo interesse próprio (Copleston, 1994: 41). O egoísmo é a regra tanto no estado de guerra como na “sociedade organizada” (Ibid.). A diferença é que nesta as tendências autodestrutivas desse egoísmo são refreadas pelo medo que o soberano inspira (Ibid.).

Deste modo, “A ênfase na posição do soberano é, em parte, um contrapeso necessário na teoria política de Hobbes face à sua teoria do individualismo atomístico. (...) [P]ara Hobbes, o Estado [político, NM] é o meio de unificar indivíduos beligerantes; e o Estado apenas será capaz de desempenhar esta função se o soberano gozar de autoridade completa e ilimitada. Se os homens são naturalmente egoístas e sempre o serão, o único fator capaz de uni-los eficazmente é o poder centralizado, investido no soberano.” (Ibid.: 47)

É importante realçar, contudo, que o Leviatã hobbesiano não interfere em todas as atividades dos seus súbditos (Ibid.: 48). Hobbes concebe o poder do soberano essencialmente como o poder de “legislar e controlar com vista à manutenção da paz e da segurança” (Ibid.). Há um vasto campo de atividades – sobretudo aquelas que hoje

designamos por “económicas” – em que os indivíduos podem mover-se de acordo com os seus caprichos e inclinações (Ibid.: 46). Por exemplo, os súbditos podem livremente comprar e vender, celebrar contratos comerciais, escolher a sua profissão e educar os filhos do modo que julgam ser apropriado (Ibid.: 45-46).

Em suma, Hobbes “não estava preocupado em exaltar o Estado enquanto tal” (Ibid.: 48), mas em criar o pano de fundo institucional, isto é, o ambiente político, jurídico e social, favorável à prossecução dos objetivos dos indivíduos (Nisbet, 1973: 143). Por conseguinte, “se ele advogava a centralização do poder e da autoridade era porque não via outra maneira de (...) preservar a paz e a segurança dos seres humanos, que constituem o propósito da sociedade organizada” (Copleston, 1994: 48).

Despojado dos seus excessos absolutistas, Hobbes pode ser visto como um precursor da sociedade de mercado moderna. E aliás, como sabemos, ela não é de modo algum incompatível com regimes totalitários. Parece-me, contudo, exagerado ver em Hobbes uma espécie de teórico liberal defensor do Estado mínimo, como faz Robert Nisbet, por exemplo. Reservaria essa caracterização para John Locke, o autor que estudaremos na próxima aula.

Referências bibliográficas

- Copleston, Frederick (1994), *A History of Philosophy, Volume V – Modern Philosophy: The British Philosophers from Hobbes to Hume*. Nova Iorque: Image Books.
- Ferreira, José Maria Carvalho *et al.* (1995), *Sociologia*. Lisboa: McGraw-Hill.
- Lloyd, Sharon A. & Sreedhar, Susanne (2014), “Hobbes's Moral and Political Philosophy”, in Zalta, Edward N. (Org.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <https://nunomiguelmachado.files.wordpress.com/2012/01/artc2ba-hobbes-moral-and-political-lloyd-sreedhar-sep.pdf>. (Consultado em: 26/09/2017)
- Moseley, Alexander (s.d.), “John Locke: Political Philosophy”, in Fieser, James & Dowden, Bradley (Orgs.), *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <https://nunomiguelmachado.files.wordpress.com/2012/01/artc2ba-locke-political-philo-a-moseley-iep.pdf>. (Consultado em: 26/09/2017)
- Nisbet, Robert (1973), *The Social Philosophers – Community and Conflict in Western Thought*. Nova Iorque: Thomas Y. Crowell Company.
- Williams, Garrath (s.d.), “Thomas Hobbes: Moral and Political Philosophy”, in Fieser, James & Dowden, Bradley (Orgs.), *The Internet Encyclopedia of Philosophy*.

Disponível

em:

<https://nunomiguelmachado.files.wordpress.com/2012/01/artc2ba-hobbes-moral-and-political-g-williams-iep.pdf>. (Consultado em: 26/09/2017)