

# **DISSERTATIO**

**REVISTA DE FILOSOFIA**



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

# **DISSERTATIO**

**REVISTA DE FILOSOFIA**

**NÚMERO 12**

## Sumário

O CONCEITO DE JUSTIÇA NA REPÚBLICA DE PLATÃO.....5

*Antônio Henrique Nogueira*

O PENSAMENTO POLÍTICO DE TOMÁS DE AQUINO  
NO "DE REGNO AD REGEM CYPRI".....49

*José Urbano de Lima Júnior*

NOTAS SOBRE A ESSÊNCIA  
DO PODER POLÍTICO SEGUNDO MAQUIAVEL.....65

*José Luís Furtado*

MÉTODO E FILOSOFIA POLÍTICA  
NA OBRA DE THOMAS HOBBS.....83

*Júlio Bernardes*

Resenha

LEITE JÚNIOR, Pedro. *O Problema dos Universais – A perspectiva de  
Boécio, Abelardo e Ockham*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.....145

*Manoel Vasconcellos*

## O CONCEITO DE JUSTIÇA NA REPÚBLICA DE PLATÃO

*Antônio Henrique Nogueira*  
Universidade Federal de Pelotas

Trataremos nesse artigo sobre o conceito de justiça na *República*, como ele surge no diálogo, quais os diversos sentidos dados a ele, suas implicações e, finalmente, quais os tipos de dificuldades de se chegar a um acordo sobre o conceito de justiça que possa orientar o agir humano.

O conceito de justiça, como pretendemos abordar, leva em conta a condição de ser Platão um pensador situado na e comprometido com o destino de sua cidade e com o mundo grego, no século IV a.C. e que procura responder a questões colocadas por outros pensadores que o precederam no tempo ou que viveram em sua mesma época e, ainda, a outras questões brotadas de sua própria experiência e da sua atividade na Academia.

### Os limites antropológicos do conceito de justiça

No Livro I, Platão coloca em discussão conceitos de justiça. Sócrates, personagem principal do diálogo narrado, analisa diversas propostas pretendentes à definição de justiça e não encerra a discussão com uma resposta que satisfizesse a pergunta “o que é justiça?”.

Antes de entrarmos propriamente no tema em questão, algumas considerações ainda, sobre a relação entre o Livro I e os demais.

Discute-se se o Livro I é ou não separado dos outros nove que compõem a *República*, alguns autores afirmam que ele forma

uma unidade em si mesmo e que teria o título de “Trasímaco”<sup>1</sup>. Essa discussão se baseia na semelhança de estilo com os diálogos socráticos, e que teria sido escrito antes da primeira viagem de Platão à Sicília. Para o nosso estudo, no livro I encontram-se os elementos sobre os quais Platão desenvolve o seu conceito de justiça nos livros II, III e IV. Portanto, trata-se, o Livro I, de uma introdução da *República*, em seu conjunto, no qual são examinadas as concepções de justiça que serviam a Atenas clássica. Pelo contraste do estilo em relação aos demais livros, conclui-se que há, de fato, mudança de método argumentativo, como se fosse o início, a partir do Livro II, de uma “outra segunda navegação”, porém no mar ético-político, no qual o bem pessoal implica “uma ordem social que há de tirar de cada um o melhor.”<sup>2</sup>

Voltando ao conteúdo do Livro I, o tema da justiça surge a partir do personagem Céfalo, que coloca a questão da justiça como ela era entendida a partir dos costumes de Atenas. Figura venerável, Céfalo procurou pautar sua vida por princípios que a tornaram reta e que deu-lhe como vantagem poder desfrutar, na velhice, de uma consciência tranqüila, dos prazeres do diálogo, do convívio dos amigos e sentir a segurança de quem está conforme com os costumes da cidade e com os cultos religiosos. Esse tipo humano segue uma filosofia natural de vida, que o torna superior àqueles que, por terem seguido descaminhos, não suportam, na velhice, os males do corpo e vivem a culpar os demais pelos seus sofrimentos. Para Céfalo, os frutos colhidos na velhice resultam das escolhas feitas na juventude e na maturidade. Diz-nos o texto, na fala de Céfalo, aquilo que pode ser entendido como sabedoria prática, segundo os costumes da convivência na Polis:

---

<sup>1</sup> Ver a introdução de Maria Helena da Rocha Pereira à edição da *República* utilizada neste trabalho, p. XVIII e XIX

<sup>2</sup> “...podemos recordar, à passagem, a hipótese de F. M. Cornford, seguida por outros, de que é neste diálogo que se desenha a bifurcação entre o Método de Sócrates e o de Platão: no Livro I evidencia-se a falência daquele; a continuação mostra os novos caminhos, segundo os quais não é cada um organizar a sua busca do Bem, mas a ordem social é que há de tirar de cada um o melhor.” (*Idem*, p. IX)

Quando as paixões cessam de nos repuxar e nos largam, acontece exatamente o que Sófocles disse: somos libertos de uma hoste de déspotas furiosos. Mas, quer quanto a estes sentimentos, quer quanto aos relativos aos parentes, há uma só e única causa: não a velhice, ó Sócrates, mas o caráter das pessoas. Se elas forem sensatas e bem dispostas, também a velhice é moderadamente penosa; caso contrário, ó Sócrates, quer a velhice quer a juventude, serão pesadas a quem assim não for.<sup>3</sup>

Por outro lado, está implícita, na concepção de justiça, seguida por Céfalos, que velhice feliz implica ter algum dinheiro para torná-la um fardo mais leve.

Ainda em torno de Céfalos, homem de experiência que percorreu um longo caminho de vida e por isto tem muito o que ensinar, Platão aproxima uma dimensão teleológica a sua concepção de justiça, conforme era narrada pela tradição, e a influência do poeta Píndaro na orientação moral dos gregos:

Tu sabes, ó Sócrates, que, depois que uma pessoa se aproxima daquela fase em que pensa que vai morrer, lhe sobrevém o temor e a preocupação por questões que antes não lhe vinham à mente. Com efeito, as histórias que se contam relativamente ao Hades, de que se têm que expiar lá as injustiças aqui cometidas, histórias essas de que até então troçava, abalam agora sua alma, com receio de que sejam verdadeiras. E essa pessoa..., seja qual for a verdade, enche-se de desconfianças e temores, e começa a fazer os seus cálculos e a examinar se cometeu alguma injustiça para com alguém.<sup>4</sup>

O que cabe destacar nessa citação? A noção de justiça acima está impregnada de elemento exemplar da experiência e de um componente escatológico. A tradição oral contribuiu para formar o núcleo de sabedoria popular a qual o indivíduo, bem situado economi-

---

<sup>3</sup> Platão. *República*, I, 329 c, d.

<sup>4</sup> *Idem*, I, 330 d – 330 e.

camente na Polis, como é o caso de Céfalos, recorre para avaliar sua vida; nessa tradição, a avaliação moral implica prêmio e castigo que acontece em um lugar após a morte – o Hades. A imagem do Hades tem um efeito antecipador de orientação da ação moral pelo provável raciocínio do tipo *se... então*, portanto consequencialista; há de certa forma, uma consciência do que é justo e do que não é na cultura da Cidade-Estado; há, ainda, a consciência de que existe a virtude da santidade, pela conotação do despreendimento em relação aos bens materiais e do exercício da caridade merecedora do prêmio no Hades. Alimentar a esperança de que há prêmios e castigos após a morte, presentifica, de alguma forma, o fim da vida, pela esperança nutrida e pelo caráter moral que lhe é associado.

Qual a noção de justiça de que fala o respeitável Céfalos e que aprendeu e cultivou em sua vida reta? A noção de justiça, para ele, compreende as relações interpessoais e se traduz por dizer a verdade, não estar em dívida de sacrifícios para com algum deus ou de dinheiro para algum homem. A partir dessa definição, Sócrates coloca em prática seu método de investigação através de perguntas e respostas, para esclarecer a definição de justiça, explorando sua extensão, as contradições ou inconveniências da aplicação em situação vivida, num modo semelhante a dos diálogos socráticos. Cabe registrar, como foi dito, que, por esse método de investigação, o Livro I se distingue dos outros nove, podendo ser considerado como obra a parte. Se isto é verdadeiro ou não, não é relevante para o nosso estudo, pois a compreensão do restante da *República* depende não só do Livro I, como de todas as obras que a antecederam e daquelas que a seguiram, por isso, a *República* será tratada como um todo.

Voltemos ao *elenchos* socrático para nos determos nos pontos de inflexão do movimento do método socrático em busca do conceito de justiça.

A primeira inflexão ocorre entre a refutação do conceito de justiça dado por Céfalos, em que Sócrates conclui que a noção de justiça não se limita ao falar a verdade e devolver o que recebemos, conforme a máxima do poeta Simonides, citado por Céfalos (pois há casos que não é justo assim proceder) e a interpretação dessa mesma máxima feita pelo seu filho Polemarco que afirma “ser justo é dar a



cada um o que se lhe deve”.<sup>5</sup> Aplicando o método de refutação a essa segunda definição (que não é de justiça mas do justo), Sócrates demonstra que em alguns casos é recomendável ser injusto e não justo, portanto, não servindo como definição procurada. Ocorre a segunda inflexão no diálogo, ao considerar-se, em seguida, uma segunda interpretação da máxima do poeta Simonides, dada por Polemarco: “o parecer dele é que aos amigos se deve fazer bem e nunca mal.”<sup>6</sup> Continuando na refutação dessa terceira definição, Sócrates substitui o “dar o bem” por “fazer o bem” e associa este “fazer” ao fazer da arte, para extrair desse conceito a idéia de bem como próprio de toda arte e distinguir o bem da arte e o bem daquele a quem a arte é aplicada. Em seguida associa a idéia de bem da arte com o útil. Uma arte é útil quando faz o bem e, inútil quando não o faz, isto é, quando não está sendo aplicada a algo. Com isso Sócrates demonstra a dificuldade em definir justiça a partir da ação. Pergunta Sócrates: “Logo, também é inútil o justo para quem não estiver em guerra?”<sup>7</sup> Com a resposta afirmativa de Polemarco, a segunda parte da definição (dar o mal ao inimigo) é rejeitada como definição. Quanto à primeira parte da definição (dar o bem aos amigos) Sócrates se vale do exemplo da arte de lutar pela qual o mais destro em dar golpes numa luta, seja ela pugilato ou outra qualquer, o é, também, em defender-se, para afirmar que o bem fazer a arte pode tanto fazer bem a outro quanto fazer mal. De passagem, Sócrates faz dois tipos de crítica, uma a Simônides e outra a Homero: a Simônides pelo seu modo enigmático de se expressar, com o uso de uma linguagem indireta, cujo entendimento exige o auxílio de interprete. “Por conseguinte, Simonides falou, ao que parece, enigmaticamente, à maneira dos poetas, ao dizer o que era justiça...”<sup>8</sup>; a Homero, fonte da sabedoria grega, associou-o a Simônides, colocando-os em descrédito para falar sobre justiça:

Logo, o homem justo revela-se-nos, ao que parece como uma espécie de ladrão, e isso é provável que o tenhas aprendido em Homero. Efetivamente, ele tem grande estima pelo avô

---

<sup>5</sup> *Idem*, I, 331 e.

<sup>6</sup> *Idem*, I, 332 a.

<sup>7</sup> *Idem*, I, 332 e.

<sup>8</sup> *Idem*, I, 332 c.

materno de Ulisses, Autólico, e afirma que ele excedia todos os homens em roubar e fazer juras. Parece, pois, que a justiça, segundo tua opinião, segundo a de Homero e a de Simônides, é uma espécie de arte de furtar, mas para vantagem de amigos e dano aos inimigos.<sup>9</sup>

Voltando à primeira parte dessa última definição de justiça, em 334e Sócrates investiga sobre a dificuldade em se conhecer a natureza humana para poder afirmar o que vem a ser um amigo, para além das aparências e, por consequência, definir justiça pelo *fazer bem ao amigo*. Ainda, Sócrates refuta a definição de justiça baseada no fazer bem ao amigo, pela dificuldade em colocá-la em prática quanto a identificar o que é amigo, para além da aparência. Na sua última tentativa de refutação, volta à segunda parte da definição (*fazer mal ao inimigo*), afirmando que sendo a justiça uma virtude da alma, fazer mal ao inimigo é torná-lo injusto, o que não é possível pois a justiça como virtude que é, não pode produzir injustiça. Com isso a definição fica completamente refutada.

Seguindo o movimento do diálogo sobre o conceito de justiça e, agregando a ele os conceitos de bom e de mau, combinados com a capacidade de poder reconhecê-los ou de deixar-se enganar pela aparência, decorrem, daí, combinações que tornam problemática a aplicação da justiça como a “arte de fazer o bem aos amigos e mal aos inimigos”, pelo fato de não se ter certeza de quando é que se pode afirmar que alguém é amigo. Sócrates argumenta da inadequação de se tratar o homem justo como alguém que possa fazer mal a alguém, mesmo a um inimigo, porque o homem justo deveria ser bom, sempre, mesmo diante do homem mau. Aqui, pode-se dizer, encontra-se a crítica ao conceito de justiça que a cidade de Atenas imperialista, do séc. V a.C., aplicava àqueles que não se submetiam a sua vontade, vinculando o comportamento dos que seguem este princípio ao comportamento de um tirano. Diz-nos Sócrates:

---

<sup>9</sup> *Idem*, I, 334 a, b.

"Mas sabes de quem me parece que é essa sentença que diz que é justo fazer bem aos amigos e mal aos inimigos? ... penso que é de Periandro, de Perdicás ou de Xerxes, de Ismênias de Tebas ou de qualquer outro homem rico, que se tinha na conta de poderoso."<sup>10</sup>

Se justiça não pode ser definida do modo dos poetas, pelo tom enigmático, ainda que sejam mestres da cultura, e por consequência, não se sabe o que é justiça, e por isso, não se pode ser justo, segundo Sócrates. Por outro lado, a prática exige que se dê um fim a deliberação, logo, como agir com justiça, não sabendo o que é a justiça?

Na sequência, Platão introduz no diálogo o sofista Trasímaco, caracterizando o seu jeito de ser e de atuar, com isso estabelece uma mudança brusca na discussão em procura de uma definição mais adequada de justiça. Trasímaco critica o modo socrático de investigação, considerando-o inadequado para a tomada de decisões no campo do agir e propõe orientar-se segundo a regra: que "afirma que a justiça não é outra coisa senão a conveniência do mais forte"<sup>11</sup>. Sócrates interpela-o sobre o sentido dessa afirmação, perguntando-lhe a quem ele se refere como forte. Trasímaco diz que pode se entender como forte aquele que detém o poder de um governo e que, portanto, pode ditar as leis que lhe convém.

Com a entrada do sofista Trasímaco no diálogo, é retomada a questão da justiça, que ficara inconclusa, embora Sócrates tenha afirmado que a "definição de justiça falhou"<sup>12</sup>. O tom do diálogo se altera de acordo com a forte convicção de Trasímaco.

Sócrates põe-se a investigar com o sofista sobre o sentido prático dessa definição, tendo em vista a orientação para o agir. Os exemplos de que o sofista entendia por forte foram tirados da experiência sobre diferentes tipos de governos; o mais forte é o governante, seja ele tirano, aristocrata ou democrata, pois é forte porque faz a lei que lhe convém, tal que, cabe ao mais fraco cumpri-la. Justo é, por-

---

<sup>10</sup> *Idem*, I, 336 a.

<sup>11</sup> *Idem*, I, 338 c.

<sup>12</sup> *Idem*, I, 336 a.

tanto, cumprir a lei. Aquele que obedece à lei o faz por causa da justiça, e esta convém ao governante. Aqui, justiça se confunde com legalidade, segundo à compreensão sofista.<sup>13</sup>

São feitas investidas, por parte de Sócrates, para refutar esta definição quanto ao seu caráter de universalidade. A primeira tentativa de refutação refere-se à aceitação de falibilidade do governante que, em se enganando, poderia ditar leis contrárias a seus interesses ou mesmo que parecessem ser de seu interesse, e que não seriam de fato. O sofista não aceita essa refutação porque para ele o governante não se define a partir do erro, assim como, também, o médico, por exemplo, não se define pelos seus erros. Portanto, para ele, o governante, enquanto governante, é infalível.<sup>14</sup>

A segunda tentativa de refutação, Sócrates novamente vai buscá-la ainda, no exemplo das artes. O justo, em qualquer arte, é produzir segundo um certo bem próprio. E, baseando-se em exemplos de artes úteis, no sentido de produzir um certo bem a outro, Sócrates inclui entre essas a arte de governar e, por isso, o útil é o que convém ao mais fraco.

Trasímaco propõe, como alternativa à analogia de Sócrates, comparar a arte de governar com a de pastorear, como contraexemplo, para afirmar que, tal como nesta, em que o bem é de quem pastorea ou de quem delega a função de pastor, e não das ovelhas. Segue daí, segundo Trasímaco, que o bem da arte de governar é do governante, e não do mais fraco.<sup>15</sup>

Nesse ponto, Trasímaco toma a iniciativa do diálogo, não segue o método socrático e faz uma verdadeira apologia da injustiça, tomando exemplos práticos tanto dos negócios internos quanto os de política externa das cidades-estado e, conclui, afirmando que as críticas contra a injustiça nada mais são do que conseqüências do medo de sofrer injustiça e não poder dela se defender.<sup>16</sup>

---

<sup>13</sup> *Idem*, I, 338 e – 339 c.

<sup>14</sup> *Idem*, I, 340 d – 341 a.

<sup>15</sup> *Idem*, I, 343 b – 344 e.

<sup>16</sup> *Idem*, I, 343 b – 344 e.

Sócrates retoma a iniciativa da discussão, procurando distinguir um outro aspecto da definição dada pelo sofista. Na verdade, busca, novamente, saber o que todas as artes têm de comum. A isto ele chega, distinguindo para cada arte o bem próprio da arte e o bem do autor da arte. Este último é a remuneração a que cabe dar àquele que por sua arte produz um bem a outro. Segue, daí, que, no caso do pastoreio, há o bem das ovelhas e o bem do pastor. Por analogia, na arte de governar, há o bem dos mais fracos e o bem dos que governam. Um bem não exclui o outro. Porém, com essa distinção, a tentativa socrática para refutar a definição dada não avança.

Em 351c – 352a, Sócrates apresenta o argumento mais sólido para esclarecer a definição de Trasímaco e superar o diálogo que parecia ser de surdos. Com esse novo argumento, Sócrates transfere o foco da discussão para um ponto, em que Trasímaco também há de concordar, onde não pode haver injustiça. A partir do que, retoma a discussão para descobrir qual sentido da definição que deve ser considerado para orientar a ação.

Pergunta Sócrates: “Mas faz-me o favor de responder ainda a esta pergunta: parece-te que um Estado ou um exército, piratas, ladrões, ou qualquer outra classe, poderiam executar o plano ilegal que empreenderam em comum, se não observassem a justiça uns com os outros?”<sup>17</sup>

A partir da resposta negativa de Trasímaco, Sócrates modifica o carácter do ser forte de um único, o governante, para o de um grupo que detém o poder e isso leva a considerar o conceito de justiça como referido a justiça interna ao grupo e como condição de possibilidade de ser forte e que implica a união, a harmonia e a cooperação dos componentes do grupo. As partes do grupo deverão atuar entre si de forma harmoniosa, sem ódio ou desavença para que o todo obtenha aquilo que lhe convém. Da justiça interna vem a concórdia e a amizade e, do contrário, o ódio e a desavença viriam da injustiça, que não contribuiria para que o todo fosse forte.

---

<sup>17</sup> *Idem*, I, 351 c.

O conceito de justiça fica delimitado em 351c, a região interna do grupo, como condição necessária para que possa levar com eficácia até mesmo a ação ilegal. E, por analogia, Sócrates estabelece o conceito de justiça para os indivíduos do grupo.

E se existir (injustiça) num só indivíduo, produzirá, segundo julgo, os mesmos efeitos que por natureza opera. Em primeiro lugar, torna-lo-á incapaz de atuar, por suscitar a revolta e a discórdia em si mesmo, seguidamente, fazendo dele inimigo de si mesmo e dos justos.<sup>18</sup>

Daí se conclui que existem três regiões de aplicação do conceito de justiça: o indivíduo, o grupo e entre grupos. A condição de completa justiça do grupo exige completa justiça entre indivíduos para a realização de uma ação do grupo, com objetivo de trazer vantagem para o grupo, mas não necessariamente para os grupos.

Até aqui, o conceito de justiça está vinculado a ações vantajosas. Sócrates procura aplicar essa regra de justiça como regra de vida, para isso relaciona-a com virtude da alma, valendo-se da função própria dos seres animados e da aproximação da virtude com o melhor da efetivação da função própria do ser:

- Não concordamos que a justiça é uma virtude da alma, e a injustiça um defeito?
- Concordamos, efetivamente.
- Logo, a alma justa e o homem justo viverão bem, e o injusto mal.
- Assim parece, segundo teu raciocínio.
- Mas sem dúvida, o que vive bem é feliz e venturoso, e o que não vive bem, inversamente.<sup>19</sup>

A partir daí, Sócrates interrompe a investida feita, deixa-a em suspenso, para retomá-la novamente a partir do livro II, quando inves-

---

<sup>18</sup> *Idem*, I, 352 e.

<sup>19</sup> *Idem*, I, 353 e – 354 a.

tiga as condições a que deve satisfazer uma Cidade-Estado, enquanto grupo forte, para que possa buscar o que lhe convém.

Antes de vermos a nova abordagem da questão da justiça a partir do Livro II, vamos fazer um balanço dos resultados do Livro I, investigando como Platão desenvolve seus argumentos para refutar a tese de Trasímaco.

Em primeiro lugar e pelo personagem Sócrates, estabelece analogia entre as relações que existem entre o justo e o injusto, com as que existem entre o bom e o mau artesão, para deduzir que o justo é bom, sadio e virtuoso e o injusto é seu oposto. Para isto, considerou cada um deles do seguinte modo:

a) o bom artesão (médico, músico etc.) somente tira vantagem do mau artesão pelo fazer bem sua arte e não por outro motivo. Levar vantagem tem o sentido de saber fazer a sua arte.

b) o mau artesão procura tirar vantagem tanto do bom quanto do mau artesão, por não dominar sua arte, não saber fazer sua arte. Aqui vantagem tem o sentido de ter sucesso sobre outro utilizando-se de engano ou trapaça.

c) justo é aquele que procura levar vantagem do injusto mas não do outro justo.

d) injusto é aquele que procura tirar vantagem de qualquer outro, quer seja justo, quer injusto.

Em segundo lugar, partindo de exemplos práticos de cidades-estado ou de exércitos, bandos de ladrões ou de outro grupo qualquer de malfeitores, Sócrates conclui da necessidade de que, internamente, deva imperar a justiça para que haja unidade sem discórdia, sem ódio, como garantia da condição de ser forte e de manter seu poder natural.

... a injustiça parece ter uma força tal, em qualquer entidade em que se origine – quer seja um Estado qualquer, nação, exército ou qualquer outra coisa – que, em primeiro lugar, a incapacidade de atuar de acordo consigo mesma, devido às dissensões e discordâncias; e,

além disso, tornam-na inimiga de si mesma e de todos os que lhe são contrários e que são justos.<sup>20</sup>

Em terceiro, Sócrates parte da constatação de que todas as coisas que existem têm virtudes e excelências próprias pelas quais realizam operações segundo sua natureza, para afirmar que a alma tem uma operação que lhe é própria, que é a de dirigir, de governar e de todas as coisas desse gênero que são funções próprias da alma e constituem sua virtude.

... não te parece ter uma virtude que lhe é própria tudo aquilo que está encarregado de uma função? ... A alma tem uma função, que não pode ser desempenhada por toda e qualquer outra coisa que exista, que é a seguinte: superintender, governar, deliberar a todos os demais atos da mesma espécie. Será justo atribuir essas funções a qualquer outra coisa que não seja a alma, ou devemos dizer que são específicas dela?<sup>21</sup>

Em quarto lugar, pela combinação do concluído no primeiro e no terceiro lugares e afirmando que a justiça é virtude da alma, remetendo-se ao concluído no segundo lugar, Sócrates afirma que o sentido de viver bem é o viver segundo a virtude e isto se aplica ao justo e não ao injusto. Este é um desgraçado e aquele, feliz. Segue daí que a felicidade é mais vantajosa que a infelicidade.

"Logo, a alma justa e o homem justo viverão bem , e o injusto mal."<sup>22</sup>

Sintetizando o resultado do diálogo entre Sócrates e Trasímaco, o qual não foi convincente aos demais participantes do diálogo, vemos que Sócrates associou várias idéias para chegar às suas conclusões:

1) associou vantagem com felicidade, depois, esta com virtude, tomadas no sentido de função própria da alma e segundo sua natureza.

---

<sup>20</sup> *Idem*, I, 351 e, 352 a.

<sup>21</sup> *Idem*, I, 353 c, d.

<sup>22</sup> *Idem*, I, 353 e.



2) associou bom artesão com homem justo para deduzir de bondade, sabedoria e virtude desse último.

3) associou justiça com unidade interna das partes que constituem um todo, enquanto esta é necessária para que o todo seja forte.

Na discussão, Sócrates vê-se limitado a estabelecer o conceito de justiça nos limites da tese de Trasímaco, cujas conclusões poderão ser exploradas nos livros seguintes para definir a justiça a partir do que entende por verdadeira vantagem do grupo, enquanto grupo forte e dos indivíduos que participam de um grupo forte. O conjunto de conclusões a que Sócrates chega no Livro I, mesmo sem definir o que é justiça, são, no nosso entendimento, as seguintes:

1) a justiça implica unidade de propósitos e ações harmoniosas e cooperantes dos indivíduos componentes de um grupo que pretende levar uma ação em conjunto com maior eficácia, no sentido de obter vantagem. Logo, a justiça é vantajosa para o grupo;

2) a justiça é uma virtude da alma e torna o homem justo feliz;

3) o grupo com justiça interna é constituído de indivíduos que agem entre si de modo justo e são, portanto, justos;

4) um grupo que age com eficácia é constituído de indivíduos justos e, portanto, felizes. A felicidade do indivíduo está em correlação com a eficácia da ação do grupo do qual é componente;

5) o conceito de justiça como virtude da alma, apresentado em 353 e – 354 a, está impregnado do conceito de justiça definido a partir da ação vantajosa.

Como dissemos acima, a continuação do diálogo deverá explorar o sentido da função própria da alma e, conseqüentemente, definir o que é uma ação verdadeiramente vantajosa como regra de vida.

### **A via indireta para se chegar ao conceito de justiça**

No Livro II, em continuação e na procura da definição de justiça, Gláucon manifesta-se insatisfeito com os resultados da investiga-

ção no Livro I. Cabe agora a Gláucon, em primeiro lugar, e depois a Adimanto, insatisfeitos com a defesa da justiça feita por Sócrates, exercerem o papel de advogados do diabo, em defesa da injustiça, cobrando-lhe uma convincente refutação. Ambos, Gláucon e Adimanto, não acreditam que a injustiça é mais vantajosa que a justiça mas o que lhes interessa é ouvir um satisfatório exercício intelectual para além de um simples afirmar que justo é melhor que injusto.

Pelas duas longas apologias da injustiça feitas por esses dois jovens, Platão não só completa o preâmbulo à resposta de Sócrates, como associa, de forma crítica, o que pensa o comum dos gregos sobre justiça baseado nos ensinamentos de Homero e Tucídides – duas grandes referências para o comportamento dos cidadãos, acentuando dessa forma a grandeza da questão a ser tratada.

Gláucon dá início aos argumentos em seqüência àqueles abandonados por Trasímaco em defesa da injustiça, para querer saber, de Sócrates, o que são em si mesmos a justiça e a injustiça e os seus efeitos que por si mesmos produzem uma e outra quando se instalam numa alma. Gláucon propõe a distinção de três espécies de bens, para levantar a questão sobre a qual delas pertence a justiça. Vejamos a distinção proposta por Gláucon:

... não te parece que há uma espécie de bem, que gostaríamos de possuir, não por desejarmos as suas conseqüências, mas por estimarmos por si mesmo, como a alegria e os prazeres que forem inofensivos e dos quais nada resulta de futuro, senão o prazer de os possuímos? ... E aquele bem de que gostaríamos por si mesmo e pelas suas conseqüências, como por exemplo a sensatez, a vista e a saúde? Pois tais bens, apreciamos-los por ambos motivos... Uma terceira espécie de bens, no qual se compreende a ginástica e o tratamento das doenças, e a prática clínica e outras maneiras de se obter dinheiro?<sup>23</sup>

Tanto Gláucon quanto Sócrates estão de acordo que a maioria das pessoas enquadram a justiça na terceira classe de bens, aci-

---

<sup>23</sup> *Idem*, II, 357 b-d.

ma descrita, como algo desejável somente pelos benefícios que dela decorrem<sup>24</sup>. Ambos, porém, classificam a justiça na segunda classe de bens, embora não tendo apresentado argumentos para justificá-lo. Para Platão, os resultados, as conseqüências, os frutos da justiça são levados em conta, seja com igual peso ou não (isso não é esclarecido), juntamente com o valor em si da justiça, pelo que a justiça é um bem de segunda classe.

Gláucon diz a Sócrates que a maioria das pessoas pratica a justiça somente pelo que ela traz de vantagem e porque não tem disponível uma alternativa melhor. Além disso, afirma que é natural que os homens achem bom cometer injustiça e mau sofrê-la<sup>25</sup> e, quando experimentam cometer e sofrer injustiça, aqueles que não podem evitar sofrê-la consideram útil entender-se para não cometer nem sofrer injustiça e aqueles, que podem evitar não sofrer injustiça, continuarão a cometê-la<sup>26</sup>. No primeiro caso estamos diante dos contratos, das convenções, das leis a que os homens se dão mutuamente para evitar o mal maior, que é sofrer injustiça e não poder se vingar. Aquele que pode cometer injustiça e evitar sofrê-la não tem motivos para se submeter e esse tipo de acordo. A justiça decorreria da falta de garantia para preservar-se contra o mal maior, portanto ela é buscada como um bem de segunda ordem. Dadas as condições favoráveis, nada impediria alguém de ser injusto, afirma Gláucon. Para ilustrar este argumento, Gláucon narra a história do anel de Gíges<sup>27</sup>, para

---

<sup>24</sup> O parecer da maioria não é esse, mas sim que pertence à espécie penosa, o que se pratica por causa das aparências, em vista do salário e da reputação, mas que por si mesma se deve evitar, como sendo dificultosa. (*Rep.* II, 358 a)

<sup>25</sup> (...) é natural que procedam assim, porquanto, afinal de contas, a vida do injusto é muito melhor do que a do justo, no dizer deles. (*Rep.* II, 358 c)

<sup>26</sup> Daí se originou o estabelecimento de leis e convenções entre eles e a designação de legal e justo para as prescrições da lei. Tal seria gênese e essência da justiça, que se situa a meio caminho entre o maior bem – não pagar as injustiças – e o maior mal – ser incapaz de se vingar de uma injustiça. (*Rep.* II, 359 a)

<sup>27</sup> Em II 359 c – 360 b, Platão adapta uma história contada por Herodoto (I, 8-12) incluindo a parte do anel que tinha a propriedade de tornar invisível seu portador; Gíges, um pastor, encontra um anel em uma fenda no solo, nas mãos de um cadáver que lá estava. Arrancou-lhe o anel e saiu. Como era costume, foi participar junto com outros pastores de uma reunião mensal com o rei para relatar-lhe fatos sobre o rebanho. Ficou surpreso por tornar-se invisível para outros quando girou o anel no dedo e

concluir que, se um homem justo pudesse dispor de poderes como aqueles do anel, não se diferenciaria do homem injusto, não há nada em suas naturezas que os tornem diferentes um do outro: se o homem justo pudesse seguir sua vontade, ele agiria de forma injusta: roubaria, mentiria, mataria etc., desde que nada sofresse por isso. Portanto, justo é que o que se mostra na aparência como tal pelo que é esperado comportar-se, segundo regras estabelecidas e, com isso, evitar o mal maior. Somente diante de um efetivo medo de que venha a sofrer injustiça é que os indivíduos, segundo Gláucon, se colocam, mutuamente, em estado de fiscalização de cumprimento do acordo quanto ao modo esperado de comportamento. Por outro lado, o injusto suficientemente esperto e capaz de ludibriar a fiscalização do outro ou de poder usar meios de confundir os demais, teria maiores vantagens do que aquele que é justo. Nessa forma de pensar a justiça, Gláucon apoia-se no poeta para defesa de sua tese:

O dito de Ésquilo, aplicar-se-ia muito melhor ao injusto. Efetivamente, dirão que o injusto, preocupando-se com alcançar uma coisa real, e não vivendo para a aparência, não quer parecer injusto, mas sê-lo, colhendo, em espírito, o fruto do sulco profundo do qual germinam as boas resoluções.<sup>28</sup>

Segundo essa forma de compreender a justiça, a desvantagem do justo se agravaria ainda mais porque, parecendo ser injusto, sofreria conseqüências por esse comportamento. Daí, poder-se-ia perguntar: se assim parecem que são as coisas, então, quem escolheria ser justo?

Adimanto intervém para reforçar e completar os argumentos do irmão. Nessa intervenção, Platão introduz críticas à Paideia grega e aqueles que a sustentam, como é o caso de Homero e Hesíodo. Diz Adimanto que os pais e tutores recomendam aos filhos e pupilos que sejam justos pela consideração moral que dela resulta: "Em primeiro

---

retornava a ser visível quando girava o anel em sentido contrário. O pastor usou deste poder numa visita ao rei, seduzindo a rainha, fez-se seu cúmplice e matou o rei, fazendo-se invisível pelo anel, vindo a tornar-se rei.

<sup>28</sup> *Idem*, II, 362 a.

lugar, manda na cidade, por parecer justo; em seguida, pode desposar uma mulher da família que quiser, dar as filhas em casamento a quem lhe aprouver, fazer alianças, formar empresas com quem desejar, e em tudo isso ganha e lucra por não se incomodar com a injustiça.<sup>29</sup> Isso também vale para a religião, pois as divindades prodigalizam os justos tanto na vida, como no Hades.

Portanto, assim também era para os poetas como para o comum dos homens, penosas as virtudes e a justiça e os vícios e a injustiça, agradáveis.

Por todas essas coisas, Adimanto questiona Sócrates se se deve buscar honrar a justiça, "uma pessoa que tenha a vantagem de possuir força de ânimo, capacidade econômica ou física, ou nobreza de nascimento, sem que se ria ao ouvir elogiá-la?"<sup>30</sup>

Os argumentos de Gláucon e Adimanto são desafios a serem enfrentados por Sócrates para encontrar resposta às questões que envolvem a noção de justiça; sobre o valor da justiça em si mesma e sobre os benefícios de escolher viver de forma justa, que não sejam aqueles a que o senso comum e os poetas se referem; enfim, que Sócrates convença a eles de que a justiça é um bem que vale por si e por suas conseqüências, na condição de que estes não sejam desejados devido a sua aparência ou para evitar o mal maior. Parece-nos que a exigência é de tal ordem, que deve valer mesmo diante da possibilidade de se dispor de um anel de Gíges, não no sentido mágico, mas no de significar qualquer meio que permita quando se queira escapar de pagar por cometer injustiça.

Tomando novamente a direção do diálogo, Sócrates procurará dar respostas às questões de Trasímaco, às de Gláucon e às de Adimanto, não mais pelo método da refutação. Como um artesão, ele desenvolve argumentos valendo-se de várias idéias sugeridas no diálogo pelos seus interlocutores, que ao final, depois de uma longa exposição, pode-se compreender qual é a concepção de justiça de Platão.

---

<sup>29</sup> *Idem*, II, 362 b.

<sup>30</sup> *Idem*, II, 366 c.

A estratégia de argumentação de Sócrates em defesa da justiça é pela via indireta.<sup>31</sup>

Sócrates começa, pois, a pensar em constituir um Estado imaginário seguindo a linha inicial de caráter antropológico a que, mais tarde, se juntará uma linha metafísico-religiosa, como o lugar onde se poderia encontrar a justiça para, daí, buscar a justiça no homem. Em resumo, este Estado de ordem seria, de início, um Proto-Estado baseado na satisfação de necessidades materiais, segundo um modelo de cooperação e de divisão de tarefas entre homens, incapazes de, sozinhos, encontrarem os meios de satisfazer suas necessidades de sobrevivência, portanto, não auto-suficientes, que reunidos trabalham segundo um princípio de eficiência do conjunto<sup>32</sup>. Nesse Estado original auto-suficiente há um equilíbrio entre produção e consumo, onde as demandas são satisfeitas por um sistema de trocas, que Platão não se detém a detalhar<sup>33</sup>. A evolução do funcionamento dessa organização social, decorrente da improvável sustentação da auto-suficiência para satisfação de necessidades de seus membros, sugere Sócrates que um Estado baseado numa economia de mercado, por não contar com mecanismos de autocontrole pode conduzir à quebra de harmonia no seu sistema de trocas. E isto, de fato, é o que acontece, segundo sua narrativa. Essa quebra de harmonia tem, como conse-

---

<sup>31</sup> Dize-lhes então qual era o meu parecer, que a pesquisa que vamos empreender não era coisa fácil, mas exige, a meu ver, acuidade de visão. Ora, uma vez que não somos especialistas entendo – prossegui – que devemos conduzir a investigação da mesma forma que faríamos, se alguém mandasse ler de longe letras pequenas a pessoa de vista fraca, e então alguma delas desse conta de que existiam as mesmas letras em qualquer outra parte, em tamanho maior e numa escala mais ampla. Parecer-lhe-ia, penso eu, um autêntico achado que, depois de lerem primeiro estas, pudessem então observar as menores, a ver se eram a mesma coisa. (*Rep.* II, 368 c-d)

<sup>32</sup> O princípio da eficiência é traduzido na seguinte forma: 'o resultado é mais rico, mais belo e mais fácil, quando cada pessoa fizer uma só coisa, de acordo com a sua natureza e na ocasião própria, deixando em paz as outras.' (*Rep.* II, 370 c). Como veremos, o conceito de justiça para Platão pressupõe este princípio de eficiência.

<sup>33</sup> A descrição desse Proto-Estado, como uma cidade-pura, um paraíso-terrestre, a seguir uma ordem natural, seria análoga a uma "cidade de porcos", na expressão de Gláucón, em 372 d. Este paraíso será quebrado para se transformar em "cidade de luxo", quando os homens quebram essa harmonia natural.

qüência, a ameaça à sobrevivência de alguns membros por parte de membros do próprio Proto-Estado, ou por parte de membros de outro Estado que tenham a intenção de se apropriar dos bens alheios, no caso de guerras.<sup>34</sup>

Platão chega, portanto, por narrativa a-histórica, ao ponto de justificar a necessidade de um exército para proteger a organização social e para garantir o equilíbrio da satisfação das necessidades materiais de seus membros. Um exército de homens que tenham função específica e não outras, segundo o princípio da eficiência, que determina a divisão de tarefas. Sugere Platão o que será o ponto de apoio de seu projeto: a defesa da ordem contra os inimigos internos e externos deverá ser uma tarefa específica, a ser executada por um “artesão” especial – o guardião. Segundo a via escolhida de sua argumentação, não há preocupação de Platão em buscar, no primeiro momento, as causas dos conflitos que levam à perda do equilíbrio social. Isso deverá vir mais tarde em sua exposição. Por enquanto, basta que se considere, como razoável, reconhecer a necessidade de se contar com alguém que cuide de manter a ordem desejável. A necessidade de um corpo de guardiães exercendo uma função a qual não participa diretamente do conjunto de funções da produção, do transporte e da troca dos bens, requer que o guardião receba uma formação que não segue à tradição baseada na transmissão de conhecimento técnico do mestre ao aprendiz. Há que se propor para ele um adequado programa específico de formação das qualidades necessárias, que Platão descreve de 374 c – 376 d. Porém, antes de tratarmos desse programa, cabe observar que a função de guardião se desdobra em duas outras funções: a de proteger pela força, como instância última, e proteger, administrando e regulando, as trocas de

---

<sup>34</sup> – Portanto, não teremos de ir tirar à terra dos nossos vizinhos, se queremos ter o suficiente para as pastagens e lavoura, e aqueles, por sua vez, não terão de tirar à nossa, se também eles abandonarem ao desejo de posse ilimitada de riquezas, ultrapassando a fronteira do necessário.

– Será inteiramente forçoso, ó Sócrates.

– Havemos então de fazer guerra, depois disso, ó Gláucon?

– Então, meu amigo, é preciso uma cidade ainda maior, com um exército, não exíguo (...). (*Rep.* II, 373 d-374 a)

bens para evitar os conflitos internos do Estado e defender o Estado contra os inimigos.

Em 376 d – 383 c, Platão completa o Livro II, com relação à formação do guardião, aproximando a experiência da educação grega àquela que ele propõe, com isso mistura ficção com a realidade para a qual deverá buscar a resposta à questão da justiça. O que Platão tem em vista é o próprio mundo grego e, em especial, Atenas, na perspectiva de um Estado capaz de suprir às necessidades de seus cidadãos. Para isso, Platão critica a paidéia grega em função de identificar o que serve e o que não serve para o programa de educação do guardião – a paidéia platônica. Platão segue o caminho mais longo, passando pelos fundamentos da cultura grega, para encontrar um conceito de justiça e por isso, quando chegar a esse conceito, ter-se-á realizado a crítica do mundo grego, segundo seu modelo de Estado.

### **Da educação do guardião ao conceito de justiça**

Como se define um programa de formação do guardião? Platão sugere que seja a partir das virtudes<sup>35</sup> que se espera que o guardião tenha, e que desenvolva os conhecimentos e as habilidades para que possa bem cumprir sua função. Logo, as virtudes do guardião podem ser compreendidas, considerando o modelo de Estado imaginado por Sócrates, em relação ao como administrar e regular as trocas de bens e ao como agir diante dos conflitos relativos a tudo que se refere a esses bens, porquanto eles, no exercício de sua função, devem manter ou sustentar as condições necessárias para bem viver em comunidade e garantir uma política de boa vizinhança.

As principais qualidades do guardião desejáveis para exercer a função de proteger a comunidade são sugeridas por Sócrates a partir do senso comum. Sendo próximas às de um guerreiro e são encontradas nos "rapazes de nobre linhagem" por se assemelharem a um cão de caça no que se refere à guarda: devem ser vigorosos,

---

<sup>35</sup> O sentido de virtude refere-se à capacidade do guardião de bem desempenhar sua *techne*, tratando como *techne* a função própria do guardião, por analogia as funções de produção do Estado, ou as funções próprias de um cavalo, dos olhos, dos ouvidos etc.



vivos, valentes e impetuosos e afáveis para com seus concidadãos. Além disso devem ser capazes de identificar quem é amigo e quem é inimigo. (O tom amigável do diálogo permite a Platão enriquecer a idéia do guardião pelos exemplos colhidos da vivência comum.)

Após a descrição das qualidades gerais do guardião, Platão propõe construir o "como" formá-lo desde criança e, precisamente, por este modo que se faz necessária uma concepção de homem para que a educação seja um fortalecer aquilo que de melhor se encontra em sua natureza<sup>36</sup>. Na sua proposta de educação, Platão leva em conta elementos da educação grega, que incluía, até, o contar histórias fictícias às crianças, pelo poder que estas têm de fácil assimilação e pelo efeito mimético da imaginação. Algumas histórias seriam permitidas contar: aquelas que contribuíssem positivamente para a idéia do Estado ideal por ele pensado, que está presente desde o início de sua proposta imaginária. Mas a concepção platônica não é exatamente como a que existia na paideia grega do séc. V a.C. Na pretensão de discorrer sobre a formação do guardião, Platão introduz uma crítica aos formadores clássicos do modo de ser grego, como é o caso de Homero e Hesíodo<sup>37</sup>, pelas mentiras referidas e por apresentarem os deuses com caráter não recomendável à formação dos guardiães, segundo Platão. Os deuses devem ser bons, para Platão, porque eles são causa das coisas boas:

- Ora, Deus não é essencialmente bom, e não é assim que se deve falar dele?
- Sem dúvida

---

<sup>36</sup> Aqui, é importante considerar a sutil transposição do conceito de *techne*, associado a funções que impliquem conhecimentos e habilidades voltadas à produção, para os necessários para o agir como guardião. A educação do guardião tem como objetivo formá-lo para ser capaz de agir como tal. Daí a questão se coloca: como capacitar o homem para que melhor possa agir como um guardião? Platão volta-se à tradição grega para criticar e adaptar a *paideia* grega a sua proposta.

<sup>37</sup> (...) devemos começar por vigiar os autores de fábulas, e selecionar as que forem boas, e proscrever as más (...) Das que agora contam, a maioria deve rejeitar-se (...) Pelas fábulas maiores avaliaremos das mais pequenas (...) As que contam Hesíodo e Homero – esses dois e o restante dos poetas. Efetivamente, são esses que fizeram para os homens essas fábulas falsas que contaram e continuam a contar. (*Rep.* II, 377 b-d).

– Mas nada que seja bom é prejudicial, pois não?<sup>38</sup>

Ainda sobre a relação deuses-homens, Platão propõe a autonomia do homem em relação aos deuses para que assuma a responsabilidade pelos seus próprios atos, com isto, contraria a tradição de Homero, ao mesmo tempo que censura os poetas.

Mas devemos consentir, sim, se disserem que precisavam de castigo os maus, por serem desgraçados, e que, expiando seu crime, estavam a receber um benefício de deus. Que se diga que o deus, sendo bom, foi causa de desgraça para alguém, é coisa que se deve combater por todos os processos, para que ninguém faça afirmações dessas na sua própria cidade, se quer que ela tenha uma boa legislação ....<sup>39</sup>

Platão introduz outro princípio a ser observado na educação dos guardiães: o princípio de que o melhor é aquilo que menos se altera por motivos ou forças externas<sup>40</sup>. Este princípio é aplicado inicialmente a Deus, mas será extensível a tudo que pretender à perfeição. Um Deus perfeito, imutável, incapaz de dizer mentira e causa de si mesmo é um bom modelo a ser seguido na formação dos guardiães para que estes sejam piedosos e se assemelhem àqueles, tanto quanto isso é permitido a um ser humano<sup>41</sup>.

Como formar um guardião com tais qualidades e o que deve ser corrigido na Paidéia grega para que possa servir como a paidéia do Estado ideal? Isso Platão trata a partir do Livro III, desenvolvendo

---

<sup>38</sup> *Idem*, II, 379 b.

<sup>39</sup> *Idem*, II, 380 b-c.

<sup>40</sup> Mas as coisas melhores não são as menos sujeitas a metamorfoses e alterações por influência alheia? (...) E quanto à alma, não será a mais corajosa e mais sensata a que é menos abalada e alterada por qualquer acidente externo? (*Rep.* II, 380 d – 381 a).

<sup>41</sup> Supões que Deus é um feiticeiro, e capaz de traiçoeiramente aparecer de cada vez com sua forma, ora assumindo figuras muito variadas, estando ele mesmo presente, e mudando o seu aspecto, ora iludindo-nos e simulando uma aparição dessa espécie. (*Rep.* II, 380 d) Logo, tudo o que é relativo a divindades e deuses é totalmente alheio à mentira. (*Rep.* II, 382 e)

críticas a Hesíodo, a Homero e aos sofistas a medida em que vai se apropriando de elementos da educação dos gregos para a educação do guardião.

No Livro III, a virtude da coragem que deve constituir o caráter do guerreiro, que é a primeira das virtudes do guardião, para o que Platão procura identificar o que favorece seu desenvolvimento, aparece associada ao sentimento de não temor à morte. Nesse sentido, Platão segue o que ensina Homero: o herói não teme a morte e isso não o deixa fraquejar diante do perigo. Tomá-lo como modelo serve ao programa platônico de formação do guerreiro. Por outro lado, Platão rejeita a visão homérica sobre o Hades, propondo que não se refiram ao Hades de forma não conveniente mas antes o exaltem, pois suas atuais descrições são falsas e não beneficiam o caráter dos futuros guerreiros.

Platão propõe que seja feita uma censura às obras dos poetas para uso na formação dos guerreiros, suprimindo toda a descrição que demonstra fraqueza de caráter do herói. Assim se expressa Sócrates:

... se nossos jovens escutassem a sério tais palavras, e não troçassem delas, como indignas dos seres a quem se referem, dificilmente alguns deles, sendo homem apenas, se julgaria indigno de proceder assim e se censuraria se lhe acontecesse, a ele também, dizer ou fazer alguma coisa desse gênero.<sup>42</sup>

O que está implícito nesta citação é a referência ao poder mimético da poesia que é adequado à educação, portanto deve ser reorientada a poesia em conteúdos para servir à formação do guardião.

---

<sup>42</sup> *Idem*, III, 388 d.

Outra virtude que Platão sublinha como importante, na educação do guardião, é a estima pela verdade<sup>43</sup>. A questão da verdade (e da mentira como seu oposto) é apresentada como algo que parece ser claro para o senso comum, mas é um dos eixos em torno do qual se dará a discussão sobre a justiça, juntamente com o eixo metafísico-religioso e o eixo ontológico, contrapondo-se ao critério de verossimilhança proposto pelos sofistas.

Que outra virtude deve ter o guardião, além da coragem, não temer a morte e da estima pela verdade? Para Platão, a temperança que é a virtude que compreende, acima de tudo, em obedecer aos que mandam e mandar, por sua vez, em seus próprios apetites de comida, bebida e prazeres amorosos. Para formar, segundo esta virtude, recomenda-se que se evite, para os jovens, as narrativas que elogiem a intemperança, por causa de seu efeito mimético na educação, como já foi dito.

Mais adiante, em 398 d – 403 b, Platão introduz os atributos da medida, da proporção e da harmonia com o que deve ocupar a educação musical para que o futuro guardião não seja tão somente eficaz, mas que também seja belo para ser perfeito, por imitar o perfeito, pois, segundo Platão, o homem que tem o espírito em harmonia amará tudo o que mais se pareçam ao modelo que ele descreveu. Tal como o conhecer, o amar relaciona algo com algo com que guarda semelhança.

Platão se refere em 403c – 408e, aos cuidados que o guardião em formação deve ter com o corpo, procurando manter-se saudável através da ginástica e com uma alimentação e uso de bebidas moderado. Também inclui no programa de educação os modos de

---

<sup>43</sup> Quanto à verdade, para Platão não há um critério absoluto que afirme que o guardião deva sempre buscar a verdade. A mentira é admirada quando servir ao bem do Estado.

(...) deve-se ter alto preço a verdade. Se, de fato, dissemos bem há pouco, se na realidade, a mentira é inútil aos deuses, mas útil aos homens sob a forma de remédio, é evidente que tal remédio, não deve dar aos médicos, mas os particulares não devem tocá-los (...). Portanto, se a alguém compete mentir, é aos chefes da cidade, por causa dos inimigos ou dos cidadãos, para beneficiar a cidade; todas as restantes pessoas não devem provar desse recurso. (*Rep.* III, 389 b-c)

tratarem uns aos outros, com respeito para os mais velhos, respeito aos pais, veneração aos deuses.

Platão confia na educação do guardião como o caminho de formação dos governantes:

“– Não é de um governante assim, ó Gláucon, que a nossa cidade sempre precisará, se queres salvar a nossa administração?”<sup>44</sup>

Assim, a alma, convenientemente educada, assume o encargo de precisar os detalhes da educação da própria alma e do corpo, não necessitando que um outro guardião cuidasse dele; cada um se tornaria médico e juiz de si mesmo para que cuidasse de si e não viesse a prejudicar o exercício da função que lhes cabe, para garantir e preservar a ordem da cidade. Além disso, ser médico e ser juiz é ser capaz de governar os corpos e as almas. Dentre os guardiães, os mais aptos terão a função de proteger as cidades contra os conflitos internos e externos, por serem pessoas sensatas, eficientes e que dediquem sua vida à Cidade-Estado, sobretudo, com cuidado especial. Para isto, será preciso, pois, escolher dentre todos os guardiães aqueles homens que, durante a vida inteira mostrarem ser mais inclinados a ocupar-se com o que julguem útil à cidade e mais avessos a fazer o que lhes pareça contrariar os interesses dela.

Em 415 a-d, Platão relata o mito, variante do que fora contado por Heródoto, dos homens que nasceram com alma de ouro, aptos a governar, os com alma de prata, aptos a auxiliar os primeiros e os com ferro e bronze na alma para serem lavradores e demais artifices. Este mito deve ser contado (mesmo reconhecendo ser mentira, por Sócrates) como se fosse uma fábula vinda da tradição.<sup>45</sup>

Além do programa de educação dos guardiães e de uma criteriosa relação dos melhores para exercer a função de proteção da cidade, é necessário, afirma Platão em 416 b-d, que a comunidade disponha de mecanismos de controle e com poder para fiscalizar a atuação do guardião para que este não venha a ser tentado a abusar

---

<sup>44</sup> *Idem*, III, 412 a

<sup>45</sup> Ver notas 87, 88 e 89 de Rocha Pereira, na ed. da *República*.

do poder em prejuízo da comunidade. Platão não detalha este sistema de controle, mas pode-se considerar que os mecanismos de controle dos regimes democráticos satisfariam, de modo geral, a função a que ele alude. Não diz, também, por que razão o sistema educacional não abarca todo o guardião tal que ele não possa se comportar diferente do que se espera dele.

Mesmo assim, ele inclui uma advertência:

Logo, não devemos vigiar por todos os modos, não vão os nossos auxiliares fazer assim aos seus concidadãos, nisto serem mais fortes do que eles, e, em vez de aliados e benevolentes, assemelham-se a déspotas selvagens?

Devemos vigiar – confirmou ele.

Ora eles não estariam apetrechados com a melhor das precauções, se tivessem sido educados de modo realmente perfeito?

Mas já o foram! – objetou ele.

E eu respondi: – isso não é conveniente sustentá-lo, meu caro Glaucon. Mas sem aquela afirmação que há pouco fizemos, de que devem receber a educação correta, seja ela qual for, se querem atingir o cume da perfeição no que toca a serem cordatos para com eles mesmos e para com os que estão sob sua guarda.

E com razão – confirmou ele.

Além dessa educação, uma pessoa que tem cabeça dirá que devem fornecer-se-lhes habitações e outros bens tais, que não os impeçam de serem os melhores guardiães possíveis, e não os incitem a fazer o mal aos demais concidadãos.<sup>46</sup>

Na citação acima, observamos que Platão reconhece que a educação não afasta a possibilidade do guardião se desvirtuar de suas funções. Ainda, que a classe dos guardiães, não pertencendo à classe produtiva, não deve “possuir bens próprios, a nos ser coisas de primeira necessidade”<sup>47</sup>; devem receber dos artesãos salário pelo exercício de sua função, tal que nada lhe falte, nem sobre. No modo

---

<sup>46</sup> *Rep.* III, 416 c.

<sup>47</sup> *Idem*, III, 416 d.

de vida desenhado para os guardiães, transparece o modelo espartano. Isso leva Adimanto a questionar Sócrates (419 a – 420 b) sobre que vantagens têm os guardiães de exercerem tão poderosas funções se são privados de possuir bens, como os cidadãos comuns e estarem em constante vigia do Estado? Sócrates responde-lhe que é possível que os guardiães sejam mesmo assim os mais felizes dos homens, pois não é para um particular que se deve buscar a felicidade, mas a maior felicidade para todos: "(...) nem de resto tínhamos fundado a cidade com o fato de que esta raça, apenas, fosse especialmente feliz, mas que o fosse tanto quanto possível, a cidade inteira."<sup>48</sup>

Qual é o sentido de felicidade que Platão usa para que se possa aplicar ao Estado inteiro e não especificamente a um indivíduo? Platão não responde diretamente esse tipo de questão, mas o faz de forma indireta. A cidade organizada segundo a divisão de tarefas, cuidada pelos guardiães, que se dedicam exclusivamente a esta tarefa, é uma onde é mais fácil encontrar justiça e onde é possível alcançar a maior felicidade possível para a cidade inteira. Pergunta-se: isto é suficiente para ser feliz ou é necessário buscar outros padrões para a cidade para que não seja somente por preservá-la dos efeitos negativos do conflito e que não seja uma cidade apenas voltada a atender às necessidades de seus cidadãos?

Platão sugere que a cidade feliz deve seguir o princípio da justa medida grega, como, por exemplo, não seja nem tão rica nem tão indigente, pois os dois extremos são prejudiciais ao convívio na cidade: "uma, porque dá origem ao luxo, à preguiça e ao gosto pelas novidades; e outra, à baixeza e à maldade, além do gosto pela novidade."<sup>49</sup> (A riqueza e a indigência, já que uma traz consigo a moleza e a ociosidade, e a outra, a vileza e a degradação de qualquer arte, e tanto uma como a outra tem a tendência para inovar). Como consequência, a uma cidade assim, nem tão rica nem tão pobre, é fácil ser aceita como aliada em uma guerra por não ter ambição desmedida

---

<sup>48</sup> *Idem*, III, 420 b.

<sup>49</sup> *Idem*, IV, 422 a.

que é causa de conflitos, e porque é forte por ser unida internamente e ter guardiães fortes, corajosos e dedicados a defendê-la.

Além disso, será acrescentado por Platão, que a unidade se verifica em cada indivíduo, entre as partes da alma e entre esta e seu corpo. Aos poucos Platão procura, por transposição, atingir o objetivo ético de seu projeto. A educação do guardião, necessária para cumprir a tarefa de proteção da Cidade-Estado, devendo ser estendida a todos os jovens filhos de cidadãos, passa a ser um programa, de fato, que modela o ideal de cidadão, que se for assumido por todos, mesmo exercendo outra tarefa na Cidade-Estado, seu caráter será formado tendo em vista o bem comum e que concorre para a paz interna da Cidade-Estado. O fortalecimento do caráter do cidadão, proposto no projeto platônico, é um aperfeiçoamento do dualismo grego indivíduo-cidadão, baseado na virtude que proporciona a harmonia interna ao homem e à cidade e que, por consequência, se guia por leis justas e elaboradas por homens justos.

A felicidade então passa a ser compreendida desde a perspectiva do Estado, assim concebida, e em comparação com outro que se afaste desses fundamentos. Por extensão, o indivíduo-cidadão é mais feliz por viver no melhor Estado possível, naquele que pelos seus cidadãos é prudente, corajoso, moderado e justo<sup>50</sup> e, por estas virtudes, ele pode conservar-se bom para se viver, cada um fazendo aquilo para o qual a sua natureza é mais adequada, ocupando-se de uma função no Estado e, por isso, dá-se o critério de se viver comunitariamente com maior eficácia.

Terminando a fundação da Cidade-Estado, cumpre-se o propósito inicial, que era o de responder o que era a justiça. Platão não diz o que é a justiça, mas como ela se manifesta na Cidade-Estado por ele imaginada. Platão o diz de vários modos. Primeiro, que a posse e a prática do que é próprio de cada<sup>51</sup> um será reconhecida como

---

<sup>50</sup> Prudência, coragem, moderação e justiça são quatro virtudes cardeais, baseadas na doutrina pitagórica (Ver nota página 176, de Rocha Pereira, na ed. da *República*)

<sup>51</sup> Expressões utilizadas por Platão como "o que é próprio de cada um" ou "segundo sua natureza", quando aplicadas a ocupações das funções do Estado, estão comprometidas com o princípio da eficácia de funcionamento do Estado, segundo o qual o



condição de possibilidade da justiça. Este sentido de justiça está relacionado com a maneira de ter maior eficiência a organização da Cidade-Estado, pelo qual o sistema de produção, de administração e de defesa sejam realizados com o homem certo no lugar certo, em que os guardiães sejam aqueles formados e escolhidos por sua excelência para desempenhar suas tarefas; que na classe dos artesãos se encontre a virtude da temperança, na dos guardiães-guerreiros a coragem e a temperança e na do guardião-governante a prudência, a coragem e a temperança; que não seja uma cidade nem muito rica nem muito pobre.

O segundo modo de descrever a justiça será através do homem justo, o qual é definido, por analogia, a partir das virtudes das três classes de cidadãos. Nele encontramos, como na Cidade-Estado justa, a justiça como a virtude que gera a temperança, a coragem e a prudência, e mantém-nas unidas e hierarquizadas sob o comando da prudência. No homem justo, essas virtudes correspondem à virtude da alma concupiscível, à da alma irascível e à da alma racional, respectivamente. Tanto na Cidade-Estado justa como no homem justo, a justiça traduz o bom, o desejado, quando cada parte cumpre sua função de forma excelente<sup>52</sup>. Por outro lado, Platão apresenta uma

---

homem certo no lugar certo, maximiza a eficiência do conjunto. O que é discutível é como definir "homem certo e função certa". O que poderia ser um problema menor, em uma comunidade menor, cooperante, baseados nas necessidades para sobrevivência, deixa de sê-lo, com a complexização das funções do Estado. Platão não problematiza esta questão, talvez porque a adequação proposta deva ser vista no todo da fundação do Estado e em comparação com o que se conhece dos Estados existentes, para que seja desejável que se dê tal compatibilização de homem e função, o que pressupõe um espírito de cooperação.

<sup>52</sup> "Cada parte cumpre sua função de forma excelente" significa, completando a nota anterior, "o que é próprio de cada um" e "segundo sua natureza", que são expressões utilizadas por Platão: "(...) devemos recordar-nos que também cada um de nós, no qual cada uma de nossas partes desempenha a sua tarefa, será justo e executará o que lhe cumpre." (*Rep.* 441 d-e); o que devemos ter presente nessas expressões é que, para Platão, tanto no Estado como no indivíduo, o todo é voltado para a ação, para aquilo que lhe traz vantagem, e não outra, e isso pressupõe um saber e um agir, para o que há uma hierarquia de funções: "(...) não guardarão elas melhor tua alma e todo corpo, mesmo dos inimigos externos, sendo uma das partes a deliberar e outra a

terceira descrição de justiça que é dada pela sua negativa – a injustiça. Há injustiça na Cidade-Estado quando há quebra de hierarquia entre as classes, quando há abuso de poder, quando alguém é prejudicado em sua função por outro; quando há desequilíbrio entre riqueza e pobreza; quando o indivíduo é impedido de exercer ou não lhe é oportunizado ter funções na Cidade-Estado segundo sua excelência; quando a Cidade-Estado, no seu contexto, deixa de apresentar as virtudes próprias de cada classe. Há injustiça na alma, quando houver quebra de hierarquia da parte concupiscível ou da parte irascível em relação à parte racional e quando deixem de apresentar, cada alma, as virtudes próprias.

Portanto, da educação do guardião segundo as virtudes necessárias para servir a Cidade-Estado, Platão construiu um estado ideal à luz dessas virtudes, cujas virtudes próprias das três classes transferem a ele essas mesmas virtudes. Retornando do estado ao indivíduo, surge a afirmação de que a alma humana é análoga ao estado e ela se constitui de três partes. Daí segue que, o que se aplica ao estado aplica-se à alma do indivíduo e vice-versa. No estado perfeito e na alma perfeita há a virtude que unifica e sustenta as demais virtudes – a justiça.

Fazendo um balanço deste capítulo, podemos afirmar que Platão chega ao conceito de justiça, fundando um Estado eficiente que garanta a satisfação das necessidades de seus cidadãos, protegido contra as ameaças internas e externas à sua existência e, ainda, sendo provável bom parceiro em alianças com outros Estados. Da eficiência do Estado chega-se ao indivíduo eficiente para o Estado, o qual é formado, para tal, pela educação. O conceito de justiça está vinculado, na origem, à noção de eficiência. A seguir, veremos como Platão procurará uma nova dimensão para o conceito de justiça, para além da eficiência e, portanto, para além da tese sofística, em que o acento é dado sobre a atividade da alma.

### Em defesa da justiça

Em que sentido a justiça é um bem maior para quem a tenha independente dos ganhos, méritos e perdas que advêm de seu agir em situação no Estado? A resposta encontramos na *República* não de uma forma sintética, mas disseminada em vários pontos do diálogo. Por exemplo, a tese que afirma que a justiça, independente da dor e da desonra, é mais vantajosa que a injustiça acompanhada das honras do justo é apresentada por Sócrates sem qualquer justificativa.<sup>53</sup>

Richard Kraut abordou esse tema no artigo "The Defense of Justice in Plato's Republic"<sup>54</sup> no qual defende a tese de que Platão se apoia na teoria das Idéias para justificar essa proposição. Richard Kraut aponta quatro argumentos a favor da tese platônica, os quais encontram-se na *República*. O primeiro deles encontra-se em 443c-d – 444a, que citamos a seguir:

– Na verdade, a justiça era qualquer coisa neste gênero, ao que parece, exceto que não diz respeito à atividade externa do homem, mas à interna, aquilo que é verdadeiramente ele e o que lhe pertence, sem consentir que qualquer das partes da alma se dedique a tarefas alheias nem que interfiram umas nas outras, mas depois de ter posto a sua casa em ordem no verdadeiro sentido, de ter autodomínio, de se organizar, de se tornar amigo de si mesmo, de ter reunido harmonicamente três elementos diferentes, exatamente como se fossem três elementos numa proporção musical, o mais baixo, o mais alto e o intermediário, e outros quaisquer que acaso existam de permeio, e de os ligar a todos, tornando-os, de muitos que eram, numa perfeita unidade, temperante – harmoniosa – só então se ocupa (se é que se ocupa) ou da aquisição de riquezas, ou dos cuidados com o corpo, ou da política, ou de contratos particulares, entendendo em todos estes casos e cha-

---

<sup>53</sup> "Então jamais a injustiça seria mais vantajosa do que a justiça, ó bom aventureiro Trasimaco" (*Rep.* 359 a); "Ó Sócrates, queres aparentar que nos persuadiste ou persuadir-nos da verdade, de que de toda a maneira é melhor ser justo do que injusto?" (357 a-b).

<sup>54</sup> KRAUT, R. The defense of Justice in Plato's Republic - In *Plato*. Kraut, R. (ed). Cambridge: Cambridge Press, 1993.

mando de justa e bela à ação que mantenha e aperfeiçoe estes hábitos, e apelidando de sabedoria a ciência que preside a esta ação, ao passo que denominará de injusta a ação que os dissolve a cada passo, a ignorância e a opinião que a ela preside.

O segundo argumento encontramos no Livro IX em 580b-c, que é uma consequência e aplicação do primeiro argumento. Comparando os cinco tipos de governantes – o governante-filósofo, o timocrata, o oligarca, o democrata e o tirano – Platão afirma que o primeiro é mais feliz que os demais, porque ele rege soberanamente sobre si mesmo.

O terceiro argumento encontra-se no mesmo Livro IX (580c-583a) e se baseia no acesso e no desfrute dos prazeres mais nobres. O filósofo, homem que se dá a lei da harmonia que, por consequência, sendo o mais capaz para conhecer as outras espécies de prazer, pelo uso do raciocínio, prefere os prazeres filosóficos.

– Portanto, dos três prazeres em causa, o desta parte da alma, através da qual aprendemos, será o mais agradável, e o homem em que essa parte for a que manda, terá a vida mais aprazível?

– Como não haverá de sê-lo? Pois o sábio que elogia a sua própria vida é um economista que fala com autoridade.<sup>55</sup>

Por último, o quarto argumento é buscado em 583b – 588a, e é um complemento ao terceiro argumento por justificar que, de fato, o prazer que pode desfrutar o filósofo é mais real e maior do que aquele que qualquer pessoa possa ter. A citação seguinte sintetiza esse argumento:

(...) excetuando o prazer do sábio, o dos outros não é perfeitamente verdadeiro nem puro, mas uma espécie de sombrea-

---

<sup>55</sup> *Rep.* IX, 583 a.

do, como me parece ter ouvido dizer a um sábio: e isso seria a maior e mais decisiva das quedas..<sup>56</sup>

Segundo Kraut, este quarto argumento parece ser o que Platão destaca como fundamental em sua tese.

O que significa dizer que o prazer mais alto, segundo uma escala de prazeres, como um bem, é o critério para decidir entre a justiça e a injustiça e sobre sua escolha para se ter uma vida feliz, pois a vida prazerosa e a vida justa se correspondem. Segundo Kraut, Platão considera o quarto argumento como muito forte para derrotar os argumentos a favor da vida injusta, no sentido de que a justiça é um bem que vale por si mesma, sendo que este bem pode se traduzir por um prazer da alma.

Mas esse argumento não responde plenamente a Gláucon<sup>57</sup>. Assim como, para uma Cidade-Estado, pode-se considerar dois mundos de relações distintas – o das relações internas a ela e o das relações entre ela e os outros estados, pode-se considerar as ações que têm a haver com o homem, consigo mesmo, e aquelas que têm a haver com os outros. Uma justiça interna não implica, necessariamente, justiça externa. Daí cabe perguntar se o homem sábio e justo, que tem sua alma em harmonia desfrutando dos prazeres mais nobres, ele, necessariamente, se comporta em relação aos outros de forma justa? Isto é, o bem que lhe proporciona a justiça interna determina ser justo para os outros?

Como vimos, a justiça é um bem em si porque ela é causa e mantém a harmonia interna do indivíduo, garante-lhe a saúde da alma e esta é desejável por si mesma. Vejamos como essa saúde da alma responde à idéia de justiça do senso comum que se traduz em não explorar e nem causar mal aos demais, não cometer adultério, negar os pais e os deuses.

---

<sup>56</sup> *Idem*, IX, 583 b.

<sup>57</sup> Em IV 445 b, Gláucon termina a frase com a expressão “se, realmente, uma e outra coisa se revelam tais como analisamos” quando pergunta se de fato adquirir a justiça torna suportável a vida.

Para compreender como a justiça interna ao homem implica em agir de forma justa com os demais, temos que levar em conta que aquela é alcançada por um processo de formação do homem sábio cuja educação implica um saber comprometido em ajudar seus concidadãos a se elevar à verdade e em situação na comunidade na qual encontra os meios para viver, formando-se segundo princípios que o orientarão a agir segundo a justiça, nos limites da Polis. O homem sábio e justo que se coloca objetivos intelectuais de filósofo não teria interesse nos prazeres do corpo, nem precisaria de dinheiro para obtê-los, portanto, como poderia ser injusto se não tem interesse em dinheiro ou poder? Diz-nos Platão, referindo-se ao verdadeiro filósofo:

- Se a corrente for em direção às ciências ou atividades dessa espécie, julgo que não cuidará senão do prazer da alma em si, e deixará o que vem através do corpo, se for um filósofo não fingido, mas autêntico?
- É absolutamente forçoso
- Tal indivíduo será moderado, e de modo algum ambicioso; porquanto os motivos pelos quais se afadiga para obter a riqueza, com o seu acompanhamento de desperdício, a ninguém convém menos do que a ele.<sup>58</sup>

Poderíamos até concordar que há alta probabilidade de que assim o sábio se comporte, mas isso não descarta a possibilidade de se comportar em uma dada situação como injusto para com outro. Se por harmonia interna Platão entende a submissão da parte concupiscível e da parte irascível à parte racional e as três atuando segundo suas virtudes próprias, o que garante que a alma racional, mesmo atuando segundo sua virtude, não conduza a atos injustos? Se tomarmos o modelo ideal de estado platônico e pensarmos a partir da diferença entre a classe dos guardiães e a classe dos artesãos, conclui-se que daqueles se espera que ajam segundo a razão e desses últimos não, portanto o que parece ser justo segundo a razão dos guardiães pode não sê-lo para os artesãos.

---

<sup>58</sup> *Idem*, VI, 485 d – 486 a.

Como a classe dos guardiães é a que mais incorpora o espírito racional da pólis, considerando que o sentido da justiça, no Estado platônico, não se refere primariamente ao indivíduo, mas ao todo, pois justo significa cada um fazer o que lhe é próprio em relação ao todo, o artesão não tendo a compreensão do todo como a tem o guardião, a quem cabe pensar sobre a função daquele, então somente nesse sentido o sábio, enquanto guardião, não cometeria injustiça. O sábio enquanto indivíduo, circunstancialmente cidadão e o homem comum circunstancialmente cidadão, um ou outro podem causar ou sofrer dano, cometer ou sofrer injustiça, segundo a concepção moral ordinária. A relação do sábio com o artesão é de cooperação e ambos têm o mesmo objetivo, o de fazer um Estado onde é possível a maior felicidade para todos.

O que garante que o sábio, segundo o modelo ideal de estado, satisfaz a moralidade comum, somente agindo com justiça? A resposta platônica delinea-se no livro IV onde o guardião é pensado como um indivíduo ético, cujos julgamentos são centrados nele mesmo e não na ação, ele age segundo o tipo de pessoa que ele é e não porque dele se espera que aja de tal maneira considerada como correta. A construção do estado-ideal se faz sobre as condições e os meios para formar e manter uma boa pessoa com as características que ele descreve em 443 c-d, (já citado).

Em Platão a esfera da injustiça não se encontra nas ações externas, mas nas condições internas da pessoa. Ele toma o agente moral em primeiro lugar enquanto que no discurso de Trasímaco e na defesa da injustiça feita por Gláucon e Adimanto, a posição refere-se à ação.

O caminho da argumentação de Platão para atender aos apelos de Gláucon e de Adimanto, a partir do Livro II não foi o de confrontar-se tão somente com a tese de Trasímaco, mas também com as noções que vem da tradição que identificam a justiça com atos justos, que identificam alguém como justo porque age segundo uma norma considerada justa, alguém que é considerado, convencionalmente, justo não pelo que é, mas por agir de forma aceita como justa. Essas noções trazem dificuldades por exigirem uma lista de deveres para poder caracterizar a justiça. Conforme a lista apresentada tere-

mos uma dada noção de justiça. O que Platão propõe é encontrar um critério que caracterize justiça independentemente da lista de deveres. Esse critério permitiria caracterizar o tipo de pessoa que agiria segundo a justiça em qualquer situação. Ao procurar tal critério Platão assume que deva haver uma noção de justiça universal que contemple todas as listas de normas justas ou que, pelo menos, contemple as dadas pelo senso comum da época. Esse critério se fundamenta nas condições ou nos meios capazes de produzir e manter um indivíduo como um justo, que fosse psicologicamente justo, isto é, capaz de manter uma "saúde" da alma.

Julia Annas comenta, em seu artigo "Defense of the Justice"<sup>59</sup> o caminho adotado por Platão para responder à questão central do livro I e a que ele, de fato, responde. Segundo J. Annas, a resposta de Platão sobre o que é a justiça coloca em xeque as concepções convencionais de justiça ao tomá-la como harmonia interna (443 d-e) entre as classes do Estado, por um lado, e por outro, entre as partes da alma no indivíduo, a qual serve de modelo para julgar ou explicar o comportamento convencional do que é justo ou do que é injusto. Segundo Annas, em 490 a-c, ele se vale do seu modelo para explicar os estados degenerados a partir de uma desordem entre as partes da alma. Ele explica aquilo que é convencionalmente condenado a partir de sua teoria e não porque é contrário à sua teoria. A aceitação de sua teoria resulta do fato de que ela fornece argumentos razoáveis para explicar aqueles comportamentos convencionalmente condenados e para julgar outros comportamentos que, injustos segundo sua teoria, eram justificados por outras fontes. Sua teoria propõe-se substituir as existentes e ser fundamento de uma nova ordem moral, centrada na arte do filósofo e não na ação do filósofo. E esta última decorre daquela.

---

<sup>59</sup> ANNAS, J. *An introduction to Platos's Republic*, pp. 153-169.



Julia Annas<sup>60</sup>, concordando com Kraut, entende que em Platão a justiça ordinária foi assumida em sua teoria (sem produzir um argumento que a justifique) pois, o filósofo, formado de tal modo, procurará agir como se espera que um justo convencional aja<sup>61</sup>. Da formação do filósofo faz parte exercícios das ações justas, portanto forma-se filósofo praticando a justiça ordinária e fortalecendo o estado interno de equilíbrio e de harmonia pelo desenvolvimento da alma racional no estudo da matemática, das ciências e da dialética e, ainda, orientando os desejos e apetites a aceitarem, como bom para a alma como um todo, o comando da alma racional.

Encontramos em várias passagens, como 443d, 444d, 444e, 485d, 588e e 591, algumas já citadas, o quanto Platão acentua as condições internas de harmonia entre as partes da alma do guardião-filósofo, as quais se fortalecem por uma prática comunitária coerente proporcionada pela educação do filósofo, fazendo, com isso, corresponder o equilíbrio externo com o interno, a justiça externa com a interna. A justiça ordinária passa a ser um caso particular da justiça platônica. Platão, segundo Annas, considera que moralidade não é uma estrutura abstrata como a matemática e que ela se apoia na aceitação de certas crenças por parte das pessoas, por isso que na sua construção mental leva em conta o consenso moral existente, sem ser por isto conservadora, mas realista. O realismo de Platão, segundo Annas, rejeita a prova experimental centrada na ação mas a submete à razão do filósofo. Platão acentua o agente em detrimento da ação em sua teoria da justiça. O filósofo enquanto existindo é justo. Justo e filósofo são a mesma coisa. Porque ele, sendo filósofo, sua alma racional tem o domínio sobre as outras duas para comporem uma unidade e por isso a justiça é boa para o filósofo porque a justiça é sua arethé. Ser injusto é ser contra sua natureza e isto não lhe traz

---

<sup>60</sup> "Plato does believe that platonic justice entails ordinary justice; for after characterizing just as right ordering of the soul he goes out to claim that a person just in this way would never perform any of a variety of commonly recognized unjust actions" (Annas, *op. cit.*, p. 154)

<sup>61</sup> "But he simply asserts this, without producing an argument, and there seems no obvious ground either for this further claim that the platonically just agent would not do any of these things because he is platonically just (443 b)." (*Ibidem*)

vantagens. Este argumento serve para refutar a tese de Trasímaco. Nos livros VIII e IX, Platão acrescenta que a felicidade do filósofo é consequência da justiça, isto é, ser justo é ser feliz. Este argumento não se encontra no livro IV. Essa associação, justiça e felicidade, reforça a tese de que para Platão justiça é um bem de segunda classe, no sentido de que vale por si mesma e pelos seus resultados.

Segundo Annas<sup>62</sup>, a teoria da justiça de Platão torna-o mais próximo do espírito religioso do que das teorias modernas de moral, à medida que o mais importante do que fazer tal coisa é ser um certo tipo de pessoa, comprometida com a comunidade que lhe sustenta a qual se volta como ativo colaborador, porque lhe cabe uma parcela na busca do bem de todos. Os valores espirituais desenvolvidos pelo homem sábio podem ter como consequência a felicidade, não sendo esta que determina àqueles.

Um outro aspecto do confronto entre Platão e Trasímaco deve ser considerado. A bem da verdade não se pode dizer que a tese desse último foi refutada por completo, mas que ela foi supressumida pela tese de Platão. *Justo é o que convém ao mais forte* pode ser interpretado como aceite como caso particular de conceito de justiça platônica, na medida em que a unidade interna do homem justo torna-o um forte. Ainda mais, na construção do estado ideal, Platão partiu da aceitação por parte de Trasímaco de que o forte o era enquanto admitisse a unidade interna garantida por uma justiça.

Do que vimos, podemos dizer que, qual um tecelão a cruzar diferentes fios, Platão cria formas que guardam semelhança com imagens conhecidas da sociedade e da cultura grega em torno do tema da educação do filósofo. Contribui para esse desenho, a Teoria das Idéias e a Teoria do demiurgo, ainda que não explicitadas aqui, mas estão explicitadas no Fedon e no Timeu, respectivamente, como veremos no capítulo seguinte.

Quanto a Céfalo, homem justo segundo a moralidade ordinária, seria um homem justo do ponto de vista do estado justo, pelo fato de ser um homem que contribui para a ordem desse estado.

---

<sup>62</sup> Ver Annas, p. 165.

Por outro lado, o projeto de educação de Platão, que sustenta sua pesquisa sobre a justiça, está de acordo com a cultura grega, pois se pode observar muitos dos valores gregos convertidos e a serviço de seu projeto, isto inclui Homero, os sofistas, os poetas trágicos, os poetas líricos, os órficos, os pitagóricos, Parmênides, os eleatas, Sócrates e Hipócrates e, ainda, crenças populares, o que faz seu projeto conservador para uns e inovador para outros<sup>63</sup>.

O grande sentido que tiramos do projeto platônico é que, frente à crise grega do século IV, Platão recolhe todos os bens espirituais da Grécia na alma do homem, como um arrumar malas e embarca-os para uma viagem que se prolonga, desde então, pelos séculos afora, fazendo-nos seus herdeiros, e isso porque, buscando respostas para preocupantes problemas como os relativos à justiça, contribuiu para o tratamento de questões sobre justiça.

Pelo fato de Platão considerar o conceito de justiça, primeiramente, como saúde da alma do filósofo e, secundariamente, como saúde da alma da pólis, ambas mutuamente implicadas e, ainda, por considerar que a justiça está de acordo com a natureza do homem, precisamos compreender melhor como ele concebe o homem e, além disso, como justifica o interesse do filósofo retornar ao fundo da caverna para “salvar” seus concidadãos.

\* \* \*

Ao longo desses quase vinte e cinco séculos que nos separam do tempo de produção da *República*, foi gerada uma multiplicidade de traduções e interpretações dessa obra que, combinada com

---

<sup>63</sup> Interpreters of The Republic have often stressed one side of Plato's account of justice at the expense of the other. Those who emphasize that Plato is trying to answer the moral scepticism of Thrasymachus often present him as a conservative trying to drag people back to the past forcibly re-establish a moral consensus that had broken up. This ignores the great shift brought about by moving from act – to an agent-centred approach; the attitude of the past, seen in the people like Polemarcus will not longer do. Others have stressed the revolutionary nature of some of Plato's proposals, and have present him as totally changing the subject; but this obscures the fact that he does try to answer a challenge posed in traditional terms – “Why should I refrain from unjust actions if I can get away with them?” (*Idem*, p. 162).

outra multiplicidade de obras e experiências, desafiam a capacidade humana para abrangê-las com o intelecto e poder traçar um perfil definido de Platão. Dependendo da referência ou perspectiva assumidas, pode-se compreendê-lo como um “reacionário crítico da democracia ateniense em nome de um autoritarismo, que pretendendo ser esclarecido, não deixa de ser autoritário; outros são mais sensíveis ao seu desejo de unir a possibilidade de uma decisão racional com a liberdade do cidadão.”<sup>64</sup>

A reflexão realizada sobre o conceito de justiça permite que se compreenda o vínculo que Platão estabelece entre a ação ética-política e a estruturação das capacidades humanas. Sua estratégia argumentativa tem como matriz a tripartição das funções da alma e o poder divino da sua função racional para coordenar e comandar as funções irascível e concupiscível, que, atuando cada uma segundo suas respectivas virtudes – sabedoria, coragem e temperança – e que, alcançáveis por uma adequada educação, realizam a justiça na alma como efetivação do Bem. O processo de educação sustentado e mantido pelo Estado, serve para formar os indivíduos que vão constituir as três classes do Estado – os artesãos, os guerreiros e os governantes – segundo um sistema que permite avaliar o tempo e os graus de estudos que podem e são atingidos em conformidade com as capacidades de cada um. O tempo e o grau mais elevado são alcançados por aqueles que participarão da classe dos governantes, os intermediários correspondem aos que participarão da classe dos guerreiros e os menos elevados, aos que participarão da classe dos artesãos. Nesse sentido, a justiça no Estado é uma virtude da “alma” que, segundo o princípio da eficiência que estabelece que a cada um uma tarefa, segundo sua natureza, mantém as virtudes da sabedoria, da coragem e da temperança, manifestas nas classes dos governantes, guerreiros e artesãos, respectivamente. As duas dimensões da justiça – a individual e a comunitária – estão aqui presentes, intrinsecamente comprometidas entre si. Com isso, Platão sintetiza, nesse conceito, um padrão de racionalidade para tratar a questão da justiça.

---

<sup>64</sup> JEANNIÈRE, A. *Platão*, p. 169.

Muitos dos conceitos de justiça que foram alvo da crítica refutativa de Platão são supressumidos em seu conceito de justiça. Como, por exemplo, o conceito sofístico – “Justo é o que convém ao mais forte”, é preservado na unidade do propósito e na cooperação hierarquizada das partes que compõem o todo como expressão da justiça interna e condição de possibilidade do todo ser forte para o que lhe convém. O forte em Platão não se constitui a partir do agir, mas a partir de certa condição interna. Com isso Platão, ao transferir o acento do forte para sua parte interna e não para a ação, permite compreender o homem como capaz de exercer o poder de imitação do divino e por isso capaz de construir um ordenamento externo, a partir do ordenamento interno e, segundo a razão, orienta-se dialeticamente pelo Bem. A justiça platônica qualifica o tipo de unidade interna e a conveniência do todo enquanto forte e, mais, no caso do Estado, essa unidade e conveniência estão de acordo com uma enaltecida e auto-representada concepção de natureza humana, cuja expressão máxima é a figura do filósofo.

Por outro lado, Platão preserva os valores e espírito erístico do povo grego, no dualismo da manutenção de uma paz interna com subordinação à autoridade racional e o prazer da arte da guerra na formação do guerreiro.

Platão não diz o que é a justiça, mas, sim, como ela se manifesta no Estado e no filósofo por ele imaginados. Isso ele diz de vários modos: a) que a posse e a prática do que é próprio de cada um é condição de possibilidade de justiça, o que entendemos como condição para que o Estado se organize com maior eficiência segundo a fórmula de ter o homem certo no lugar certo; b) que a cidade não seja nem muito rica nem muito pobre; c) que o Estado se divida em três classes de forma hierarquizada e cooperante e que por elas manifeste as virtudes do Estado – temperança, coragem e sabedoria; d) que o homem com justiça na alma manifeste essas três virtudes, cada uma delas correspondendo, respectivamente, a da alma concupiscível, a da irascível e a da racional e que as três partes da alma atuem cooperante e hierarquicamente sob o comando da alma racional; e) tanto no Estado como no homem justo a justiça traduz o bom e o desejado; f) a justiça é um bem a ser buscado pelo homem porque está de acordo com sua natureza e, por isso, torna-o um homem feliz por expressar

uma harmonia interna da alma e por poder desfrutar dos prazeres mais nobres da alma.

A *Techné* política que surge nessa investigação baseia-se em regras racionais e constitui um Estado que tem a justiça como lei maior. Que regras são essas e quem é capaz de compreendê-las e colocá-las em prática, são questões que apontam sua resposta para a Idéia do Bem e a Idéia do guardião-filósofo. O caminho que leva a essas respostas institui um espaço discursivo da ciência política, ao pesquisar sobre a forma de organizar uma comunidade política nos limites de um território. Platão não se restringe tratar essa comunidade como pessoas que, em um dado lugar, acordam sobre o modo de convivência com objetivo de preservá-la com alguma segurança. Sua reflexão tematiza esse agrupamento e propõe organizá-lo e preservá-lo para que as pessoas possam atingir o maior bem possível para si e para as gerações futuras.

## Bibliografia

### a) Obras de Platão

PLATÃO. *A República*. 8ª ed. Trad. Maria Helena Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

\_\_\_\_\_. *A República: Livro VII*. Brasília: UNB, 1981.

PLATON. *Obras Completas*. 9ª reimp. da 2ª ed. Trad. de M. Araújo, Francisco Yagüe, Louis Gil, J. A. Miguens, Ma. Rico, A. R. Huisca e Francisco de P. Saramanch. Madrid: Aguilar, 1990.

PLATONE. *Tutti gli scritti*. A cura de Giovanni Reale. Milano: Rusconi, 1997.

### b) Obras sobre Platão, filosofia grega e de caráter geral

ANNAS, J. *An introduction to Plato's Republic*. Hong Kong: Oxford University Press, 1992.

CROMBIE, I. M. *Análisis de las doctrinas de Platón*. Madrid: Alianza Editorial, 1962.

GADAMER, H. G. *Dialog and dialectic: eight hermeneutical studies on Plato*. Binghamton, NY: Yale university Press, 1980.

\_\_\_\_\_. *Studi Platonici*. Casale Monferrato: Casa Editrice Marietti, 1983.

HAVELOCK, E. A. *Prefacio a Platon*. Madrid: Visor Distribuciones, 1994.

JAEGER, W. *Paidéia*. Mexico: Fondo de Cultura Economica, 1987.

JEANNIÉRE, A. *Platão*. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1995.

KRAUT, R. *Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

LLEDÓ, E. *La memoria del logos. Estudios sobre el diálogo platónico*. Madrid: Taurus, 1996.

LYCOS, K. *Plato on justice and power*. Hong Kong: State University of New York Press, 1987.

MACINTYRE, A. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* São Paulo: Edições Loyola, 1991.

REALE, G. *Para uma nova interpretação de Platão*. São Paulo: Loyola, 1997.

REEVE, C. D. C. *The argument of Plato's Republic*. Princeton: Princeton University Press, 1988.

VLASTOS, G. *Plato*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1998.

WHITE, N. P. *Plato's Republic*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

*c) Artigos*

HÖFFE, O. O nascimento da dominação a partir da cobiça (Platão). In: *Justiça Política*. Petrópolis: Vozes, 1991.

IRWIN, T. The intellectual background. In: *Plato's ethics*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1975.

PAVIANI, Jayme. Dialética e linguagem em Platão. In: *Veritas*. 40(160), Porto Alegre, dez., 1999.

REALE, G. & GADAMER, H. G. Platão: a filosofia como diálogo. In: *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, 76(24), 1997.

RUYZ, F. P. La alegoría de la caverna y su sentido. In: *Pensamiento*. Madrid, 45 (180), out/nov, 1989.

VELÁSQUEZ, J. O. Platon y la soberanía del estado. In: *Revista de Filosofía*. V. XXXI-XXXII, nov., 1998.



## O PENSAMENTO POLÍTICO DE TOMÁS DE AQUINO NO *DE REGNO AD REGEM CYPRI*

*José Urbano de Lima Júnior*  
Universidade Católica de Pernambuco  
Instituto de Teologia de Caruaru

### Considerações Preliminares

Tomás de Aquino é um dos principais filósofos da Idade Média. Sua obra, seguindo muitos dos passos de Aristóteles, mas superando-o em muitos pontos por causa dos princípios cristãos dos quais está imbuída, é tão ampla e complexa quanto a do Estagirita. O Aquinate refletiu e escreveu sobre temas que abrangem a Metafísica, a Lógica, a Ética, a Antropologia e a Política.

Nosso ensaio versará sobre o pensamento político de Tomás de Aquino. Algumas considerações importantes devem ser feitas antes de abordarmos o tema proposto. Em primeiro lugar, devemos observar que o santo Doutor deixou inacabadas suas principais obras políticas, quais sejam: a "*Sententia libri politicorum*" e o "*De regno ad regem Cyprí*".<sup>1</sup>

Quanto ao "Comentário à Política", sabe-se que a parte autenticamente tomista encerra-se no capítulo 6 do livro III. Os demais livros e capítulos foram acrescentados por obra de Pedro de Alverne. Quanto ao "*De regno*", sua autenticidade estende-se até a metade do capítulo II. Desta vez, coube a Ptolomeu de Lucca o papel de levar a

---

<sup>1</sup> *Comentário à Política* de Aristóteles e *Do reino ou do governo dos príncipes ao Rei de Chipre*, respectivamente.

termo o projeto do mestre que anunciara no prólogo uma obra de quatro livros.<sup>2</sup>

Estas limitações, porém, não impedem que se possa falar de uma teoria política de base tomista. Às obras inacabadas juntam-se outros escritos como o Comentário à Ética e a Suma Teológica, principalmente a primeira parte da segunda parte que trata da lei( questões 90 a 108) e a segunda parte da segunda parte que versa sobre a justiça( questões 57 a 79) e sobre as virtudes sociais( questões 101 a 122). Tomadas em conjunto estas obras possibilitam a visualização de um pensamento político estruturado e, inclusive, um dos mais originais do século XIII, como observa o historiador político, Jean-Jacques Chevallier: "Esses dados fundamentais que o século XIII oferecia ao espírito poderosamente construtivo de são Tomás seriam confrontados com o neo-aristotelismo do ilustre Doutor cristão, e depois incorporados à síntese tomista, para criar uma filosofia política original. Emergem desta última uma teoria do poder, uma teoria das leis, uma teoria da resistência à injustiça e à tirania e, finalmente, elementos que respondem à questão clássica do melhor governo."<sup>3</sup> (grifo nosso).

Sem desconsiderar os conteúdos das obras mencionadas, voltaremos a atenção à teoria política de são Tomás formulada em seu *De Regno*. Consideraremos apenas a parte autêntica desta obra.

### Dados Importantes sobre o *De regno ad Regem Cypri*

Uma primeira questão que se coloca sobre o *De regno* refere-se à data de sua elaboração. Longe de ser uma mera preocupação da erudição de especialistas, a exata datação do escrito auxilia na compreensão das circunstâncias e, portanto, revela as intenções de são Tomás ao escrevê-lo.

---

<sup>2</sup> Sobre as questões da datação das obras, dos prováveis motivos do inacabamento e das posteriores complementações do *Comentário à Política* e do *De regno*, conf. a excelente obra de Torrell, Jean-Pierre, *Iniciação a Santo Tomás de Aquino: sua pessoa e obra*. Também de incontestável valor a obra de Chenu, M.-D. *Introduction a L'étude de Saint Thomas D'Aquin*. Vide dados completos na bibliografia final.

<sup>3</sup> Chevallier, J.-J. *História do Pensamento Político*. Vol. I, p.211

A obra em questão foi endereçada, como deixa claro o título, ao rei de Chipre. Os biógrafos de Tomás de Aquino identificam a Hugo II, falecido em 1267, como o destinatário da obra. Segundo os estudos de Chenu, "o opúsculo foi endereçado, em 1266, ao rei de Chipre, Hugo II, (...)." <sup>4</sup> Também Torrel concorda que o destinatário do *De regno* foi Hugo II, pois, segundo ele: "(...), se pudermos teoricamente escolher entre três reis de Chipre contemporâneos de Tomás de Aquino, um apenas parece convir ao conjunto dos dados a considerar, Hugo II de Lusignan (1253 - 1267); sua morte prematura talvez tenha sido a causa do estado inconcluso da obra."<sup>5</sup>

Os dados acima elencados permitem colocar a produção da obra nos anos posteriores a 1260, sendo mais prováveis os anos de 1265 e 1266. Levando-se em consideração tais datas pode-se explicar um fato interessante em relação ao pensamento político de Tomás de Aquino no *De regno* fato este que passamos a abordar.

Todos reconhecem no filósofo de Aquino a defesa de um sistema de governo misto, isto é, um regime que reúne as benéficas das outras formas de governo então conhecidas. Sempre preocupado em evitar que o poder degenera em tirania e, além disso, visando assegurar a unidade do Estado e a paz social, Tomás de Aquino defende, nas palavras de Chevallier, "... uma certa mescla ou dosagem das diversas formas de governo; em outras palavras, uma Constituição que, sem pretensão de rigor técnico, é lícito qualificar de *mista*."<sup>6</sup>

Voltaremos a discutir a questão da melhor forma de governo mais adiante. Interessa agora notar que, a despeito da defesa de um regime misto feita em outras obras, no *De regno*, Tomás de Aquino defende a necessidade de um governo monárquico puro. Como se pode explicar esta aparente contradição? A resposta a esta indagação esbarra no incipiente conhecimento do momento histórico de Chipre em 1266, ano de composição do opúsculo em questão. Mas Chenu, de posse de alguns dados históricos, dá uma explicação bastante

---

<sup>4</sup> Chenu, M.-D. *Introduction a l'étude de Saint Thomas D'Aquin*. p. 287: "L'opuscule en effet fut adressé, en 1266, au roi de Chypre, Hugues II, (...)."

<sup>5</sup> Torrel, J.- P, *op. cit.*, p. 198.

<sup>6</sup> CHEVALLIER, *op. cit.* p. 220.

plausível à defesa da monarquia pura no *De regno* por parte de Tomás de Aquino.

Segundo Chenu, os chipriotas, em 1233, para legitimar juridicamente uma revolta contra o governo, teriam adotado a legislação do reino de Jerusalém. Tal legislação obrigava o príncipe a não tomar nenhuma medida sem a outorga das ligas; tais ligas obstruíam, de várias formas, o serviço público. Ainda segundo Chenu, em 1286, os reis de Chipre conseguiram instaurar com êxito uma monarquia absoluta. De posse destes dados, ele conclui: "A situação, em 1266, é difícil conhecer, mas parece que a ilha estava em plena anarquia e que um reforço da autoridade real parecia indispensável. (...). Se, em 1266, as ligas apareciam em Chipre como as campeãs da anarquia e o rei como o único defensor possível da ordem pública, pode-se explicar que no *De regimine principum*\* santo Tomás não tenha exprimido sua preferência pelo governo misto e tenha recomendado a monarquia pura."<sup>7</sup>

Torrel, em um recente trabalho sobre a vida e as obras de Tomás de Aquino, analisando o *De regno*, afirma: "Enquanto o mais das vezes ele recomenda um governo misto, em que o rei colabora com uma aristocracia eleita pelo conjunto da população, aqui Tomás recomenda uma monarquia absoluta. Talvez seja o caso de ver a razão para isso no que ele conhecia da situação particular de Chipre na época em que escrevia. Mas é preciso acentuar também o estado da obra, que não pôde ser revista pelo autor."<sup>8</sup>

Também Chevallier aponta a situação histórica de Chipre como a causa da opção de Tomás de Aquino pela monarquia absoluta

---

<sup>7</sup> CHENU, *op. cit.* p. 287: "La situation, en 1266, est difficile à connaître, mais il semble que l'île était alors en pleine anarchie et qu'un renforcement de l'autorité royale apparaissait indispensable. (...). Si, en 1266, les liges apparaissaient en Chypre comme des champions de l'anarchie et le roi comme le seul défenseur possible de l'ordre public, on pourrait s'expliquer que dans le *De regimine principum* saint Thomas n'ait pas exprimé sa préférence pour le gouvernement mixte et ait recommandé la monarchie pure."

\* *De regimine principum*: trata-se de uma outra nomenclatura, menos em voga, para designar o *De Regno*.

<sup>8</sup> TORRELL, *op. cit.*, p. 199.

no *De regno*. Diz ele: "O próprio título *De Regno* ou *Do Reino* (...) constitui uma indicação de que, em princípio, o autor estuda um regime puro, um regime-tipo: a monarquia ou realeza." E acrescenta: "Seu objetivo é preciso e situa-se no tempo e no espaço: 'é um guia de política cristã endereçado a um rei no poder'; responde à situação específica de Chipre, que, sem dúvida, por volta de 1266, sob o reinado dos Lusignan, exigia um fortalecimento do poder monárquico."<sup>9</sup>

Percebe-se, portanto, que a defesa da monarquia pura no *De regno* atende a uma necessidade circunstancial pela qual passava o reino de Chipre, não sendo esta a opção política definitiva de Tomás de Aquino. Além disso, um outro aspecto é preciso ressaltar para quem se lança à leitura do opúsculo. Considerando seu estado inacabado e as circunstâncias nas quais foi escrito, fica fácil perceber que "seria pouco recomendável basear-se nesse único texto - como ocasionalmente se fez - para construir um sistema político *ad mentem sancti thomae*. Pe. Chenu já o dissera muito bem: 'O *De Regno* é um tratado pedagógico e moral para uso de um príncipe, não uma obra de teoria política."<sup>10</sup>

Apesar de tudo, o *De regno*, ao menos em sua parte autêntica, é uma boa fonte para o estudo do pensamento político de santo Tomás. Nele encontramos, conforme o prólogo do autor, a reflexão sobre a origem da realeza e os deveres do rei, sobre a tirania e o direito de sedição, entre outros temas que podem ser complementados a partir dos fundamentos formulados em outras obras. Passemos, então, ao estudo do *De regno*.

### Natureza social e teleológica do homem no *De regno*

No prólogo do *De regno*, Tomás de Aquino, ao oferecer a obra ao rei de Chipre, esclarece que desejou escrever um livro "sobre o governo régio, no qual expusesse acuradamente a origem do reino e quanto compete ao ofício de rei, segundo a autoridade da divina Escritura, os ensinamentos dos filósofos e os exemplos dos príncipes mais

---

<sup>9</sup> CHEVALLIER, *op. cit.*, p. 222.

<sup>10</sup> TORRELL, *op. cit.* p. 199.

dignos de louvores, (...)."<sup>11</sup> Ao realizar esta tarefa, ao menos até onde conseguiu fazê-lo, ele não pôde deixar de refletir sobre a origem e o fim da sociedade, bem como sobre a natureza social e teleológica do homem. Aliás, o discurso teleológico - teoria do fim último do homem - é um dos principais fundamentos sobre os quais se formam quaisquer outros discursos, principalmente o social e o moral.

Tomás justifica a necessidade de haver um rei utilizando-se da teoria dos fins desenvolvida por Aristóteles, principalmente na "Ética a Nicômaco". Segundo a teoria do Estagirita, assumida pelo filósofo de Aquino, toda ação visa um determinado fim. Este fim deve ser algo desejado por si mesmo, caso contrário, prosseguiríamos até o infinito buscando sempre uma coisa em vista de outra. Além do mais, deve haver um fim que é superior a todos os outros e que confere sentido às ações humanas. Este fim, desejado por si mesmo, é a felicidade. É a este bem soberano que devemos buscar, dirigindo nossas ações e intenções para a realização do mesmo.

Tomás concorda prontamente que a felicidade seja o fim último das ações humanas. Mas vai além de Aristóteles ao afirmar, de acordo com os dados da revelação cristã e da tradição patrística, notadamente com Agostinho, que esta felicidade não pode ser alcançada plenamente pelo homem, mesmo o mais justo e virtuoso, enquanto este não puder contemplar a Deus, verdadeiro e eterno bem, felicidade última e imutável de todo homem. A felicidade terrena, por maior que seja, é imperfeita e incompleta pois o desejo não encontra nela sua plena satisfação. Somente em Deus o intelecto e o desejo humano encontram realização plena.<sup>12</sup>

Qual a implicação desta teoria teleológica em relação à teoria política formulada no *De regno*? Em primeiro lugar devemos saber que a felicidade terrena deve ser perseguida por todos, pois, embora imperfeita, ela está ordenada para a felicidade celeste. Entre os bens terrenos a felicidade é o maior e como tal deve ser perseguida através de uma vida social e moral adequadas. Tomás utilizará a teoria dos fins para justificar a vida política e social do indivíduo como condição

---

<sup>11</sup> Tomás de Aquino. *Do Reino ou Do Governo dos Príncipes ao Rei de Chipre*, p. 126.

<sup>12</sup> Cf. *S. Th.* I. II. q.3, a. 8.

necessária à consecução da felicidade terrena e fará da vida virtuosa, exercitada na sociedade, o meio adequado à conquista do fim último.

Para ser feliz em sua vida terrena o homem precisa viver em comunidade, em sociedade. Segundo Aquino, o homem não pode viver isolado, pois enquanto "aos outros animais preparou a natureza o alimento, a vestimenta dos pêlos, a defesa, tal como os dentes, os chifres, as unhas ou, pelo menos, a velocidade para a fuga", ao homem, "coube-lhe a razão, pela qual pudesse granjear, por meio das próprias mãos, todas essas coisas, para que é insuficiente um homem só. Por cuja causa, não poderia um homem levar suficientemente a vida por si."<sup>13</sup> Além disso, os animais têm um discernimento natural que os avisa, por exemplo, quando devem fugir, assim a ovelha foge ao vê o lobo; alguns conhecem, por aptidão natural, ervas medicinais e outras coisas necessárias à vida. O homem, por sua vez, tem apenas um conhecimento geral do que lhe é necessário para a vida. Daí se conclui que "é necessário ao homem viver em multidão, para que um seja ajudado por outro e pesquisem nas diversas matérias, a saber, uns na medicina, outro nisto, aquele outro noutra coisa."<sup>14</sup> A linguagem torna evidente a natureza social do homem. Nenhum outro animal comunica tão bem aos outros sobre as suas necessidades como o homem, por isso não há ser mais gregário que o humano.

O fim da vida em sociedade, no entanto, não se resume ao atendimento dos recursos básicos à sobrevivência dos indivíduos. Há um fim maior ao qual este está subordinado. O fim da sociedade é o bem viver, o bem comum a todos, o viver segundo a virtude. Neste sentido, afirma Tomás: "Parece, no entanto, ser fim último da multidão congregada o viver segundo a virtude. Pois para isto se congregam os homens: para em conjunto viverem bem, o que não pudera cada um, vivendo separadamente. Ora, boa é a vida segundo a virtude; portanto, a vida virtuosa é o fim da associação humana."<sup>15</sup> Só em sociedade, com a mútua colaboração de todos, o homem pode atender à sua

---

<sup>13</sup> *De regno*, p. 127.

<sup>14</sup> *Idem*. p. 127.

<sup>15</sup> *De regno*, p. 163.

sobrevivência e, principalmente, desenvolver qualidades morais essenciais para a consecução da felicidade terrena.

A felicidade terrena, no entanto, não é o bem final, buscado por si mesmo. Como vimos acima, este bem último é a felicidade celeste, a contemplação da essência divina. Viver virtuosamente não é o fim último dos indivíduos congregados em sociedade. A vida virtuosa dá ao homem a possibilidade de ser feliz mundanamente, mas esta felicidade é apenas uma pálida imagem do gozo final. Viver bem e virtuosamente em sociedade não é o fim em si mesmo, é um meio para atingir tal fim. Tomás assim se expressa: "Visto que, porém, o homem, vivendo segundo a virtude, é ordenado a um fim ulterior, o qual consiste na fruição divina, como acima dissemos, cumpre seja o mesmo o fim da multidão humana, como o de um só homem. Não é o fim último da multidão associada viver segundo a virtude, mas sim, pela vida virtuosa, chegar à fruição divina."<sup>16</sup> (Grifo nosso).

### O melhor governo e suas atribuições

Seguindo o esquema clássico que marca a reflexão política dos pensadores antigos e medievais, e que só será abandonado por Maquiavel em seu *O Príncipe*, Tomás de Aquino expõe no *De regno* seu pensamento sobre a melhor e a pior forma de governo, as funções dos governantes, os direitos e deveres dos súditos, etc.

### O melhor governo

Do pressuposto de que todas as ações humanas ordenam-se para atingir determinados fins; de que tais fins se subordinam de acordo com sua maior ou menor dignidade; de que os homens escolhem múltiplos fins - a honra, o poder, o prazer, o dinheiro - e agem das mais variadas formas para atingi-los; de que, como foi dito, o homem é naturalmente sociável, resulta evidente a necessidade de haver um regente que ordene as ações da multidão para o fim almejado pela comunidade social: o bem viver, a vida virtuosa.

---

<sup>16</sup> *Idem*, p. 164.



O governo surge da necessidade de unir os desejos e os esforços de todos para a consecução de um bem comum, para a superação de fins meramente particulares. Assim como alguns corpos celestes dirigem os demais, como no homem a alma rege o corpo e, entre as partes da alma, o intelecto ordena as partes irascível e concupiscível, assim também deve haver um regente comum à multidão, caso contrário a sociedade dissipar-se-á por causa da diversidade dos fins particulares. Citando o provérbio de Salomão, argumenta Tomás: "Isso podendo, diz Salomão (Pr 11, 14): 'Onde não há governante, dissipar-se-á o povo.' E, por certo, é razoável pois não são idênticos o próprio e o comum. O que é próprio divide, e o comum une. Aos diversos correspondem causas diversas. Assim, importa existir, além do que move ao bem particular de cada um, o que mova ao bem comum de muitos. Pelo que, em todas as coisas ordenadas se acha algum diretivo mais elevado. (...). Cumpre, por conseguinte, que, em toda multidão, haja um regente."<sup>17</sup>

A mais importante das funções do governante será a de em tudo promover o bem comum. E o cumprimento ou não desta tarefa será o paradigma pelo qual julgar-se-á se o governo é justo ou injusto. Quanto mais o governante ordenar em vista do bem comum da multidão de homens livres, mais justo e reto será seu regime, ao contrário, quanto mais legislar em favor próprio, mais injusto e cruel o governo. "Em verdade, diz Aquino, devem os pastores buscar o bem do rebanho e os governantes o bem da multidão a eles sujeita."<sup>18</sup>

O governo injusto, o que legisla em causa própria, pode ser de três tipos: a tirania, governo de um só que rege com o uso cada vez mais acentuado da força; a oligarquia, principado de poucos que, por causa de suas riquezas, oprimem a plebe; e a democracia, onde o poder iníquo é exercido pela maioria e os plebeus oprimem os ricos pelo poder da multidão.

O regime justo também abriga distinções. Chama-se politia quando a administração está com a multidão; aristocracia quando

---

<sup>17</sup> *De regno*, p. 128.

<sup>18</sup> *Idem*, p. 129.

administram poucos, mas virtuosos; e rei quando o governo justo é de um só.

Conhecidas as formas de governo justas e injustas, Tomás aponta aquela que julga ser a melhor. E o melhor governo será aquele que garante a unidade da paz. A paz, sem a qual a multidão tornaria-se dissensiosa, deve ser o máximo intento do governante. "Ora, pensa Tomás, manifesto é poder melhor realizar unidade o que é de per si um só, que muitos, tal como a mais eficiente causa de calor é aquilo que de si mesmo é quente. Logo, é o governo de um só mais útil que o de muitos."<sup>19</sup> (Grifo nosso).

No governo de muitos as dissensões são comuns. Como atestam as experiências "... laboram em dissensões e flutuam sem paz os países ou as cidades que não se governam por um só (...). Ao contrário, porém, os países e as cidades dirigidos por um só rei, gozam de paz, florescem na justiça e alegram-se com a opulência."<sup>20</sup>

O governo de um só, como afirmamos baseados em estudos de bons pesquisadores, não representa o pensamento político acabado de Tomás de Aquino. Tal escolha deve ser interpretada mediante o contexto e a função da obra em questão.

### A tirania e o direito à sublevação

A tirania é o exato oposto do melhor governo. Assim como no melhor governo é bom que seja uma a chefia, sendo, por isso, o reino melhor que a aristocracia, e esta melhor que a política, também no governo injusto quanto mais uma for a chefia, mais nocivo ele será. Sendo assim, a tirania de um só é mais cruel que a tirania oligárquica, e esta pior que a democrática.

O que torna um governo injusto é o trato, por parte do governante, de seu bem particular, com menosprezo do bem público. "Quanto mais se afasta do bem comum, tanto mais injusto é o regime."<sup>21</sup> De acordo com este critério, a oligarquia, na qual se busca o

---

<sup>19</sup> *De regno*, p. 131.

<sup>20</sup> *Idem*, p. 131.

<sup>21</sup> *Idem*, p. 132.

bem de uns poucos, afasta-se do regime justo mais do que a democracia, na qual se busca o bem de muitos. A tirania, no entanto, é a que mais se distancia, pois busca somente o bem de um. "Entre os regimes injustos é, portanto, o mais suportável a democracia, e o pior, a tirania."<sup>22</sup>

O tirano, buscando sempre o bem particular e a manutenção do poder, agrava de muitas formas aos súditos. Governam de acordo com as paixões que o dominam. Se é possuído pela paixão da cupidéz, rouba os bens dos súditos; se a ira o subjuga, por nada derrama sangue. "Dessa forma, - acusa Tomás - nenhuma segurança haverá, senão que serão incertas todas as coisas, uma vez que se afasta o direito, não podendo haver firmeza no que quer que seja, posto estar à mercê duma vontade estranha, para não dizer do desregramento estranho."<sup>23</sup> Nestas palavras está implícita a noção tomista de que a sociedade e o governo devem ser regrados pela lei. Com o desrespeito ao bem público e com os agravos aos súditos, o tirano suspende o direito e instaura a força como regra do poder.

Convicto defensor da liberdade, principalmente da liberdade intelectual, santo Tomás condena os agravos corporais, mas indigna-se muito mais com os malefícios espirituais que o tirano impõe aos súditos. Por isso, afirma: "Nem se fazem agravos aos súditos só nas coisas corporais, mas ainda se lhes impedem as espirituais, já que o que prefere mandar a beneficiar impede todo o proveito dos súditos, suspeitando ser prejuízo ao seu domínio iníquo toda excelência dos súditos. Porque aos tiranos são mais suspeitos os bons que os maus, e sempre lhes é de temer a alheia virtude. Eis a razão pela qual pretendem os ditos tiranos que os seus súditos não se tornem virtuosos nem adquiram o espírito de magnanimidade que lhes faça intolerável a sua iníqua dominação."<sup>24</sup>

Além disso, o tirano prefere a discórdia à amizade, pois esta favorece a paz recíproca. Ele semeia conúbios, proíbe o que promove o entendimento entre os homens, de modo que, "não confiando um no

---

<sup>22</sup> *Idem*, p. 133.

<sup>23</sup> *Idem*, p. 133.

<sup>24</sup> *De regno*, p. 134

outro, nada possam tramar contra o senhorio deles."<sup>25</sup> Como fruto destes agravos, surgem indivíduos servís e pusilânimes, amedrontados pelo terror. Em nenhum outro regime a virtude é tão aviltada e são, por isso, tão poucos os homens virtuosos quanto na tirania.

Há como evitar que um tirano suba ao poder? De acordo com Tomás, sendo o rei o melhor governo, deve-se tratar a que seja promovido a tal um homem de inclinação contrária à tirania. Além disso, deve-se estabelecer de tal forma o governo que se lhe subtraia a ocasião de tirania. E com palavras que demonstram claramente sua oposição ao governo absolutista, Tomás de Aquino afirma: "Ao mesmo tempo também, tempere-se-lhe de tal maneira o poder, que não possa facilmente declinar para a tirania."<sup>26</sup>

Se mesmo com estes cuidados o rei vir a tornar-se tirano, o que fazer? O leitor apressado e desatento do *De regno* acusaria injustamente a Tomás de conformista e reacionário por causa destas palavras: "Se não for excessiva a tirania, mais conveniente é temporariamente tolerá-la branda, do que, na oposição ao tirano, ficar-se emaranhado em muitos perigos mais graves do que a própria tirania."<sup>27</sup> A ascendência de alguém ou de um grupo ainda mais perverso e tirano que o anterior ao poder é um destes perigos. A anarquia, outro.

Santo Tomás não incentiva o conformismo dos súditos frente à tirania. Pouco mais adiante, numa passagem que não deixa dúvidas, condena o uso privado da força para assassinar o tirano e defende, como os pensadores modernos o farão mais tarde, meios legítimos de destituição do usurpador. Reconhece aos súditos - aos quais chama de "autoridade pública" - o direito de destituir o tirano sem crise de consciência. Afirma ele: "Quer, assim, parecer que não se deve proceder contra a perversidade do tirano por iniciativa privada, mas sim pela autoridade pública. Primeiro, porque, competindo ao direito de qualquer multidão prover-se de rei, não injustamente pode ela destituir o rei instituído ou refrear-lhe o poder, se abusar tiranicamente do poder real. Nem se há de julgar que tal multidão age com infidelidade,

---

<sup>25</sup> *Idem*, p. 134.

<sup>26</sup> *Idem*, p. 139.

<sup>27</sup> *Idem*, p. 139.

destituindo o tirano, sem embargo de se lhe ter submetido perpetuamente, porque mereceu não cumpram os súditos para com ele o pactuado, não se portando ele fielmente, no governo do povo, como exige o dever do rei."<sup>28</sup>

### Digressão: propriedade privada e necessidade

O direito e o uso da propriedade privada não são analisados no *De regno*. Contudo, gostaríamos de apresentar, ainda que brevemente, o pensamento do Aquinate referente a este tema tão contemporâneo.

Tomás de Aquino reflete sobre a propriedade a partir de um prisma ético que leva em consideração a dimensão pessoal e social da posse. Reconhece o direito à posse privada dos bens, mas exige dela uma função social: assegurar o necessário para todos. A um direito universal - todos têm direito à propriedade - corresponde uma obrigação universal - todos devem ter satisfeitas as suas necessidades. Ou seja: a apropriação, que a princípio é um direito de todos, só encontra sua legitimidade sob a condição de que todos tenham assegurado o direito de uso dos bens ali produzidos.

A resposta de Tomás para a questão: "É lícito furtar movido pela necessidade?", corrobora o exposto acima. Diz Tomás que o direito do homem - direito positivo - não deve derogar ao direito natural ou ao direito divino. "Ora, pela ordem natural, instituída pela providência divina, as coisas inferiores são destinadas à satisfação das necessidades dos seres humanos. Por isso, a divisão e apropriação das coisas, as quais resultam do direito humano, não impedem que, servindo-se delas se satisfaça às necessidades humanas. Portanto, os bens que alguns possuem em superabundância são devidos, em virtude do direito natural, ao sustento dos pobres." E se não há iniciativa de cada um em dispensar os próprios bens para vir em auxílio do necessitados, aí, continua Tomás: "se a necessidade é de tal modo evidente e urgente, que seja manifesto que se deva obviar à instante necessidade com os bens ao nosso alcance, quando por exemplo é

---

<sup>28</sup> *De regno*, p. 140.

iminente o perigo para a pessoa e não se pode salvá-la de outro modo, então alguém pode licitamente satisfazer à própria necessidade utilizando o bem de outrem, dele se apoderando manifesta ou oculta-mente. E esse ato, em sua própria natureza, não é furto ou rapina."<sup>29</sup>

A conclusão formulada por Tomás de Aquino não poderia ser outra: "Na necessidade todas as coisas são comuns. E, assim, não parece haver pecado, se alguém toma a coisa de outrem, pois dela a necessidade fez para ele um bem comum."<sup>30</sup>

\* \* \*

Apesar do estado de inacabamento da obra "*De regno ad regem Cypr*", pudemos, através dela, conhecer alguns dos principais pontos da teoria política de Santo Tomás de Aquino.

Entre tais pontos destacamos os seguintes: o homem é social por natureza; a sociedade visa um fim comum; o fim da sociedade é o bem viver, o viver virtuoso; para atingir tal fim, faz-se necessário um governo justo que trabalhe em vista do bem comum; tal governo será dito justo ou injusto pelo quanto se aproxime ou se afaste de sua função. O viver virtuoso não é o bem último do homem. Viver segundo a virtude é uma das condições que garantem a felicidade terrena, mas esta é uma felicidade imperfeita, passageira, mutável. O verdadeira felicidade, para a qual a virtude prepara, consiste na contemplação da essência divina.

Além disso, vimos o quanto Tomás condena a tirania, o pior entre os piores regimes de governo. Defende, por isso, o direito legítimo de sedição dos súditos a fim de expulsar o usurpador de seu trono. Reconhece também o direito à propriedade privada, mas exige que ela tenha a função e o propósito social de suprir as necessidades de todos, caso contrário, aquele que sentir-se privado dos bens básicos à sobrevivência pode apoderar-se do bem alheio sem sentimento

---

<sup>29</sup> S. Th. II-II, q. 66, a. 7.

<sup>30</sup> S. Th. II-II, q.66 a.7.

de culpa ou de pecado, pois a necessidade tornou comum o que antes era privado.

A defesa da monarquia no *De regno*, como já salientamos, responde às circunstâncias pelas quais passava Chipre quando Tomás endereçou tal opúsculo ao rei Hugo II. Como demonstram os comentadores mais competentes da obra tomista, Tomás prefere um governo que reúna o que há de melhor entre os regimes justos.

Por estes pensamentos, cabe à Santo Tomás um lugar entre os grandes ideólogos políticos que ainda hoje apresentam certa atualidade de conteúdo e de respostas para problemas cotidianos.

### Bibliografia

TOMÁS DE AQUINO. *Do Reino ou do Governo dos Príncipes ao Rei de Chipre*. Trad. Francisco Benjamin de Souza Neto. In: *Escritos Políticos de Santo Tomás de Aquino*. Petrópolis: Vozes, 1995.

\_\_\_\_\_. *Suma de Teología*. Vol. II ( Parte I-II), 3ª ed. Trad. Angel Martínez Casade et al. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos ,1997.

\_\_\_\_\_. *Suma de Teología*. Vol III ( Parte II-IIa ), 2 ed. Trad. Ovidio Calle Campo et al. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos ,1997.

CHENU, M. -D. *Introduction a L'Étude de Saint Thomas D'Aquin*. 2ª ed. Paris: J. Vrin, 1954.

CHEVALLIER, J. -J. *História do Pensamento Político*. Vol. I. Trad. Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1982.

TORREL, J. -P. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino: sua pessoa e sua obra*. Trad. Luiz Paulo Roanet. São Paulo: Loyola, 1999, 460p.



## NOTAS SOBRE A ESSÊNCIA DO PODER POLÍTICO SEGUNDO MAQUIAVEL

*José Luiz Furtado*  
Universidade Federal de Ouro Preto

### Maquiavel e as formas constitucionais da Itália do "Quattrocento"

O problema principal relativo aos principados e repúblicas da Itália do século XV, onde e quando viveu Maquiavel consiste em estabelecer a legitimidade do poder político diante da ruína das estruturas antigas, tidas como eternas, tais como a Igreja e o Império Romano. Como governar num domínio político sem vínculo com nenhum império e sem depender da tutela da igreja? Desse ponto de vista a fragilidade das instituições republicanas, laicizadas, isoladas de qualquer unidade política maior que a de um simples principado, as dificuldades em mantê-las contra as agressões internas e externas, o sentimento de insegurança, a falta de fundamento do poder político, onde quer que ele se exerça, que não seja a "força" do príncipe, são experiências fundamentais para se compreender o pensamento de Maquiavel onde todo esse complexo quadro social se espelha. "A ilegitimidade é o pecado original que macula o poder dos príncipes",<sup>1</sup> escreve Burckhart. Na Itália da renascença um *condottiere*, isto é, um chefe militar a serviço de um príncipe, "podia elevar-se à condição de soberano, mesmo sem usurpação, quando, por exemplo, na falta de dinheiro lhe pagavam em terras e em homens".<sup>2</sup> Quando a segurança do Estado passa a apoiar-se na criação de milícias compostas por membros da "plebe" e não mais por mercenários, os problemas apenas mudam de figura pois agora são os soldados recrutados entre o próprio povo que

---

<sup>1</sup> Cf. BUCKHART, *O Renascimento italiano*, p. 15.

<sup>2</sup> BUCKHART, *op. cit.*, p. 23.

terão que reprimi-lo em suas reivindicações políticas e materiais para evitar tumultos sociais.<sup>3</sup>

Não é pois sem razão que Dante comparava Florença refazendo e corrigindo sem cessar a sua constituição a um doente mudando de posição a cada instante sem ser capaz de escapar ao sofrimento. Mas segundo Buckhart, havia uma crença difundida na possibilidade de implantar uma constituição estável "com base no cálculo das forças e tendências existentes"<sup>4</sup> e não a partir de ideais utópicos. Daí essa necessidade de "refletir sobre a instabilidade das formas constitucionais através da análise da lógica das suas transformações", característica da historiografia do "quattrocento" em geral, como assinala Bignotto.<sup>5</sup>

Para os historiadores do "quattrocento" a república se identificava à "politéia" de Aristóteles, na medida em que a potência econômica, cultural, política e militar de um Estado depende da possibilidade de assegurar o direito efetivo dos cidadãos participarem dos negócios públicos. A esta capacidade republicana de realizar internamente a liberdade deveria se sobrepor a força para reagir às ameaças externas e para limitar internamente a liberdade até o ponto em que não comprometesse a estabilidade do próprio governo. Porém, mais ligadas à idéia de usar a habilidade diplomática do que a força, a fim de garantir a soberania, as instituições republicanas mostravam-se frágeis tanto externa quanto internamente. Esta "crise da liberdade" se faz acompanhar de uma "crise teórica", quanto aos fundamentos da própria república em particular e da política em geral que encontrará em Maquiavel seu "intérprete mais brilhante"<sup>6</sup>. Porém o que faz o brilhantismo dessa interpretação é justamente a capacidade de acender aos fundamentos da ação política definida enquanto "instituição continuada",<sup>7</sup> ultrapassando o domínio imediato dos fatos históricos que ela nos permite compreender em toda sua amplitude essencial. Assim o poder político é essencialmente força de estabilização e reali-

---

<sup>3</sup> BIGNOTTO, N. *Maquiavel Republicano*, p. 44.

<sup>4</sup> *Idem*, p. 72.

<sup>5</sup> BIGNOTTO, *op. cit.*, p. 31.

<sup>6</sup> *Idem*, p. 74.

<sup>7</sup> BIGNOTTO, *op. cit.*, p. 56.

zação radicada, em última instância, na capacidade política pessoal, na vontade e astúcia de um indivíduo que encarna a vontade do Estado. É a esta vontade de poder assim definida que o Príncipe será dedicado.

Para Maquiavel o ideal político deve ser realizável por um poder municiado de conhecimento das forças históricas em jogo, mesmo que esse poder e este saber estejam em desacordo com as ideologias religiosas e morais da época.<sup>8</sup> Assim, Maquiavel estabelece, no plano teórico, *a autonomia da ação eficaz contra os valores ideais da liberdade*, a fim de permitir ao agente político (identificado por Maquiavel ao "príncipe") salvar com sua força astuciosa a cidade ameaçada por uma violência que as instituições políticas, por mais justas e verdadeiras que possam parecer, por mais conformes aos ideais religiosos e morais, não puderam e não podem impedir. Portanto *a teoria maquiaveliana da autonomia da ação eficaz pressupõe o atestado da ineficácia política dos valores morais e religiosos*.

Para Maquiavel as filosofias políticas clássicas contentaram-se em elaborar a noção do melhor governo, criando utopias que em nada contribuíram para solucionar os problemas do Estado e da sociedade.<sup>9</sup> Ao contrário Maquiavel se propõe elaborar uma filosofia política fundamentada na "*verità efetuale de la cosa*" (verdade efetiva da coisa)<sup>10</sup>, isto é, no ser e não no ideal ou dever-ser. Assim a filosofia política deve renunciar a legislar sobre os fatos, partindo da realidade efetiva a fim de verificar quais ideais são alcançáveis mediante as forças existentes atualmente, pois todo ideal e projeto políticos são impotentes até que uma vontade possa lhes dar corpo enquanto, precisamente, vontade efetiva de poder.

Mas a verdade efetiva não implica só o delineamento dos agentes concretos de qualquer transformação social, invertendo, além disto, a ordem da reflexão ao partir das motivações políticas que movem as forças efetivas para chegar ao tipo de ação praticável por elas.

---

<sup>8</sup> Cf. GRAMSCI, A. *Note sul Maquiavelli, sulla politica e sullo stato moderno*. Torino: Einaudi, 1949, p. 10 (cit. In: LEFORT, C. *Le Travail de l'oeuvre - Maquiavel*, p. 8, nota.

<sup>9</sup> Cf. *O Príncipe*, cap. XV.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

Os grandes querem o domínio social e o poder político, os pobres desejam não serem oprimidos. O sucesso do governo dependerá da maneira como estes dois "humores" serão equacionados.

Tal empreitada teórica supõe o rebaixamento das exigências da filosofia clássica que, subordinando a política à moral, fazia do aperfeiçoamento da humanidade o objetivo do bom governo. Para Maquiavel os homens são naturalmente maus, de modo que não se pode esperar nenhum aumento da moralidade nas ações e instituições. Deste ponto de vista Maquiavel é o primeiro arauto do sentimento que tornar-se-á uma convicção definitiva a partir do século XVII, convicção de que nem a filosofia moral nem os preceitos religiosos bastam para controlar as paixões destrutivas dos homens, na ausência da força.<sup>11</sup>

Portanto Maquiavel não inova, em relação à tradição, por afirmar a maldade natural dos homens. A novidade é que essa natureza, mesmo sendo inultrapassável, não impossibilita a criação de "instituições boas".<sup>12</sup> A política implica em saber administrar as paixões, em mantê-las sob controle. "A existência de facções e dissensões, longe de erodir toda a possibilidade de leis boas e eficientes, pode ser condição para criá-las"<sup>13</sup>. Naturalmente egoístas, os indivíduos destinam suas vidas à busca exclusiva de benefícios privados, à realização dos seus interesses particulares. *As leis devem proteger a segurança do Estado contra a inconstância e a fraqueza das paixões humanas, mas não podem fazê-lo se não estiverem fundamentadas num poder eficaz encarnado na figura do príncipe astucioso.* As leis se impõem pela força e não pela consciência da sua justiça.

Na filosofia moderna em geral o Estado é pensado como princípio da organização da sociedade para além das motivações que imperam na vida cotidiana, quais sejam, a concorrência, a busca de enriquecimento pessoal, o egoísmo etc. Por essa via a política aparece sob a forma de contraposição das motivações efetivas que regem originariamente a vida dos homens, aos valores propriamente éticos

---

<sup>11</sup> Cf. HIRSCHMAN, A. O. *As Paixões e os interesses*, p. 23.

<sup>12</sup> *Idem*, p. 86.

<sup>13</sup> HELD, D. *Modelos de democracia*, p. 42.

da liberdade, justiça, fraternidade, igualdade etc., valores que devem ser instituídos na qualidade de princípios orientadores das leis objetivas. Assim, o Estado se justifica eticamente pelo fato da imperfeição dos vínculos que reúnem primordialmente os indivíduos na sociedade. Para isso deve recorrer a princípios intemporais e universais dos quais seria o porta-voz no mundo histórico. Ora o que irá caracterizar a concepção de Estado em Maquiavel, elaborada a partir da “verdade efetiva”, é justamente o fato do poder do Estado não mais se justificar em função de qualquer fundamento exterior ou transcendente ao jogo de interesses efetivamente motivadores da atividade social, em não mais recorrer a uma suposta a força de convicção atribuída aos valores transcendentais e universais, que perdem assim sua função na organização da sociabilidade.

De fato é tradicional a idéia de que a política é uma estrutura transcendente em relação às motivações imediatas da vida humana. Segundo os sofistas a organização política origina-se da deficiência das artes – linguagem, arquitetura, tecelagem, carpintaria, agricultura etc. – em dar aos homens meios para se protegerem contra os perigos naturais, o que os levava a unirem-se por ser mais vantajoso. Porém, visto que não dispunham da arte política da convivência, logo a união fracassava, o que suscitou a intervenção de Zeus distribuindo reverência, amizade e justiça a todos os homens de tal modo a tornar a cidade um ordem duradoura,<sup>14</sup> posição que coaduna-se imediatamente com a de Aristóteles quando este afirma que “a verdadeira cidade deve acima de tudo ter a virtude em consideração, pois sem isso não passaria de liga ou associação de armas”<sup>15</sup>.

A filosofia moral tradicional tratava as paixões humanas como se fossem vícios naturais contrários ao que o homem deve ser de acordo com a razão. Viver virtuosamente consiste em saber regular o comportamento de acordo com as finalidades prescritas pela razão e elaboradas pela filosofia. Mas as paixões funcionam como eternos obstáculos à realização dos objetivos da razão. De um lado a verdade racional, que mostra o que deve-ser, de outro os fatos da história

---

<sup>14</sup> Cf. Platão, *Protágoras*, 322.

<sup>15</sup> *Política*, II, V, 1.

humana, a vida existente, real, impulsionada pela vontade de poder e pelo egoísmo. O que a teoria da "verdade efetiva" condena é justamente a transcendência do ideal em relação às forças históricas que atuam no presente.

Maquiavel não pretende pois suprimir a transcendência dos valores por causa da distância que separa o ser do dever-ser e o real do racional. *A transcendência é condenada porque é falsa se considerada como característica da verdade em si dos valores*<sup>16</sup>. *O Estado e o governo* tornam-se construções artificiais no sentido mais radical da palavra na medida em que o homem não pode contar com nenhuma regra fixa, nenhum modelo pré-fixado<sup>17</sup>, enfim, com nada além da força e astúcia que constituem os elementos fundamentais da "virtú" política. Assim ao contrário de contrapor simplesmente paixão e razão Maquiavel nos propõe pensar um ideal realizável a partir das próprias paixões e forças humanas. O político deve trabalhar as forças positivas da necessidade para que ela termine por se abrir, a partir das suas fontes próprias, ao ideal<sup>18</sup>. E, de acordo com a natureza efetiva das sociedades humanas, o Estado nada pode realizar, de bom ou de mal, sem consolidar sua própria soberania.

Por este prisma a afirmação da transcendência deriva de uma insuficiência da razão que não sabe considerar os assuntos humanos a partir das verdades de fato. Ao contrário *a transcendência dos valores é "boa" enquanto imanente aos atos de efetuação do poder*. Essa transcendência imanente dos valores é possível enquanto aparência dos atos destinada a despertar a confiança dos súditos. É melhor aparentar "misericórdia, lealdade, humanitarismo, sinceridade e religiosidade"(P, XVIII, 4) do que possuí-las efetivamente. E, conti-

---

<sup>16</sup> Cf. ROSSET, C. *A Anti-natureza, elementos para uma filosofia trágica*, p. 182: "Em toda cidade encontram-se esses dois humores diversos; que nascem do fato do povo desejar não ser oprimido pelos grandes, e dos grandes desejarem comandar e oprimir o povo. Desses dois apetites diferentes nasce na cidade um desses tres efeitos: principado, liberdade ou licenciosidade"(O Príncipe, IX).

<sup>17</sup> "Maquiavel não acreditava que havia um princípio dado ou fixo de organização ... que o governo deveria articular e sustentar. Não havia uma estrutura natural ou dada por Deus para ordenar a vida política"(David Held, *op. cit.*, p. 41).

<sup>18</sup> Cf. RAVIELLO, A-M. *Les choses politiques*. Paris: PUF, 1990, p. 251.

nua, "ouso mesmo dizer que se efetivamente as possuísse, e sempre as demonstrasse em sua conduta, poderiam ser-lhe nocivas, ao passo que sempre é útil possuir a sua aparência ... Todo mundo vê o que pareceis, poucos conhecem a fundo o que sois, e essa minoria não ousará elevar-se contra a opinião da maioria, sustentada ainda pela majestade do poder soberano".<sup>19</sup>

Enquanto integrantes da aparência majestosa do poder os valores estão a serviço da vontade de potência, não limitando, por isso sua própria ação, como no caso em que o príncipe age efetivamente de modo moral, determinando sua vontade pela representação de imperativos éticos que lhe prescreveriam a priori o que deveria ou não fazer.<sup>20</sup> É pois uma condição do exercício eficaz da vontade de potência que sua soberania seja estabelecida antes de mais nada na subjetividade do seu principal agente: o príncipe. O caráter absoluto do poder assim o exige. Um príncipe jamais poderia submeter um povo às leis sem submeter, primeiramente, esse povo à sua vontade, usando para isso, sempre, os meios mais apropriados em cada caso. Seria pois um paradoxo se ele, príncipe, devesse também obedecer as leis. Isto equivaleria a aceitar as limitações de princípios que só podem existir como tais se são garantidos por uma vontade soberana que, assim, se auto-limitando, perde toda a eficácia que a faz ser o que é.

Na verdade os valores políticos sempre funcionaram como cauções ideológicas do poder. Como escreve Leford,

o poder só é considerado legítimo pelos súditos enquanto mantém a ficção da lei, estando sempre constrangido a dar a razão de suas ações, razão que por não ser a sua vem sob a máscara de Deus ou da vontade universal: deve exercer a violência numa bruma de justiça e piedade tecida pela imagina-

---

<sup>19</sup> *O Príncipe*, XVIII, 4.

<sup>20</sup> Na verdade não há distinção entre bem e mal senão na perspectiva de uma vontade de potência politicamente definida. Fora da ótica do poder esta distinção é meramente abstrata.

ção coletiva. O realismo, portanto, permanece secreto, pois, se proclamado, destruiria o fundamento da sua autoridade<sup>21</sup>

Examinando o governo civil no capítulo IX do *Príncipe*, Maquiavel considera que o governo obtido por atos criminosos é inferior a um governo obtido por atos retos. Porém, ao contrário do que parece, o seu julgamento não parte de considerações éticas. O governo obtido torpemente não é mal em comparação com um governo bom, isto é, honestamente assumido. Na verdade o exercício do poder, essencial à política, jamais se dá plenamente sem a violência. Por isso, o governante deve evitar usa-la, não em nome de preceitos morais, mas para melhor preservar sua eficácia enquanto instrumento de poder, quando tiver de ser convocada. Deve-se, enfim, aprender a usar a violência a fim de melhor usufruir seus benefícios. Na verdade, um governo obtido por meios retos, ou seja, sem violência, tende a ser mais duradouro. A violência é essencial a toda ação política concreta mas seu uso ou não depende das circunstâncias. A violência deve ser admitida como princípio fundador do poder em ato, sem ser um princípio moral, isto, é transcendente no sentido em que se justificaria por si mesma. Há uma diferença fundamental entre o terror que tem em vista sua própria perpetuação e o que se limita ao estritamente necessário às necessidades de manutenção do Estado. O título do *Príncipe* já nos mostra imediatamente que o objeto da investigação é o indivíduo que pessoalmente detém o poder do Estado, embora isso não signifique governar em proveito da própria pessoa, ou seja, a tirania.

### Fortuna e Virtude

A *virtu* que caracteriza o homem político, cessa de ser, na obra de Maquiavel, a "virtude" clássica, ou seja, a reta conduta para o Bem, passando a designar no homem a capacidade astuciosa de contrapor-se à fortuna ou dela utilizar-se conforme a ocasião a fim de impedir a corrupção histórica que atravessa toda instituição social submetida às agruras do tempo e ao jogo das forças antagônicas que

---

<sup>21</sup>LEFORT, *op. cit.*, p. 238.



permeia necessariamente sua existência. A fortuna é assim definida a partir dos fatores que interferem na ação política na qualidade de obstáculos exteriores ou de condições favoráveis, mas que não podem ser previstos nem estão em poder do príncipe criar ou evitar por meios próprios

A *fortuna* alinha-se à essa outra categoria fundamental do pensamento de Maquiavel que é a *ocasião*, ou *situação de fato*. A situação de fato, "locus operanti" de toda ação humana e "verdade efetiva" de toda práxis, é uma doação da fortuna<sup>22</sup>. A *virtù* consiste precisamente na capacidade de, a partir da estrutura efetiva da situação particular, arregimentar os meios eficazes de produzir o efeito esperado ou de alcançar os fins propostos. O homem virtuoso sabe agir extraindo o máximo da ocasião que se apresenta. O ato supremo da *virtù* consiste em saber aproveitar em benefício do poder, sem hesitar, as ocasiões oferecidas pela fortuna.

Deste modo, *para Maquiavel nada se faz em política sem a ocasião e a fortuna*. A oportunidade é o único meio de realizar o possível e as ocasiões mudam constantemente. Mas isso não implica em nenhum imobilismo. Ao contrário, o pior dos males é um poder hesitante que, incapaz de agir, espera se beneficiar da passagem do tempo, esperando uma ocasião oportuna. Se a ação se faz necessária é preciso extrair da situação tudo o que pode beneficiar sua execução, sabendo contrapor aos obstáculos uma energia criativa. Desejar o mal não é nenhuma catástrofe pois o simples desejo é inofensivo. Mas querer o bem, isto é, representar um objetivo político como necessário e, ao mesmo tempo, considerar ilegítimos os meios de realizá-lo, evitando agir por escrúpulos morais, é estupidez.<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> "O homem é igual em todas as épocas, por isso também o mundo político é idêntico no tempo, as forças que determinam sua figura são sempre as mesmas ... o que manda no mundo político é o destino" (Holstein, *op. cit.*, p. 187).

<sup>23</sup> "Quando da conjuração tramada pelos Pazzi contra Lourenço e Juliano de Médicis (1478), uma das causas do malogro parcial da conspiração foi que o capitão João Batista de Montesecco se recusou abater na catedral de Florença as vítimas designadas, visto que se tinha comprometido a matá-las durante um festim. Dois padres que frequentavam habitualmente os lugares sagrados e não tinham medo de ensanguentar uma igreja, tomaram o seu lugar" (Burckhart, *op. cit.*, p. 53).

*De qualquer modo, para Maquiavel, as circunstâncias da história não trazem obstáculos absolutos à solução dos problemas humanos que justifiquem o enclausuramento da ética em valores abstratos.* Nem há circunstâncias onde todos os meios de realizar uma ação corretamente estariam a nosso dispor. Liberdade significa agir e não se pode renunciar a agir em nome da finitude de uma situação que não nos oferecesse todos os meios *pré-vistos*, isto é, idealizados, de realiza-la. Maquiavel não tem o cabedal filosófico de que Husserl e mais tarde o existencialismo de Merleau-Ponty, Sartre disporão a fim de pensar a ação humana imersa num campo finito. Por isso ao lançar mão da "fortuna" Maquiavel se refere secretamente à estrutura ontológica do horizonte onde se desenrola a práxis humana cuja finitude impede a sua completa racionalidade. De fato, os dados que devem ser tomados a fim de assegurar a oportunidade da ação não são apenas extremamente complexos, como também mudam a cada momento. "A urgência impede que se obtenha a elucidação sistemática e definitiva de uma situação determinada" de modo que "a ação humana seria impossível sem uma força de resolução que supere a finitude do nosso conhecimento incapaz de elevar, em presença da vida prática e dos seus objetivos, à certeza da evidência imperativa e indubitável".<sup>24</sup> Embora escritas em outro contexto estas palavras de Michel Henry revelam bem o que Maquiavel tem em vista ao falar do enfrentamento da fortuna e do momento histórico que definem o conceito de "momento". Trata-se de efetuar, afirma Merleau-Ponty, uma "leitura do presente tão completa e fiel quanto for possível", sem nenhum preconceito quanto ao seu sentido, que chega mesmo a estar disposta a reconhecer o caos e a insensatez quando for o caso, mas que, por outro lado não se recusa a discernir na própria situação concreta uma direção e uma significação, quando elas se oferecem.<sup>25</sup>

O sentido do conceito de "momento" em Maquiavel não é o de um instante da história, nem mesmo a época em que o autor viveu em Florença, mas a essência de toda ação e toda liberdade possíveis. Conforme diz Arendt, "o conceito maquiavélico de *virtù* significa a

---

<sup>24</sup> HENRY, M. *Philosophie et phénoménologie du corps*. Paris: PUF, 1965, p. 275.

<sup>25</sup> MERLEAU-PONTY. Pour la vérité. In: *Sens et Non-sens*, p. 295.

excelência com que o homem responde às ocasiões que o mundo lhe revela sob a forma da *fortuna*<sup>26</sup> e não a firmeza com que adere a princípios que, predeterminando o sentido da história, nos impedem de ver a ordem nova que aflora, ainda que dificilmente legível, na superfície dos fatos. Deste modo o mérito da filosofia política de Maquiavel não consistiu tanto em contrapor a busca de eficácia inerente ao poder político, e a necessidade imperativa de manter o poder em equilíbrio, à bondade exemplar do soberano onde deve se espelhar a vida da nação. Maquiavel mostra que, como todo mundo, o Príncipe também se encontra forçado a decidir com urgência. *A teoria da "virtù" é uma teoria da urgência com que a fortuna, ao excluir os fundamentos da ação do âmbito do conhecimento racional, faz entrever a astúcia na qualidade de inteligência prática ampliada que não somente leva em consideração as causas e meios objetivos, mas antecipa a representação subjetiva que os agentes farão dos efeitos provocados pela ação.*

Do ponto de vista de uma moral absoluta é evidente que um tratado de paz entre dois países deve ser respeitado. Mas se esse tratado é imposto pela força seria absurdo, e não ético, cumpri-lo quando a correlação se altera. É mesmo uma lei da política que "um príncipe bem avisado não deve cumprir sua promessa quando isso se torna nocivo a si mesmo e quando as razões que lhe fizeram prometer não existem mais".<sup>27</sup> Por isso um tratado entre sujeitos políticos pressupõe mais do que a simples liberdade dos contratantes. Pressupõe a capacidade efetiva de cada um fazer cumprir a promessa feita. Deste ponto de vista um tratado de paz nunca é uma reprovação moral da guerra (quem reprova a guerra não precisaria de um tratado de paz) Ele é apenas o seu adiamento para uma ocasião mais favorável a um dos contratantes. Não levando isso em conta um príncipe coloca seu povo em perigo iminente de ser derrotado por ataque de surpresa, se de fato acreditar na intenção de paz do oponente. Toda política de pacificação eficiente, num ambiente de conflito, é, pois, necessariamente, uma política armada.

---

<sup>26</sup> ARENDT, H. Qu'est-ce que la liberté? In: *La Crise de la culture*. Paris, Gallimard, 1972, p. 198.

<sup>27</sup> *O Príncipe*, XVIII.

*Os fins só justificam os meios relativizando-os a si mesmo, de modo que essa justificativa não é mais moral*, na medida em que os fins não transcendem os meios. Ao contrário de nos propor uma ética dos meios Maquiavel nos ensina que o materialismo dos meios é tão abstrato quanto o idealismo dos fins, porque um fim é um bem realizável ou não é nada, e que um meio, considerado em si mesmo, como a violência, não é bom nem ruim, mas oportuno ou inoportuno, ou seja, relativo, como os valores, em relação à trama das forças em presença. "Há crueldades bem e mal praticadas" (*Príncipe*, VIII) e as últimas são justamente aquelas que, praticadas além da medida, produzem efeitos que ultrapassam a própria finalidade do seu uso para assegurar o poder. Se podemos dizer que os fins justificam os meios é no sentido em que impõem a medida inexorável da eficácia impedindo que se transformem, por sua vez, em fins.

## Maquiavel e a razão de Estado

Um dos principais temas de discussão, implicitamente propostos pela obra de Maquiavel, consiste no problema da "razão de Estado". Essa idéia moderna não surge a propósito da contraposição entre interesses particulares e universais, entre o bem comum e os objetivos da vida particular dos indivíduos. Ao contrário a razão de Estado representa o *monopólio da força física de coerção* (violência) que se estabelece na base da idéia moderna de *soberania*. Deste ponto de vista a segurança do Estado é o primeiro imperativo da política que, para preservá-la, pode transgredir as normas jurídicas, morais, religiosas, políticas e econômicas, tanto enquanto condições vigentes da sociedade, quanto em termos de valores transmitidos pela tradição filosófica e religiosa.

Maquiavel será o primeiro a pensar a *razão de Estado* como uma razão fundadora que faz emergir, no seio de uma sociedade dilacerada pelos conflitos entre diferentes facções que desejam o poder, o monopólio da violência. Esse monopólio surge por um ato de conquista, em oposição à concepção jusnaturalista posterior que fará repousar a consolidação política da sociedade na idéia de contrato livremente efetuado, de um "pacto de sujeição".

Para Maquiavel os Estados não surgem de uma comunidade prévia de qualquer espécie, de um acordo dos homens acerca do bem comum, seja ele resultante de um cálculo racional (Hobbes) ou da amizade. A multidão, como dirá Kant, precisa de um senhor. Assim, os Estados são criações da vontade de homens que desejam prevalecer sobre todos os outros. A sociedade é um efeito do domínio com que um "príncipe" subjuga uma multidão atomística de indivíduos egoístas. E o faz com uma "vontade apaixonada que põe a razão a seu serviço"<sup>28</sup> como um simples instrumento de cálculo e guia de conduta, mas nunca enquanto centro teleológico auto-determinante. É sempre o interesse o que comanda o próprio príncipe. O interesse pelo domínio

---

<sup>28</sup> HOLSTEIN, *op. cit.*, p. 191.

é a verdadeira razão do Estado, o "tirano dos tiranos".<sup>29</sup> Antes da decisão de agir e dominar, antes da vontade potência e do desejo de poder, não há nada sobre que uma verdadeira filosofia política possa refletir.

O problema de saber qual é a "essência dos principados" se dá no plano da investigação acerca de "como são conquistados, conservados e por que se perdem"<sup>30</sup>, não sendo resolvido a partir da simples classificação das suas espécies, nem mesmo se coloca a partir de uma interrogação metafísica e puramente teórica. A determinação da essência das formas de governo surge sob a ótica prática das possibilidades e problemas relativos à conquista e conservação do poder.

Todo povo é, essencialmente e ao mesmo tempo, conquistador e alvo de conquista. É a ótica da vontade de domínio que abre o campo fenomenológico onde se revelam as formas fundamentais de governo. As repúblicas, por exemplo, são, Maquiavel reconhece, de um ponto de vista filosófico estrito, as melhores formas de governo. Mas as repúblicas só podem apresentar-se como sociedades políticas efetivamente circundadas por uma diversidade de principados concorrentes entre si e imersas numa história onde triunfa sempre a maior força. Se existissem dois Estados igualmente perfeitos e bons, essa diversidade inelutável faria cessar precisamente a perfeição de ambos na medida em que se encontrariam contrapostos no plano histórico efetivo como alvo e objeto de conquista e voltariam de novo ao ponto de partida: a violência. Portanto política e violência, governo e força, não podem ser separados.

De acordo com as determinações essenciais reveladas pela reflexão guiada pela pré-compreensão da essência da política sob o ponto de vista da vontade de domínio, a mudança do poder pertence à natureza das instituições humanas. Para o cidadão italiano do século XVI, é uma experiência a evidência de que não há nenhum governo e

---

<sup>29</sup> Maquiavel, cit. In: HIRSCHMAN, A. *As paixões e os interesses: argumentos políticos a favor do capitalismo antes de seu triunfo*, p. 38.

<sup>30</sup> Carta a Vettori de 10 de dezembro de 1513, cit. In: CHEVALLIER, J.-J. *As Grandes obras políticas de Maquiavel a nossos dias*, p. 25.

Principado efetivos que não estejam submetidos à ordem temporal da desagregação. Mas há, por detrás dessa evidência corriqueira, uma determinação essencial: o poder está sempre em trânsito de se constituir. *Jamais uma sociedade se estabiliza completamente, mesmo que suas instituições possam ser consideradas ideais de um ponto de vista ético-filosófico.* Os povos são naturalmente inconstantes. Assim, "nenhuma fórmula jurídica, nenhum modelo constitucional são capazes de impedir a transformação de uma sociedade política".<sup>31</sup> Mas este simples desejo de conquista "deve ser associado a um saber prático".<sup>32</sup> Na ausência desse saber a pura vontade de domínio cessa de ter qualquer sentido para Maquiavel..

*O "Príncipe" não é, portanto, um tratado sobre os meios práticos de obter e conservar o poder, e das regras do seu emprego, conforme as circunstâncias e a maneira como uma sociedade encontra-se internamente organizada.* Ao contrário esse livro contém uma reflexão transcendental sobre a essência do poder e da organização interna das sociedades enquanto eterno jogo de forças antagônicas, de poderes e contra-poderes. Deste ponto de vista o social é uma tarefa aberta e porque é *sempre* assim o horizonte do poder não pode ser limitado no sentido de "fechado" pela representação de normas fixas, morais, religiosas ou metafísicas. O "principado novo" é a essência de todo principado possível na medida em que a roda da fortuna é o impulsionador maior da política enquanto *conquista permanente do poder* contra os infortúnios que acometem a sociedade fundamentalmente instável porque histórica.

Compreendida no sentido de uma conquista permanente a idéia de razão de Estado visa exprimir teoricamente as condições que tornam possível, e legítimo, aniquilar as diferenças fazendo um Estado triunfar pela força sobre o outro. "O desejo de conquistar - escreve Maquiavel - é sem dúvida algo de ordinário e natural, e todo aquele que se dedica a tal desejo quando *possui os meios para realiza-lo* é antes louvado que censurado".<sup>33</sup> Assim, cada Estado isolado deve ser

---

<sup>31</sup> BIGNOTO, N. *Maquiavel Republicano*, p. 173.

<sup>32</sup> *Idem*, p. 125, ver *O Príncipe*, cap. III.

<sup>33</sup> *O Príncipe*, Cap. III, Dos Principados Mistos.

percebido a partir da perspectiva da conquista que é a única suscetível de aglutinar as diferenças num todo único e, ao mesmo tempo, da perspectiva da manutenção do poder que consolida a primeira, consolidando, assim, a unidade da pátria italiana. Segundo Chevallier, o "segredo" do *Príncipe*, a chave da sua compreensão, consiste no "segredo de amor e de nostalgia" pela Itália: "a pátria dilacerada, subjugada e devastada".<sup>34</sup> Se de um lado Maquiavel censura com dureza os príncipes que não souberam manter o poder em seus principados, conduzindo-os à desagregação e expondo-os às invasões estrangeiras, principalmente no Capítulo XXVI, por outro compadece-se da Itália que, governada por tantos Príncipes ineptos, que não sabem erguer, com astúcia e inteligência, obstáculos à força das fortunas, é devastada como uma planície pela inundação dos rios. Por isso, a razão de Estado maquiavélica é limitada ao âmbito do Estado fundador da unidade de uma nação. Por nação (Província) Maquiavel compreende uma unidade histórica, psicológica, ética, geográfica e lingüística. No entanto, como é o caso da Itália em oposição à França, essa unidade jamais é efetiva sem uma autoridade política forte capaz de subtrai-la da corrupção inevitável à qual se encontra condenada pela violência e pela inépcia dos príncipes. *O Príncipe deve consolidar politicamente, através da soberania absoluta do seu poder, a unidade essencial da nação constantemente sacrificada pelo egoísmo humano. Para uma nação os meios e recursos disponíveis para sua consolidação como unidade política são a vontade de poder e astúcia próprias dos novos príncipes.*

Para Maquiavel o Estado deve ajustar-se sempre às novas configurações sociais oriundas do embate entre os "humores" das duas facções principais da sociedade de modo que o poder deve ser renovado em intervalos frequentes. Mas além dos atos administrativos próprios e cotidianos, a renovação do poder implica, principalmente, uma reforma das estratégias do poder, o que já foi mencionado por Villefosse<sup>35</sup>, "como se fosse o caso de fundar o Estado novamente".

---

<sup>34</sup> CHEVALLIER, *op. cit.*, p. 42.

<sup>35</sup> VILLEFOSSE, L. *Maquiavel et Nous*, p. 214.



Essa renovação das estratégias do poder é inerente à sua própria conservação.

Portanto em política não há soluções definitivas. Nem a justiça das leis, nem o consenso, nem a tirania, podem pretender ser o fundamento absoluto do poder. *Não há poder sem contra-poder*, e o jogo das forças em confronto varia com a ocasião. Assim, governar significa manter o poder assegurando-se, pela *virtù*, da supremacia sobre um contra-poder, ameaça iminente de todo príncipe e Estado. A precariedade histórica das sociedades e regimes revela a ausência de qualquer fundamento estável ao modo de uma natureza sobre a qual pudéssemos fazer repousar as instituições humanas. Fora do poder e sua astúcia, além da ação humana e das suas virtudes, este artifício que é o Estado desagrega-se por falta de qualquer fundamento sólido capaz de ancorá-lo na areia movediça da história efetiva dos homens. E sobre a sombra de Maquiavel desenha-se o contorno da mais radical teoria do caráter absoluto do poder tal com virá a ser a obra de Hobbes.

### Bibliografia

- MAQUIAVEL, N. *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1962.
- BIGNOTO, N. *Maquiavel Republicano*. São Paulo: Loyola, 1987.
- BUCKHART. *O Renascimento italiano*. Lisboa: Editorial Presença, 1973.
- CHEVALIER, J.-J. *As Grandes obras políticas de Maquiavel a nossos dias*. Rio: Agir, 1993.
- LEFORT, C. *Le Travail de l'oeuvre - Maquiavel*. Paris: Gallimard, 1972.
- HIRSCHMAN, A. O. *As Paixões e os interesses*. Rio: Paz e Terra, 1978.
- HOLSTEIN, G. *Historia de la filosofia política*. Madrid: Instituto de estudios políticos, 1950.
- MERLEAU-PONTY, M. Pour la verité. In: *Sens et Non-sens*. Paris: Nagel, 1946.
- PARKINSON, N. L'évolution de la pensée politique. Paris: Gallimard, 1965 (2 Vols.).
- QUIRINO, C. G. & SOUZA, M. T. S. *O Pensamento político clássico*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1980.
- SKINNER, Q. *Maquiavel*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- STRAUSS, L. Niccolo Maquiavelli. In: STRAUSS, L. & CROPSEY, J. *History of political philosophy*, Chicago: Chicago press, 1987.
- VILLEFOSSE, L. *Maquiavel et nous*. Paris: Grasset, 1937.

## MÉTODO E FILOSOFIA POLÍTICA NA OBRA DE THOMAS HOBBS

*Júlio Bernardes*  
Universidade de Santa Cruz do Sul

A filosofia de Hobbes é comumente caracterizada por uma série de atributos, tais como empirista, materialista, racionalista, dedutivista, mecanicista, naturalista e nominalista, entre outros. Se privilegiarmos somente uma ou outra dessas caracterizações, teremos, provavelmente, uma leitura superficial e distorcida da obra de Hobbes, pois esta parece ser uma confluência daquelas e outras características aqui não mencionadas. Entretanto, estas caracterizações, mesmo consideradas no seu conjunto, parecem não serem suficientes para uma compreensão exata do pensamento hobbeseano expresso no seu sistema de filosofia. Então, em vez de caracterizarmos somente a filosofia hobbeseana através deste ou daquele predicado, fosse mais importante considerar e verificar como que estas se constituem, influenciam e em que medida interagem no corpo do sistema hobbeseano. Ou seja, o problema está em determinar o modo pelo qual se pode afirmar estas características da filosofia de Hobbes, tendo como ponto de partida uma abordagem que privilegia os aspectos internos, considerando como essas se relacionam e se imbricam no interior da filosofia hobbeseana. A análise privilegia, portanto, a perspectiva das relações internas destes aspectos à obra de Hobbes e não as considerações de caráter externo e/ou puramente histórico.

Estas conotações que a filosofia hobbeseana porta são inerentes aos procedimentos formais de prova, aos postulados e princípios que Hobbes assume no domínio de sua teoria. Consideremos, por exemplo, o atributo 'mecanicismo' e observemos como este se constitui e se relaciona com as demais características da filosofia hobbeseana. O mecanicismo advém da assunção de que o que existe são corpos em movimento. Isto produzirá conseqüências na divisão

*Dissertatio (12), UFPel, pp. 1-146, Verão de 2000*

do conhecimento pois implica a qualificação dos corpos, a saber: corpos artificiais (sociais) e corpos naturais; o que corresponde por sua vez a dois ramos do conhecimento, isto é, a filosofia civil e a natural. A primeira, como se sabe, deve, necessariamente, tratar dos elementos que constituem os corpos sociais (os homens e suas faculdades). A segunda trata dos demais corpos naturais. Neste sentido a filosofia, concebida como uma doutrina dos corpos, é estruturada em três partes: doutrina dos corpos naturais, doutrina dos corpos humanos e doutrina dos corpos sociais; as quais correspondem, respectivamente, três obras centrais da filosofia hobbeseana: *De Corpore*, *De Homine* e *De Cive*. A filosofia civil, ao ter que tratar dos elementos constitutivos dos corpos artificiais, deve referir àquela parte do sistema hobbeseano que trata dos corpos humanos.

Conforme a distinção que Hobbes estabelece dos corpos pelos tipos específicos de movimento que os constituem e, considerando, exclusivamente, o movimento como objeto das ciências, ter-se-á a seguinte classificação da ciência: a geometria, a física e a moral e, em um outro registro, a filosofia civil. A primeira estuda os movimentos dos corpos na medida em que produzem efeitos ao atuarem uns sobre os outros. Nesse sentido, a geometria tem um caráter genérico, se constituindo propriamente na ciência do movimento em geral. A física estuda os movimentos das partes constitutivas dos corpos e os efeitos produzidos; e a moral estuda o movimento dos corpos mentais, isto é, o movimento de um conjunto específico de faculdades dos corpos humanos.

A filosofia para Hobbes se configura no estudo das consequências dos acidentes de todos os corpos, afigurando-se em uma ciência das consequências (Cf. *De Corpore*, In: *English Works*, ed. Molesworth capítulo. I, parte 1, parágrafo 2). Segundo esta acepção, a *démarche* argumentativa da filosofia é instruída pela lógica, visto que esta é, segundo Hobbes, a ciência que estuda abstratamente as regras de extrair consequências.

Pode-se dizer que a filosofia de Hobbes, pelo que foi brevemente introduzido acima, é uma ciência dedutiva e mecanicista porque se pretende como uma ciência geral das consequências, tendo como princípio o postulado do corpo e do movimento. Isto, como foi

esboçado aqui, se deve a procedimentos, postulados e pretensões que conformam este pensamento. Veremos no desenvolvimento deste capítulo introdutório como o nominalismo, o empirismo e outros aspectos da filosofia hobbeseana vem a se constituir no seio da mesma. Iniciaremos, então, pela exposição do método na filosofia de Hobbes.

### Filosofia e método: aspectos gerais

O método de Hobbes é concebido de modo errôneo por alguns teóricos e intérpretes de sua obra. Uma destas interpretações qualifica o método hobbeseano, isto é, a sua *demarche* de justificação, ou fundamentação, como uma miscelânea de análise conceitual com observação empírica e cálculo probabilístico<sup>1</sup>. Isto não condiz em absoluto com o modelo hobbeseano de argumentação e prova em filosofia. Esta concepção é estruturada sobre a não distinção entre dois domínios da razão em Hobbes, a saber: o teórico e o prático. O primeiro é o domínio próprio de justificação, dedução e prova em filosofia, isto é, em ciência, conforme Hobbes<sup>2</sup>, o segundo se refere ao cálculo probabilístico e, portanto, está associado ao uso instrumental que cada indivíduo opera para que, quer no contexto sócio-político, quer no estado de guerra, calcule a melhor estratégia para a obtenção dos seus objetivos, ou dos fins a serem atingidos<sup>3</sup>. Assim

---

<sup>1</sup> "The general method of Hobbesian moral and political theory is the method that Hobbes himself uses - logical and conceptual analysis combined with empirical observation and probabilistic reasoning." KAVKA, G.S. *Hobbesian moral and political theory*, p. 4.

<sup>2</sup> "Os registros da ciência são aqueles livros que encerram as demonstrações das conseqüências de uma afirmação para outra, e são vulgarmente chamados livros de filosofia. Dos quais há muitas espécies, conforme a diversidade do assunto, que podem ser divididas da maneira como as dividi na tábuca que se segue." HOBBS, T. *Leviatã* (Nova cultural, São Paulo, 1988), p.81

<sup>3</sup> O termo 'prático' denota o procedimento pelo qual a faculdade da razão estabelece um conjunto de máximas e preceitos que condicionam a ação com o intuito de obter algum o objetivo deliberado. Hobbes afirma que este tipo de expediente racional se difere do expediente que a razão dispensa às ciências, isto é, o procedimento dedutivo. O sentido de 'uso prático da razão' tem como referência o procedimento de cálculo 'prudencial'. Na obras de moral e filosofia política e civil, surgem várias afirmações que sugerem a distinção entre o expediente a priori dedutivo empregado nas ciências e o conhecimento a posteriori obtido pelo cálculo prudencial, como, por exemplo, na

sendo, se deve distinguir claramente estes dois níveis de aplicação da razão para que se evite análises errôneas sobre o método hobbesiano e interpretações equivocadas a cerca dos fundamentos da teoria política de Hobbes.

Outro ponto que está historicamente vinculado à questão do método é o empirismo atribuído ao pensamento de Hobbes. Pode-se afirmar, sob um determinado aspecto, que Hobbes é de fato um empirista. Esta afirmação, se bem interpretada e contextualizada, não produz nenhum prejuízo à correta caracterização do seu procedimento metodológico<sup>4</sup>. Hobbes é um empirista se considerarmos suas teses sobre a gênese das idéias, isto é, sobre a gênese sensual-empírica dos conceitos, voltando-se contra as teses sobre a natureza da idéia e acerca do intelecto intuitivo.

A filosofia Hobbeseana é alvo muitas vezes de aproximações e identificações com o epicurismo e o ceticismo que marcaram alguns filósofos no renascimento. Nesse sentido, pela proximidade de algumas teses, o leitor de Hobbes é tentado a estabelecer analogias e comparações identitárias com o sensualismo gnoseológico de Gas-

---

seguinte passagem: "... assim como a muita experiência é prudência, também a muita ciência é sapiência. Pois muito embora só tenhamos o nome de sabedoria para as duas, contudo os latinos efetivamente distinguiram entre prudência e sapiência, ligando a primeira à experiência e a segunda à ciência" ... "Os sinais da ciência são uns certos e infalíveis, outros incertos. Certos quando aquele que aspira à ciência de alguma coisa sabe ensinar a mesma, isto é, demonstrar sua verdade de maneira perspicua a alguém. Incertos quando apenas alguns eventos particulares correspondem a sua pretensão, e em muitas ocasiões se revelam da maneira que ele diz que deviam acontecer. Os sinais de prudência são todos incertos, porque observar pela experiência e lembrar todas as circunstâncias que podem alterar o sucesso é impossível." *Leviatã*, p. 55-56.

<sup>4</sup> Esta ressalva é necessária pois deve-se conjugar o aspecto a priorístico e rigoroso da justificação e prova em filosofia, conforme o próprio Hobbes advoga, ao tratar do método no Capítulo 6 da primeira parte do *De Corpore*, bem como quando apresenta a definição do que é propriamente Ciência ou discurso Científico nos capítulos V, VII e IX do *Leviatã*, que correspondem por sua vez ao capítulo VI da *Natureza Humana*, com o aspecto empirista inerente à sua filosofia. Este aspecto quando mal apresentado, isto é, quando não explicitado, a ponto que dele não se afaste a equivocidade, poderá gerar leituras erradas do procedimento referido acima. Isto pode ocorrer de tal modo que parecerá contraditório ter um expediente de prova a priori na razão e ao mesmo tempo ser um empirista.

*sende*. De fato o 'empirismo' de Hobbes e *Gassendi* se aproximam, embora se deva observar que a semelhança da teoria hobbesiana se circunscreve estritamente à tese geral acerca da gênese sensual das idéias, mas não aos pressupostos e ao conjunto de teses resultantes. Ou seja, Hobbes não está comprometido com pressupostos epicuristas, isto é, com uma doutrina que funda o conhecimento e a explicação das aparências e que tem suas bases na noção de *átomo*, mesmo que este seja concebido como uma hipótese explicativa da realidade. A concordância entre os dois filósofos reside basicamente na teoria que advoga que as idéias e/ou conceitos correspondem à imagens que tem sua gênese na relação causal do movimento sobre o aparato sensível. Ou seja, o movimento externo sobre os órgãos sensíveis produzem a imagem e a esta corresponde um nome (para Hobbes) e/ou uma idéia (para *Gassendi*). Nesse sentido, a concordância entre Hobbes e *Gassendi* parece se limitar a esta tese e a sua consequência direta no campo de possibilidades do conhecimento, isto é, o conhecimento está condicionado à matéria sensível, isto é, das percepções e/ou imagens. A teoria hobbesiana da gênese das idéias concorda, igualmente, com a tese central que a teoria das impressões sensíveis de *Gassendi* oferece sobre a produção causal das idéias.

Em termos gerais, *Gassendi* confecciona uma teoria causal e mecanicista da percepção na qual admite que os átomos possuem qualidades sensíveis específicas e que atuam sobre o aparato sensível produzindo, deste modo, impressões correspondentes àquelas qualidades. *Gassendi* elabora, a partir disso, uma física qualitativa na qual os átomos, ao possuírem formas ou espécies de movimentos singulares (qualidades sensíveis específicas), produzem impressões correspondentes pela sua atuação nos órgãos dos sentidos. Ou seja, são dotados das qualidades de luminosos, sonoros, de calor e de frio,

---

<sup>5</sup> Tomamos como exemplo de empirismo a filosofia de *Gassendi*, em parte porque esta se assemelha com algumas teses que compõe o empirismo na filosofia hobbesiana e em parte porque se distancia de postulados e princípios teóricos hobbesianos, não deixando de alertar, entretanto, que se deve ter cuidado com este tipo de qualificação genérica.

etc., produzindo sensações similares na sensibilidade<sup>6</sup>. Apesar do caráter atomista e mecanicista desta teoria, esta guarda certa semelhança com a doutrina aristotélica das 'espécies sensíveis'. Hobbes apesar de rejeitar a teoria das 'espécies sensíveis', como se pode observar no *Leviatã*, não refuta integralmente a tese de *Gassendi* ao defender que os objetos externos são informados de qualidades que produzem ilusões correspondentes pelo atuação destes na sensibilidade.

E é a esta aparência, ou ilusão, que os homens chamam sensação; consiste, no que se refere à visão, numa luz, ou cor figurada; em relação ao ouvido, num som, em relação ao olfato, num cheiro, em relação à língua e paladar, num sabor, e, em relação ao resto do corpo, em frio, calor, dureza, macieza, e outras qualidades, tantas quantas discernimos pelo sentir. Todas estas qualidades denominadas sensíveis estão no objeto que as causa, mas são muitos os movimentos da matéria que pressionam nossos órgãos de maneira diversa". .... "Mas as escolas de Filosofia, em todas as Universidades da Cristandade, baseadas em certos textos de Aristóteles, ensinam outra doutrina e dizem, a respeito da causa da visão, que a coisa vista envia em todas as direções uma species visível ou, traduzindo, uma exibição, uma aparição ou aspecto visível, ou um ser visto, cuja a recepção nos olhos é a visão. E quanto à causa da audição, dizem que a coisa ouvida envia uma species audível, isto é um aspecto audível, ou um ser audível, o qual entrando na orelha, produz a audição. Também no que se refere ao entendimento, dizem que uma coisa compreendida emite uma species inteligível, o qual, entrando no entendimento, nos faz entender. Não digo isto para criticar o uso das Universidades, mas porque, devendo mais adiante falar em seu papel no Estado, tenho de mostrar, em todas as ocasiões em que isso vier a propósito, que coisas devem ne-

---

<sup>6</sup> "... y la reducción de las propiedades de los átomos a "peso, número, medida" no le impidió de tratar de desarrollar una física cualitativa com base atómica, postulando átomos específicamente adaptados a la producción de cualidades sensibles, átomos luminosos ou átomos sonoros, átomos del calor y átomos del frío, etc." KOYRÉ, A. *História del Pensamiento Científico* (Madrid: 1978), p. 318.



las serem corrigidas, entre as quais temos de incluir a frequência do discurso destituído de significado.<sup>7</sup>

Com esta passagem, podemos observar como Hobbes rejeita a teoria das espécies sensíveis e, igualmente, sua incompatibilidade com a tese de *Gassendi*. A partir desta teoria sobre a gênese das idéias, *Gassendi* elabora uma teoria do conhecimentos onde advoga a impossibilidade de um conhecimento dedutivo e formal. *Gassendi* classifica o 'saber' em dois tipos. Um é o saber das coisas produzidas pelo experimento de suas qualidades e outro é um pretense conhecimento das coisas obtido por meio de causas necessárias e demonstrações formais. O primeiro, é o que vem a ser a ciência e o segundo não é ciência e nem sequer constitui o saber propriamente dito. A razão desta consideração acerca do saber provém da afeição teórica de *Gassendi* em relação ao ceticismo pirrônico, na medida em que estes se debatem contra o dogmatismo. Entretanto, não defende a recusa radical do conhecimento, mas busca encontrar os seus fundamentos do conhecimento na percepção sensível. Isto constitui propriamente uma via intermediária entre o procedimento cético e o dogmático, isto é, uma via que se situa entre a dúvida radical e a especulação sem fundamento. Neste aspecto, o expediente crítico de Hobbes se assemelha com o procedimento de *Gassendi*, isto é, sua tarefa de estabelecer os limites e os fundamentos do conhecimento em uma doutrina sensualista, recorrendo a um expediente de investigação radical e verificação destes fundamentos mediante a investigação do aparato cognoscente humano. Entretanto, para Hobbes, o conhecimento filosófico se identifica com o procedimento de prova dedutivo e formal, isto é, aquele que é condicional.

... chama-se ciência, e é condicional, como quando sabemos que se a figura apresentada for um círculo, nesse caso qualquer linha reta que passe por seu centro e dividi-la-á em duas partes iguais. Este é o conhecimento necessário para um filósofo, isto é, para aquele que pretende raciocinar<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> *Leviatã*, p. 31-32.

<sup>8</sup> *Leviatã*, p. 81.

Segundo Hobbes, todo conhecimento teórico, isto é, o discurso que se produz mediante a atividade de cálculo da razão, que se conforma em teses, provas e argumentos, é estruturado por conceitos - 'nomes' - que de algum modo referem-se à sensação. Os conceitos e/ou 'nomes' são um dos elos intermediários de uma cadeia que se origina na relação causal entre o objeto externo (a 'coisa' externa) e a faculdade da sensação e finda nas diferentes formas de discurso. Ou seja, os 'nomes' necessariamente denotam aquilo que é resultado desta relação inicial, isto é, estão vinculados à imagem, à concepção ou à idéia produzida na relação entre a 'coisa externa', necessariamente pressuposta, e os sentidos. Nesse vínculo reside, propriamente, a finalidade do ato de nomear, isto é, o de atribuir ou uma 'marca' quando sua função é estritamente mnemônica, ou um 'sinal' quando sua função for a comunicação.

#### **As condições da nomeação**

A 'nomeação' é um expediente fundamental para a transposição da cadeia de pensamentos para uma cadeia de palavras, pois é o ato pelo qual se constitui propriamente a linguagem, isto é, é a atividade que a engendra. Esse expediente consiste na atribuição por convenção de um signo lingüístico a uma imagem ou concepção do pensamento. Se imagens e/ou idéias articuladas configuram o pensamento, então, este é representado no domínio da linguagem por nomes articulados, sendo que cada um deles estão por cada uma das idéias e/ou imagem da cadeia do pensamento. Esta função geral da linguagem de transposição da cadeia de imagens em cadeia de nomes compõe-se das duas funções acima mencionadas. A primeira é aquela pela qual se registra as conseqüências dos pensamentos por palavras para que possam ser recordados. Deste modo, a primeira utilidade dos 'nomes' é servirem de 'marcas' ou 'notas' de pensamentos, idéias e concepções, auxiliando assim a faculdade da memória no ato de recordar.

Hobbes afirma, ainda, que o ato de nomeação restritamente ao domínio da subjetividade do sujeito (isto é, atividade mnemônica), enquanto a segunda transpõe esta pela referência obje-

tiva que um nome passa a designar pela relação estabelecida por definição entre um 'nome' (isto é, um signo, um sinal, uma marca) e uma imagem (isto é, concepção ou idéia). A 'significação' pressupõe a satisfação de três condições gerais, a saber: a) sujeito aos nomes, isto é, que se nomeie somente o que pode ser nomeado ou aquilo que pode ser sujeito aos nomes; b) definição, isto é, que sua referência seja explicitada por definição ou, ainda, que seja determinado o que o nome propriamente designa; c) não contradição, isto é, que não se componha nomes contraditórios.

A primeira condição estabelece critérios sobre os quais se pode atribuir um nome à alguma coisa. Hobbes estabelece que os nomes podem ser atribuídos para designar os diferentes modos de corpos ou matérias, as qualidades dos corpos, as propriedades da sensibilidade e nomes de nomes. Hobbes afirma que:

... esta é toda a variedade de nomes positivos, que são usados para marcar algo que existe na natureza, ou que pode ser concebido pelo espírito do homem, como corpos que existem, ou que podem ser concebidos como existentes, ou corpos cujas as propriedades são, ou podem ser concebidas, ou palavras e discursos.<sup>9</sup>

A função de significar está diretamente vinculada à sensação e às imagens pela própria definição da função geral da linguagem, pois se esta consiste na transposição da cadeia de concepções em cadeia de palavras, então, necessariamente, o que o signo lingüístico representa é uma imagem e/ou idéia. Concepção, idéia e/ou imaginação são resultantes da relação entre o objeto externo e os órgãos dos sentidos que produzem as sensações. Portanto, o termo 'significar' denota sempre que o nome - quando dizemos que este tem significado - representa, 'estar por' uma sensação, ou imagem, no domínio da linguagem. Ou seja, o significado de um nome supõe que este esteja 'nomeando' uma imagem. *"E as palavras com as quais nada conce-*

---

<sup>9</sup> *Leviatã*, p. 48.

*bemos senão o som são as que denominamos absurdas, insignificantes, e sem sentido.*"<sup>10</sup>

As palavras estão, portanto, por sensações e concepções, sendo que a ausência de correspondência por parte da imaginação para com a palavra, implica a carência de sentido e significado desta. Se uma palavra pretende denotar algo que não pode ocorrer na sensação, por que infringe os modos pelos quais a sensação percebe e organiza as imagens, então, esta carece de significado, afigurando-se um absurdo. O 'nome' Deus, por exemplo, não significa, por definição, a concepção de algo, pois tudo o que concebemos é finito, isto é, está sujeito às condições espaço-temporais da sensação, embora possa ter significado prático conforme a letra de Hobbes. Isto é apresentado na terceira parte de sua obra política e decorre, basicamente, de dois aspectos; isto é, da finitude do aparato cognitivo e do caráter regulativo que é designado por este 'nome'.

Portanto o nome Deus é usado, não para nos fazer concebê-lo (pois ele é incompreensível e sua grandeza e poder são inconcebíveis), mas para que o possamos venerar. Também porque (como disse antes) seja o que for que concebamos foi primeiro percebido pela imaginação, quer tudo de uma vez, quer por partes. O Homem não pode ter um pensamento representando alguma coisa que não esteja sujeita à sensação.

11

Isto equívale a defender que o discurso por palavras, ao ser conformado por 'nomes' que referem idéias e imagens, é igualmente condicionado pela finitude da sensação, isto é, pelo tempo e o espaço, pois os 'nomes' com significado denotam idéias, ou concepções, que tem sua origem na sensação ou, pelo menos, podem ser imaginados por estas. Nesse sentido, o tempo e o espaço são condições de significação. *"Nenhum homem portanto pode conceber uma coisa qual-*

---

<sup>10</sup> *Leviatã*, p.52-53.

<sup>11</sup> *Leviatã*, p. 42.

*quer, mas tem de a conceber em algum lugar, e dotada de uma determinada magnitude, e suscetível de ser dividida em partes*<sup>12</sup>

### O empirismo e a filosofia de Hobbes

Hobbes é, segundo a aceção acima apresentada, um empirista, isto é, os conceitos e idéias, bem como os termos lingüísticos que a elas se referem tem sua origem na experiência sensível<sup>13</sup>.

Hobbes pode ser considerado, ainda um empirista, em um sentido muito mais sutil, se considerarmos o procedimento de 'experimento mental'<sup>14</sup> que caracteriza a física clássica, e ao qual somos solicitados a realizá-lo, pelo menos, em um momento importante da sua tese política a cerca dos fundamentos do Estado, a saber: o momento que constitui o estado de guerra. Hobbes nos fornece, por meio de dedução, um conjunto de definições referentes às faculdades humanas e, igualmente, através deste expediente nos apresenta as condições para este 'experimento mental'. Inteligimos, isto é, realizamos pelo expediente do experimento mental o possível estado de guerra, sob condições ideais deduzidas do axioma primeiro como elemento necessário para a análise e fundamentação do Estado, sem com isto, como afirma o próprio Hobbes, ameaçar o Estado "real" historicamente dado. Ou seja, não o ameaçamos porque efetivamente não o dissolvemos para analisá-lo, sem com isto sucumbir também às vicissitudes da experiência ordinária, neste caso afigurada pela parti-

---

<sup>12</sup> *Leviatã*, p. 42.

<sup>13</sup> Este tópico é desenvolvido neste trabalho no tópico relativo ao capítulo 2.1. O Poder Cognitivo.

<sup>14</sup>O conceito de experimento mental refere a um determinado procedimento que caracteriza a física clássica e que supõe a experiência sob condições ideais. Ou seja, o experimento requer um conjunto de condições que são formuladas sob uma nova linguagem, a matemática e que desprezam os elementos da experiência comum. As leis da dinâmica são formuladas sob condições ideais, isto é, por abstração das condições da experiência bruta. O termo experimento mental significa esta abstração das condições 'reais' para que se estabeleça as leis da dinâmica. Ou seja, os fatos da experiência bruta não são os fatos simples a que as leis fundamentais da dinâmica devem se aplicar. Koyré afirma que 'ninguém nunca observou o movimento inercial, isto pela razão de que ele só é possível sob condições irrealizáveis'. KOYRÉ, A. *Estudos Galilaicos* (Lisboa, 1986), p. 18-19.

cularidade da conjuntura sócio-política e histórica dos eventos . Este tipo de experimento, que Koyré afirma ser deveras importante para a nova ciência, pode ser notado em alguns princípios e leis da cinética de Galileu. Segundo Koyré, o princípio de inércia é constituído por meio deste tipo de experimento. Veremos, mais adiante, em que se constitui propriamente este experimento e sua importância para o pensamento hobbeseano, tão comprometido com o advento da nova ciência e com o pensamento de Galileu.

Estes dois aspectos do empirismo hobbeseano estão logicamente vinculados a outros dois pontos importantes. O primeiro vincula-se a uma teoria do sentido do juízo que Hobbes trata de formular, na medida em que ataca as proposições da metafísica como sendo sentenças repletas de *non-senses*, absurdos e contradições, e que serve, também, de norte para a confecção do seu aparato teórico. O segundo vincula-se a um ponto mais geral e que de certa forma é comum a todo o contexto histórico do advento da nova ciência e, por isto, não menos fundamental do ponto de vista teórico, a saber: o advento da geometria como matriz dos novos procedimentos epistêmicos. Isto pode ser exemplificado com a geometrização do espaço, isto é, a substituição do espaço real - observacional - pelo espaço geométrico. A lei de inércia é caudatária, por exemplo, desse advento, pois é concebida em condições ideais, onde o espaço geométrico se constitui como uma destas condições. Não poderíamos pensar na eterna continuidade do movimento de um corpo qualquer sem pressupor, simultaneamente, a idéia de espaço indeterminado onde este se desloca. Sabe-se, também, que Hobbes tece um eloqüente elogio à geometria que o alinha àquele conjunto de intelectuais concernidos com o novo modelo emergente de ciência. Veremos adiante que isto concorre com os aspectos do advento da geometria aqui aventados.

Ocorre, entretanto que Hobbes não pode ser considerado, em absoluto, sob outro aspecto mais delimitado, um empirista, sem implicar prejuízo na correta interpretação de seu método e de sua filosofia. Ou seja, trata-se, neste caso, do empirismo como um modelo que supõe sempre a relação de dependência lógica entre os resultados teóricos - as conclusões obtidas pelo modelo - e sentenças empíricas, isto é, aquelas em que o procedimento de decidibilidade é, em última instância, o recurso à observação e aos dados brutos da sensi-

bilidade. O procedimento hobbeseano de justificação e prova não pode ser considerado 'empirista' neste sentido, pois o seu modelo é axiomático, dedutivo e o conhecimento produzido neste deve ser necessariamente *a priori* porque se assim não fosse, não poderia ser considerado, estrito senso, ciência para o próprio Hobbes. Portanto, aqueles que interpretam a teoria hobbeseana como uma mescla de modelo axiomático e combinação empírica, tomando o empirismo nesta acepção, provavelmente não compreenderam muito bem o sentido de ciência apresentado por Hobbes.

Ciência para Hobbes é cálculo *a priori* na razão, isto é, deduzir provas e conclusões a partir de sólidos princípios primeiros, neste sentido, somente a geometria e a política podem ser consideradas ciências rigorosas. Por exemplo, *Barbosa Filho* comenta que a sentença que afirma que *'todos os homens procuram sua própria preservação e segurança'* não pode ser tomada como uma sentença que descreve um fato, ou ainda, uma generalização por indução a partir da observação da conduta humana, mas sim uma explicitação, por meio de análise, de uma consequência obtida a partir de sua concepção de individualidade. Portanto, para o modelo dedutivo hobbeseano são indiferentes quaisquer considerações ou abordagens empíricas, tanto no sentido de afirmar como o de refutar suas teses, porque não atingem a estrutura do argumento em virtude de serem incapazes de demonstrar que suas *"definições são inconsistentes ou inaplicáveis ou atacar o sistema lógico do qual esta doutrina é somente uma parte"*<sup>15</sup>.

*Cassirer*, de modo semelhante, observa que o conhecimento produzido pela *demarche* filosófica está fundado em juízos logicamente independentes de juízos empíricos. Isto decorre de uma estratégia metodológica que não pressupõe nenhum procedimento de prova que recorra propriamente à experiência. O conhecimento filosófico consiste mais no procedimento pelo qual se compreende o objeto do que propriamente na mera compreensão do mesmo. Em outros termos, o conhecimento que se caracteriza como filosófico depende de um determinado tipo de procedimento que, tendo em vista obter a compreensão do objeto, parte das suas causas primeiras e, uma vez

---

<sup>15</sup> BARBOSA FILHO, B. As Condições de Autoridade e Autorização em Hobbes, p. 64.

determinada estas definições, inicia-se então o procedimento dedutivo das propriedades que constituem o objeto como um todo. O tipo de definição requerida não é aquela que especifica as propriedades essenciais do objeto, ou que apresenta uma qualidade especial do mesmo, mas aquela que apresenta as causas de sua gênese, isto é, que apresenta a razão ou razões de sua existência. Ou ainda, a definição requerida como princípio de inteligibilidade do objeto é aquela que remete à sua 'geração', ou à sua causa. Não se trata, entretanto, da busca de um elemento ou causa histórica de sua geração, mas da causa de sua geração conceitual e que, portanto, se restringe exclusivamente ao plano da razão.

As verdadeiras definições devem ser "genéticas" ou "causais". Não basta que respondam a pergunta que é uma coisa, mas a por que é. Somente assim temos uma visão verdadeira .... Mas essa geração não é entendida por Hobbes como um processo físico ou histórico. Mesmo no campo da geometria, ele pede uma definição causal ou genética. Os objetos de geometria devem ser construídos de maneira a ser completamente compreendidos. Obviamente, esse ato é um processo mental, e não temporal. O que procuramos é uma origem na razão e não no tempo. Tentamos analisar os objetos geométricos nos seus primeiros elementos e reconstruí-los mercê de um processo sintético de pensamento.<sup>16</sup>

Antes do devido tratamento das questões acima enumeradas, traçar-se-á brevemente um painel histórico sobre a gênese do problema do método em Hobbes.

### Método e geometria

Observa-se no texto de Hobbes a notória intolerância com a Escolástica, como se pode constatar nas obras de filosofia primeira e de política e moral. Hobbes tinha aversão às escolas pelo fato que elas se portavam muito mais como uma doutrina do que como uma

---

<sup>16</sup> CASSIRER, E. *O Mito do Estado* (Rio de Janeiro:1976), p.190.



ciência. A diferença estaria em que a doutrina preserva no seu discurso um papel 'ideológico' alicerçado em dogmas da igreja e que, portanto, carece, ao mesmo tempo que cerceia, de espírito crítico e livre que deve cercar a ciência, senão conformá-la. Hobbes vê isto se manifestar muitas vezes no uso indiscriminado do argumento de autoridade, isto é, que evoca a autoridade de filósofos clássicos, sobretudo, a autoridade de Aristóteles e St. Tomás, como meio dos filósofos escolásticos provarem suas teses.

... o que torna aqueles homens que tiram sua instrução da autoridade dos livros, e não de sua própria meditação, tão inferiores à condição dos ignorantes, quanto são superiores a estes os homens revestidos de uma verdadeira ciência" ... "Pois as palavras são os calculadores dos sábios, que só com elas calculam; mas constituem a moeda dos loucos que a avaliam pela autoridade de um Aristóteles, de um Cícero, ou de um Tomás, ou de qualquer outro doutor que nada mais é do que um homem.<sup>17</sup>

Além disto, ocorrem outros problemas graves que condenariam a escolástica, a saber: a incapacidade de fundamentação e prova por meio de expediente rigoroso que não incorra em vícios argumentativos e falácias; isto é, o *non sense* advindo da falta de clareza e consistência no emprego dos principais conceitos e termos filosóficos, tal como a conjunção de termos contraditórios, de termos que não referem nenhum objeto e, sobretudo, de erros gramaticais graves como a atribuição errada de propriedades pertencentes exclusivamente a um domínio restrito de objetos (expressões lingüísticas) a objetos de outra natureza (objetos físicos).

Esta universalidade de um único nome para muitas coisas tem sido a causa de os homens pensarem que as próprias coisas são universais. E de que sustente seriamente que além de Pedro e João, e de todos os demais homens que existem, existiram ou existirão no mundo, há ainda alguma coisa

---

<sup>17</sup> *Leviatã*, p. 47.

mais que se chama homem em geral; pensando assim enganam-se a si mesmos ao tomarem o universal, ou a denominação geral, pela coisa que essa denominação significa.<sup>18</sup>

Hobbes acreditou que estes aspectos por ele diagnosticados constituíam uma enfermidade para a filosofia que coroava a falta de êxito da mesma e que tinha por etiologia a ausência de um método apropriado que a alavancasse à condição de ciência.

Deve-se observar que apesar da crítica áspera de Hobbes à escolástica e a Aristóteles, esta não tem como consequência uma recusa total de Aristóteles e de algumas de suas teses. Em alguns pontos essenciais, Hobbes se assemelha a Aristóteles e, especialmente, em pontos que dizem respeito ao procedimento metodológico em filosofia, como por exemplo, à prescrição procedimental da ciência, isto é, *“toda a ciência deve começar com definições no sentido aristotélico, pois uma definição não somente deve exprimir o fato, mas também apresentar a causa”*<sup>19</sup>

Se isto é concordante com Aristóteles, entretanto, concorda igualmente com o procedimento metodológico da geometria. A ciência, mais propriamente a geometria, deve prover uma base sólida e consistente para a ancoragem do discurso filosófico, já que a mesma constitui, segundo Hobbes, todas as ciências que se desenvolveram e obtiveram êxito e com isto contribuíram para o progresso da humanidade. O fracasso da filosofia e, especialmente, da filosofia civil e moral, na qual é notória a ausência do método, induz Hobbes a estabelecer como meta prioritária do seu afazer filosófico a elevação da filosofia à condição de ciência inserindo nesta o método que coroou aquela de tantos êxitos.

A geometria possui qualidades que se contrapõem àquelas atribuídas ao procedimento argumentativo ou de prova dos escolásticos e dentre as quais ressalta-se duas de aspecto mais geral que

---

<sup>18</sup> HOBBS, T. *A Natureza Humana* (Lisboa, 1983), p. 77.

<sup>19</sup> Esta observação, da qual faço alusão, foi destacada por Barbosa Filho, B., *op. cit.*, p.66.

servem aos propósitos de Hobbes. Na primeira, as conclusões da geometria são demonstravelmente corretas e que, embora, não sendo por si mesmas evidentes, podem ser deduzidas através de um claro procedimento de cálculo a partir de princípios e definições evidentes e indubitáveis. Na segunda propriedade, o caráter da evidência e da indubitabilidade dos princípios e definições, além de propiciar o conhecimento da verdade por dedução, acaba impondo aos demais interlocutores as conclusões, uma vez que tenham aceito previamente os princípios, ou premissas, forçando-os, necessariamente, a admitir a conclusão.

Deve-se observar, entretanto, que o argumento hobbeseano para a aplicação do método geométrico não é de tipo pragmático ou utilitário. Ou seja, pela constatação empírica do avanço das demais ciências, adota-se o modelo geométrico de prova, o modelo axiomático, para que se repita o mesmo na filosofia. Hobbes está convencido de que pela natureza da geometria é impossível constituir qualquer discurso científico sem que este coincida nos seus aspectos formais e procedimentais com a mesma. Isto pode ser observado tanto nos textos de filosofia primeira, como nos de filosofia moral, quando introduz sua concepção de ciência, definindo-a por recurso às propriedades inerentes à geometria.

E portanto em geometria (que é a única ciência que prova a Deus conceder à humanidade) os homens começam por estabelecer as significações de suas palavras, e a esse estabelecimento de significações chamam de definições, e colocam-nas no início de seu cálculo. Por aqui se vê como é necessário a qualquer pessoa que aspire a um conhecimento verdadeiro examinar as definições dos primeiros autores, ou para corrigi-las, quando tiverem sido estabelecidas de maneira negligente, ou para apresentar as suas próprias. Pois os erros de definições se multiplicam à medida que o cálculo avança e conduzem os homens a absurdos, que finalmente descobrem, mas que não conseguem evitar sem calcular de novo, desde o princípio, no que reside a base dos seus erros." ... "De tal

modo que na correta definição dos nomes reside o primeiro uso da linguagem, o qual consiste a aquisição da ciência<sup>20</sup>.

A geometria, como vimos, é dotada de algumas propriedades gerais acima apresentadas, que podem ser resumidas nos seguintes termos: universalidade e certeza.

### **A aplicação do método geométrico à filosofia política**

A intenção de Hobbes ao aplicar a geometria ao domínio da moral e da política era produzir um argumento fundacional do Estado, isto é, provar a necessidade do Estado para a vida prática, apresentando conjuntamente suas regras de formação. Quando se menciona essa aplicação da geometria à política, refere-se ao modelo axiomático. Mas, em que consiste, propriamente, o modelo que encantou Hobbes? A principal característica dos modelos formais é o uso de provas em vez de observações. Segundo Hobbes, na matemática e, também, na filosofia se aceita um enunciado como lei somente se este é provado. Ocorre, entretanto, que é impossível provar todas as leis matemáticas. Os axiomas são aceitos sem prova, constituindo-se em enunciados que correspondem às hipóteses prefixadas. Em um sistema de enunciados se admite que nem todos os enunciados podem ser provados e nem todos os termos podem ser definidos. O caso não é que não se possa provar um determinado enunciado ou que um termo qualquer não possa ser definido, o caso é que não se pode provar todos os enunciados, nem definir todos os termos, sem que isto implique em circularidade ou regressão viciosa. Os termos iniciais, que referem os conceitos primitivos na teoria, não podem ser definidos uma vez que não existem outros termos a partir dos quais possam ser definidos, de modo que devem ser claros e evidentes, permitindo sua compreensão independente de definição precisa. Na geometria se procede da seguinte maneira: primeiramente, são apresentados certos termos primitivos e certos axiomas acerca destes termos; em seguida os conceitos referidos pelos termos são explicados até que se possa

---

<sup>20</sup> *Leviatã*, p. 46-47.

entendê-los suficientemente bem, de modo a aceitar os axiomas como enunciados verdadeiros; passa-se, então, a definir os termos derivados e a provar os teoremas acerca tanto dos termos primitivos como dos termos derivados. Nesse sentido, o modelo de ciência decorrente é o sistema dedutivo, isto é, aquele em que um número mínimo de enunciados seja suficiente para a dedução de todos os outros, e no qual um número mínimo de termos seja suficiente para a definição de todos os demais. É importante ressaltar, que do ponto de vista lógico, qualquer enunciado de um sistema dedutivo é um axioma deste sistema, se e somente se, é admitido em vez de provado neste sistema; e que a verdade ou falsidade de um axioma é propriedade exterior a qualquer sistema dedutivo. Em relação ao conteúdo, o sistema dedutivo pode ser concebido como conhecimento ordenado, sistematizado, entretanto, para a lógica a noção de sistema resume-se à ordem de exposição deste conhecimento, isto é, a linguagem-sintaxe na qual é expresso.

Em resumo, o modelo com o qual Hobbes está preocupado tem as seguintes características, a saber: a) os termos da teoria são sempre objeto de uma definição prévia; as proposições formuladas são sempre demonstradas (a não ser num pequeno número de casos, em que são enunciadas como princípios); b) a demonstração não pode efetivamente ascender até ao infinito, tem de se basear em algumas proposições primeiras, que são sempre escolhidas de forma a não suscitarem dúvidas; c) a experiência nunca é evocada como uma justificação, se procede sempre pela via da demonstração; d) as provas se baseiam, de acordo com leis da lógicas, naquilo que já foi provado anteriormente; (assim sendo, segue-se que) e) todos os teoremas mantêm uma relação necessária com as proposições das quais são deduzidos como consequência, conformando uma sólida estrutura, onde, de um certo modo, todas as proposições se comunicam direta ou indiretamente entre si. O conjunto destas proposições forma um sistema no qual as partes não podem ser dispensadas ou alteradas sem comprometê-lo como um todo.

O sistema dedutivo pode ser considerado, com respeito as características acima mencionadas, um vasto e complexo argumento, cujas premissas são os axiomas e sua conclusão a conjunção de todos os teoremas deduzidos. Como em qualquer argumento o que

está em questão não é a verdade ou falsidade das premissas, mas a validade da inferência; entretanto, uma vez admitida a verdade das premissas, se está obrigado a admitir a verdade das conclusões desde que uma condição esteja satisfeita: a de que suas demonstrações sejam todas argumentos válidos. Portanto, atacar a(s) conclusão(ões) de um sistema como este, supõe ou demonstrar a falsidade de suas premissas, ou demonstrar a inconsistência do sistema, demonstrando contradições entre os enunciados que podem ser provados como teoremas do sistema. Definindo o sistema dedutivo ou axiomático desta forma, estamos autorizados a compreender a obra política de Hobbes como o resultado do esforço intelectual para a formulação e o desenvolvimento de um argumento sobre a gênese e a natureza do Estado. Ou seja, de um argumento que não remonta a aspectos históricos, ou conjunturais, nem a dados observacionais, mas aos aspectos relevantes do ponto de vista da fundação formal e conceitual do Estado.

Tratar de uma teoria moral e política como a de Hobbes, supõe do interlocutor uma certa condescendência para com o presente no qual foi elaborada e desenvolvida. Não se pode atribuir erros e equívocos, que somente foram detectados por meio do aparato lógico elaborado duzentos anos depois da teoria de Hobbes haver sido formulada. Entretanto, deve-se observar que aquilo que os comentaristas convencionaram chamar de modelo axiomático em Hobbes deve ser tomado com certas ressalvas. Tal precaução é necessária visto que a axiomática que retificou o modelo geométrico, elaborada a partir dos meados do século XIX, impôs certas condições que um discurso deve cumprir para que seja considerado um modelo axiomático, que sequer a geometria Euclidiana atendia, quanto menos o modelo hobbesiano<sup>21</sup>. Este ponto deve ser ressaltado para não frus-

---

<sup>21</sup> As condições fundamentais que uma exposição dedutiva deve satisfazer para ser considerada estritamente rigorosa, são as seguintes: a) os termos primeiros em função dos quais todos os outros serão definidos devem ser enunciados explicitamente; b) as proposições primeiras em função das quais todas as outras serão demonstradas devem ser enunciadas explicitamente; c) as relações enunciadas entre os termos primeiro devem ser relações lógicas puras, independentes do sentido concreto que possa ser atribuído aos termos; d) somente essas relações devem intervir nas de-

trar expectativas quanto a um claro procedimento axiomático, entendido nos moldes de hoje, na obra de Hobbes. Não obstante, Hobbes opera com o método dedutivo, entendido como se podia na sua época, isto é, concernente com o modelo geométrico clássico e o sistema lógico no qual este se apoiava.

Pode-se objetar, ainda, que a teoria política de Hobbes não atende explicitamente as características do sistema axiomático da geometria euclidiana. É bem verdade que Hobbes, por exemplo, demanda do seu interlocutor, do seu intérprete, um grande esforço para que se delimite, por exemplo, o seu axioma fundamental. Este não é apresentado de forma clara e explícita, nem está indicado quais são os termos primeiros de seu modelo teórico. Sob esse aspecto, é exigido do leitor de Hobbes condescendência frente à dificuldade para remontar a estrutura do argumento político apresentado tanto no *De Cive* como no *Leviatã*. Entretanto, se realizar esse trabalho minucioso, deparar-se-á com uma estrutura argumentativa, na qual cada passo decorre do anterior, e por ascensão, decorre do axioma primeiro. Isto é, deparar-se-á com um sistema no qual todas as sentenças se remetem direta ou indiretamente umas às outras.

O princípio do movimento é o primeiro a partir do qual, em conjunto com definições claras e precisas, se estrutura o esquema dedutivo de Hobbes. Conforme este princípio, que é extraído da física de Galileu e transportado por Hobbes para a filosofia, o mundo é composto de matéria em movimento e todas mudanças que ocorrem consistem em movimento de corpos e de suas partes constitutivas. Esta via de acesso tem conseqüências interessantes, pois ela determinará um desenvolvimento no plano teórico de Hobbes que culminará em um projeto de ciência unificada. Isto é, ao determinar e ordenar três classes restritas, corpos em geral, seres humanos e sociedade civil (Estado), segundo o padrão de movimento dos objetos que as compõem, acaba por constituir uma ciência dedutiva que perpassa, nesta ordem, a física, a ética e a política e que é, notoriamente, mecanicista. Como *Gauthier* afirma, o que unifica a filosofia de Hobbes,

---

monstrações, independentemente do sentido dos termos (o que exclui de modo particular o recurso à consideração das figuras).

vinculando seus estudos de política aos de física, não é a estrutura dedutiva, caracteristicamente mecanicista em si mesma, mas o ponto que liga toda esta explanação mecanicista, a saber: a concepção de movimento. O movimento, ainda conforme *Gauthier*, é o conceito hobbeseano fundamental para o conhecimento e compreensão de toda realidade<sup>22</sup>, é o que Hobbes afirma no *De Corpore*:

Mas as causas das coisas universais (daquelas que ao menos possuem alguma causa) são por si mesmas manifestas, ou (como dizem comumente) conhecidas por natureza; de tal modo que não necessitam de nenhum método; pois elas tem senão uma causa universal, que é o movimento.<sup>23</sup>

### Método e sistema filosófico

Outro aspecto importante do ponto de vista da questão do método que se estabelece na relação de Hobbes com a ciência de Galileu, é o aspecto resolutivo-compositivo deste método. Este tem ressonâncias no estatuto que terá a filosofia de Hobbes como um sistema ou não. A leitura clássica de Strauss advoga uma total independência da filosofia política de Hobbes para com as demais partes do seu suposto sistema. A filosofia política estaria fundada em um "momento analítico" caracterizado pela máxima *nosce te ipsum* suficiente para estabelecer os princípios da filosofia moral e política, o que a tornaria totalmente independente do resto do seu sistema, descaracterizando, assim, a idéia de um modelo sistemático de argumentação que unificasse a filosofia de Hobbes como um sistema, onde os argumentos da fundação do Estado supõe os princípios e noções apresentados na filosofia primeira.

A filosofia política é independente da ciência natural porque seus princípios não são deduzidos da ciência natural e de nenhuma outra ciência, mas são fornecidos pela experiência, isto é, pela experiência que cada um tem de si mesmo, ou para

---

<sup>22</sup> GAUTHIER, D. P. *The Logic of Leviatã*, pp.3-5.

<sup>23</sup> *De Corpore*, p. 69.



ser mais preciso, são descobertos pelo esforço do auto conhecimento e da auto análise de cada indivíduo.<sup>24</sup>

Ora, é verdade que Hobbes anuncia sua filosofia política como independente das demais no prefácio do *De Cive*, entretanto, anuncia claramente no mesmo que tal obra foi escrita sob o raiar da guerra, isto é, sob o prisma da urgência que o impediu de dar continuidade aos seus estudos tal como vinha procedendo.

Enquanto completo e ponho em ordem o meu trabalho e vou escrevendo com vagar, pois não faço dissertação e sim cálculos, acontecer entrementes que em minha pátria, alguns anos antes que deflagrassem a guerra civil, já ferviam discussões sobre o direito do reino e sobre a devida obediência dos cidadãos, sinais precursores que são da guerra próxima. Por causa disso, com adiamento das outras partes, pude amadurecer e concluir esta terceira parte. E assim, a que será última pela ordem aparece por primeira. De mais a mais, eu não achava que ela necessitasse das precedentes, pois assenta-se em princípios próprios, conhecidos por experiência.<sup>25</sup>

Considerando que todo argumento que evoca evidências relativas ao contexto de descoberta não deve ser considerado um bom argumento, ao menos em filosofia, neste caso, então, deve-se providenciar boas evidências teóricas para o que se aventa, a saber: determinar quais são as relações entre a filosofia primeira e a filosofia política e qual grau de dependência lógica entre as mesmas. Ainda com referência ao método analítico-sintético ou resolutivo-compositivo e o projeto de uma ciência unificada, - isto é, sobre a relação de dependência dedutiva entre a moral e as demais partes do discurso filosófico, faz-se necessário considerar o que Hobbes afirma, a saber: "... as questões de filosofia moral e política deveriam ser tratadas de um modo puramente sintético, por dedução a partir de relações

---

<sup>24</sup> STRAUSS, L. *The Political Philosophy of Hobbes*, p. 7.

<sup>25</sup> HOBBS, T. *De Cive*. (Petrópolis, 1993) p.13.

*superiores ou de princípios estabelecidos por meio de análise do corpo*<sup>26</sup>.

Hobbes, refere-se aqui, aos princípios da filosofia primeira que são apresentados sistematicamente no *De Corpore*. Nesta obra, Hobbes aponta o movimento como princípio primeiro de todo discurso científico. Isto será abordado no capítulo seguinte. Para resolver este problema a cerca do tipo de relação que as partes da filosofia hobbesiana mantém entre si, devemos considerar primeiramente a teoria geral do conhecimento apresentada por Hobbes o que remete, como veremos, ao método resolutivo-compositivo.

#### **Resolução e composição: aspectos do método geométrico**

Hobbes se consolidou, através da geometria, em um pensador sistemático e rigoroso. O problema de filosofia prática com o qual Hobbes se defrontou foi o de determinar em qual ou quais fundamentos se estruturam as sociedades políticas. Para realizar esta tarefa, adotou um determinado tipo de método que se resume em decompor um determinado 'objeto' em seus elementos constituintes. Ao determiná-lo por meio deste expediente, realiza, então, a análise das suas especificidades e dos modos como estão relacionados, até remontar, ou reconstruir, o todo do qual se partiu. O procedimento metodológico denominado resolutivo-compositivo supõe que mediante o processo de diluição de um todo (ainda não conhecido) e da análise dos elementos e do modo como estão estruturados e, assim, reconstruindo-o progressivamente, obtêm-se um conhecimento sólido dos princípios sobre os quais este todo está assentado. No *De Cive*, Hobbes afirma, no que concerne ao seu método em relação à matéria em questão (a gênese do Estado), que este se caracterizaria pela resolução e composição, ou análise - síntese. "... *pensei que não me bastava usar um estilo claro e evidente, mas que era necessário começar pela própria matéria do governo civil, depois tratar de sua forma e geração, e da*

---

<sup>26</sup> *De Corpore*, p.69.

*primeira origem da justiça. Pois, todas as coisas são bem entendidas através de suas causas constitutivas.*<sup>27</sup>

O termo 'método analítico-sintético' pode velar, quando concebido e apresentado superficialmente, o verdadeiro expediente cognoscente da obra política e as implicações que este acarreta. Na verdade, pode estar sendo encoberta a natureza científica do discurso da filosofia moral e civil e suas respectivas relações com a filosofia primeira. Portanto, dizer simplesmente que o método da obra de filosofia moral e civil de Hobbes é resolutivo e compositivo, tomando unicamente como referência bibliográfica para esta questão as obras de filosofia prática, acarretará uma má compreensão do que isto pode significar no contexto próprio destas obras. Deve-se recorrer aos estudos de filosofia primeira, sobretudo ao *De Corpore*, por dois motivos, a saber: primeiro, porque a questão do método é apresentada de modo mais sistemático; segundo porque nele está a chave de compreensão das relações entre filosofia primeira e prática. No *De Corpore*, são apresentados índices pelos quais se pode afirmar que há uma relação de interdependência da filosofia política e o domínio da ontologia.

#### Definição de filosofia e método sintético - analítico

Hobbes recorre à definição de filosofia para introduzir a definição de método, isto é, a filosofia se caracteriza pelo conhecimento dos efeitos a partir da hipótese de uma causa ou elementos genéticos; e das causas a partir do conhecimento dos efeitos adquirido pelo expediente da razão.

Filosofia é o conhecimento que adquirimos pelo reto raciocínio, das aparências, ou efeitos aparentes, a partir do conhecimento que nós temos de alguma possível produção ou geração do mesmo; e de tal produção, como teria sido ou poderia ser, a partir do conhecimento que nós temos dos efeitos.<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup> *De Cive*, p.10.

<sup>28</sup> *De Corpore*, p. 69.

Abreviadamente, filosofia é o conhecimento das causas primeiras, isto é,, o conhecimento dos universais. O método, segundo Hobbes, consiste no caminho mais rápido, curto e rigoroso de realizar este propósito, i. e. chegar aos efeitos a partir de suas causas ou de chegar às causas a partir dos seus efeitos. Ou seja, consiste em dois procedimentos distintos que estão interrelacionados no processo do conhecimento filosófico. Para conhecermos qualquer coisa, devemos começar por definir a causa de sua natureza e nisto consiste o procedimento de resolução ou análise. Encontrada esta definição, todas as propriedades podem derivar-se por processos estritamente dedutivos, o que consiste o procedimento de síntese ou composição. Hobbes apresenta, além de uma definição geral de filosofia, uma outra definição quanto ao exercício desta como ciência simples ou como indeterminada, pois ambas expressões designam qualidades distintas relativas às questões e objetos com os quais a reflexão se ocupa. No primeiro caso, trata-se da busca do conhecimento dos princípios primeiros, das causas genéticas de toda a matéria, de tudo o que existe, o que consistiria propriamente a filosofia. A outra expressão designa um determinado tipo de expressão que hoje denomina-se ciência aplicada, isto é, uma reflexão concernida com questões particulares e objetos particulares.

No estudo da filosofia, os homens buscam tanto a ciência simplesmente como indefinidamente, isto é conhecem o máximo que podem, sem se propor nenhuma questão particular; ou procurar causa de algum fenômeno particular, ou esforçam-se por ter certeza de alguma coisa em questão tal como o que é a causa da luz, do calor, da gravidade, e coisas semelhantes.<sup>29</sup>

Dado a variedade de coisas em questão, coisas particulares e coisas universais, e dos dois diferentes expedientes cognitivos que lhes correspondem, ocorre que tanto o método sintético como o analítico podem ser solicitados alternadamente. *“Agora, de acordo com*

---

<sup>29</sup> *De Corpore*, p. 68.

*esta variedade de coisas em questão, algumas vezes é usado o método analítico e, outras vezes, o método sintético.*<sup>30</sup>

### **Análise e síntese**

O método analítico é solicitado quando partimos dos efeitos, dos objetos, tal como eles nos aparecem, e chegamos até as suas definições genéticas, isto é, a sua geração. Embora ocorra o processo de síntese, que complementa o conhecimento, demonstrando o processo de geração do objeto a partir de suas definições genéticas, chamamos este expediente de análise.

Entretanto, visto que as coisas universais estão contidas na natureza das coisas singulares, o conhecimento destas é adquirido pela razão, isto é, por resolução. Por exemplo, se é dada uma concepção ou idéia de uma coisa particular, como de um quadrado, este quadrado será resolvido em um plano, delimitado com um certo número igual de linhas e ângulos retos. Por esta resolução obtemos estas coisas universais e concernentes à toda a matéria, a saber, linha, plano (o que contém superfícies) delimitado, reta, retitude e igualdade; e se nós podemos descobrir as causas disto, podemos compô-las na causa de quadrado." ... "Eu concludo, portanto, que o método para a obtenção do conhecimento universal das coisas é puramente analítico."<sup>31</sup>

Conforme a passagem acima, pode-se entender como ocorre a alternância do uso da resolução e da composição e como ambos, ao se complementarem, compõem um tipo de conhecimento a cerca dos objetos particulares. Não obstante, a concomitância do expediente compositivo, esse conhecimento é constituído primordialmente pelo método analítico. Deste decorre uma variante de ciência que chamamos de ciência indeterminada que parte de um objeto particular e, por resolução, chega aos seus elementos simples e universais e às diferenças específicas, em outros termos, às suas definições genéticas,

---

<sup>30</sup> *De Corpore*, p. 68.

<sup>31</sup> *De Corpore*, p. 69.

as quais compõe o objeto particular. Entretanto, ocorre que quando se parte das causas universais, daquilo que realmente se pode chamar de princípio em sentido estrito, se despreza o expediente de análise em virtude de que esta não é logicamente requerida. Isto ocorre quando o conhecimento é deduzido de um princípio universal. Nesse caso, não é necessário a análise, pois a auto-evidência é uma característica lógica deste princípio. Como já foi mencionado, o movimento é o princípio universal de todas as coisas e por isto não é obtido por análise, o que configuraria uma petição de princípio. É evidente por si mesmo, isto é, de acordo com a letra hobbeseana, é evidente por natureza.

Mas as causas das coisas universais (daquelas que ao menos possuem alguma causa) são por si mesmas manifestas, ou (como dizem comumente) conhecidas por natureza; de tal modo que não necessitam de nenhum método; pois elas têm senão uma causa universal, que é o movimento. Pois a variedade de todas as figuras derivam da variedade do movimento pelos quais elas são feitas; e o movimento não pode ser compreendido como tendo qualquer outra causa anterior ao movimento; nem a variedade de coisas que percebemos pelos sentidos, tal como cores, sons, sabores etc. que não possuem qualquer outra causa, senão o movimento, que reside parte em objetos que atuam sobre nossos sentidos, e parte em nós mesmos, de tal modo que é manifestamente algum tipo de movimento, embora não possamos conhecer de que tipo é sem o uso da razão.<sup>32</sup>

O movimento é a causa geradora primeira e indemonstrável das coisas universais, e sendo postulado assim por Hobbes, está na base do procedimento da ciência simplesmente, isto é, é o princípio pelo qual se deduzirão os demais, sem ser necessário recorrer ao procedimento de análise. Na perspectiva da ciência simplesmente, o conhecimento é obtido a partir do estudo do movimento em si mesmo (geometria) até ser concluído pelo estudo da variedade do movimento

---

<sup>32</sup> *De Corpore*, p. 70.

dos corpos particulares. Este processo compositivo(sintético, se desenvolve em quatro fases e compreende tudo o que na ciência natural pode ser explicado pelo procedimento de demonstração, isto é, por dedução.

O método deste tipo de investigação é compositivo. Pois, primeiro observamos que efeito foi gerado de um corpo que foi movido, sem considerar nada além do seu movimento e veremos que realiza uma linha ou uma curva .... a partir deste tipo de contemplação surgiu aquela parte da filosofia que é chamada de geometria.

A partir desta consideração do que é produzido pelo simples movimento, passamos à consideração de quais efeitos um corpo em movimento produz no outro. .... Desta contemplação é extraída aquela parte da filosofia que trata do movimento.

Em terceiro lugar devemos proceder à investigação dos efeitos que são produzidos pelo movimento das partes dos corpos, enquanto o que ocorre com algo que é o mesmo em algo que não é mais o mesmo, mas transformado. E aqui as coisas que investigamos são qualidades sensíveis tais como luz, cor, som, odor, sabor, peso, frio etc.; e que pelo fato de não poderem serem conhecidas sem que conheçamos as causas da sensação, portanto, as considerações sobre das causas da visão, da audição, do olfato, do paladar e do tato, que pertencem à esta terceira parte e todas aquelas qualidades e mudanças acima mencionadas, que se referem à quarta parte; ambas são considerações que pertencem à aquela parte da filosofia que é chamada de física. E nestas quatro partes está contido o tudo que na filosofia natural pode ser explicado por demonstração propriamente dita.<sup>33</sup>

---

<sup>33</sup> *De Corpore*, p. 72

### **Método analítico e sintético e a questão da dependência da filosofia civil com as demais partes da filosofia de Hobbes**

Hobbes anuncia uma relação de dependência entre a filosofia moral e a física, pois pelo processo dedutivo da 'ciência simplesmente', a filosofia moral está após a física. Esta ordem tem uma razão de ser. Hobbes explica isso, argumentando que sendo a sensação e a imaginação objetos da física e os movimentos da mente da filosofia moral, estes mantêm uma relação causal entre si. Isto é, uma relação de dependência lógica que mantêm o domínio da moral vinculado ao domínio da física e, portanto, ao expediente dedutivo da 'ciência simplesmente'. A dependência da moral em relação à física consiste no fato de que esta pertence a um sistema axiomático que requer que as partes dependam, em uma certa ordem lógica, uma das outras e todas por sua vez do axioma do qual derivaram. A razão da moral vir em seguida da física não é uma questão de ordem de exposição, mas de ordem lógica. Esta relação hermética das partes entre si e esta ordem de exposição podem ser compreendidas se observarmos o argumento hobbesiano. Para Hobbes, a moral depende da física e esta das demais partes, de modo que, ascendendo na relação de dependência, chega-se à geometria e daí, ao axioma do movimento. Os movimentos da mente que são os objetos da moral, têm, suas causas na sensação e na imaginação, que é um dos objetos da física, estando aí a relação entre a moral e a física. Entretanto, a física, como na passagem acima mencionada, não pode ser compreendida sem que se conheça quais movimentos estão nas partes mais simples dos corpos, nem estes movimentos podem ser compreendidos sem que antes se conheça o que é que faz com que outro corpo se mova, e este não pode ser conhecido, por sua vez, sem que antes se conheça o que o movimento, considerado abstratamente, ou o movimento simples, pode causar. Este, por sua vez, supõe as noções elementares da geometria configurando um sistema argumentativo hierarquizado e fechado, no qual os vetores apontam para o princípio primeiro na ordem das razões: o movimento.

Após a física devemos chegar à filosofia moral, na qual consideramos os movimentos da mente, tais como o apetite, a aversão, o amor, a benevolência, a esperança, o medo, o ódio, a emulação, a inveja, etc.; quais são as suas causas, e do



que eles são a causa. E a razão pela qual tais movimentos devem ser considerados após a física é que eles tem suas causas na sensação e na imaginação, que são o sujeito da contemplação física. Outra razão pela qual se deve manter esta ordem é que a física só pode ser entendida se sabemos, primeiro, que movimentos existem nas menores partes do corpo; e o movimento das menores partes do corpo não pode ser entendido, a menos que saibamos o que faz um corpo mover-se; e isto não pode ser entendido, se não soubermos que efeitos causam o movimento em si mesmo. E porque toda a aparência das coisas à sensibilidade é determinada, por ser feita de tal quantidade e qualidade por movimentos combinados, sendo que cada qual tem um certo grau de velocidade e um modo certo e determinado; portanto, em primeiro lugar, nós investigaremos o modo do movimento simples (no que a geometria consiste); depois, os tipos de movimentos gerados e como se manifestam; e, finalmente, os tipos de movimentos internos e invisíveis (que é a investigação dos filósofos da natureza). E, portanto, aqueles que estudam a filosofia da natureza, estudam em vão - exceto aqueles que comecem pela geometria - e tais escritores ou disputantes dessa matéria, que são ignorantes da geometria, fazem, exclusivamente, os seus leitores e sua audiência perderem seus respectivos tempos.<sup>34</sup>

Nesta perspectiva da ciência pura, ou conforme a letra de Hobbes, 'ciência simplesmente', ocorre uma relação de interdependência entre os domínios da física e da filosofia moral, isto é,, o conhecimento de um depende necessariamente do conhecimento do outro. Tendo estabelecido esta relação entre a moral e a física, se apresenta a seguinte questão: a filosofia civil funda-se na filosofia moral e na física? Que tipo de relação mantém com as demais partes da filosofia? A filosofia política é logicamente independente das demais ou não?

---

<sup>34</sup> *De Corpore*, , p. 73.

A resposta dessa questão deve ser tratada do seguinte modo: se a filosofia política depende logicamente da moral, então, está igualmente relacionada à cadeia argumentativa que tem na geometria o seu início. De fato, segundo Hobbes, ela se relaciona com a moral. O conhecimento do seu objeto, as causas genéticas do Estado, pressupõe o objeto da moral, os movimentos da mente, e, por sua vez, este tem sua causa em uma parte da física que aborda a sensação e a imaginação. Não obstante, a instituição do Estado, sua causa genética pode ser pensada e conhecida sinteticamente, pelo expediente da ciência simplesmente. Entretanto, esse expediente não é exclusivo, diz Hobbes, ele não é o único método pelo qual se pode conhecer os princípios do Estado. O método analítico também pode ser solicitado quando se desconhece os resultados das demais partes da ciência simplesmente. O que ocorre, então, é que tanto um como outro podem ser solicitados, o que não se segue que a filosofia civil está desvincilhada das demais, isto é, que é independente das demais. Mas, no prefácio do *De Cive*, Hobbes parece sugerir justamente o contrário, afirmando que a filosofia civil não necessita das precedentes, fundando-se sobre princípios autônomos e provados pela experiência, embora apresente no mesmo parágrafo a escusa da guerra que se avizinha e dê a entender que foi interrompido na confecção de sua obra. Entretanto, no *Leviatã* parece que isto é sugerido de modo mais incisivo.

Mas há um outro ditado ... graças ao qual os homens poderiam aprender realmente a ler-se uns aos outros. Se se dessem ao trabalho de fazê-lo: isto é, Nosce te ipsum, Lê-te a ti mesmo." .... Mas mesmo que um homem seja capaz de ler perfeitamente um outro através de suas ações, isso servir-lhe-á apenas com seus conhecidos, que são muito poucos. Aquele que vai governar uma nação inteira deve ler, em si mesmo, não este ou aquele indivíduo em particular, mas o gênero humano. ... mas ainda assim, depois de eu ter exposto claramente e de maneira ordenada minha própria leitura, o trabalho que a outros caberá será de apenas verificar se não encontram o mesmo em si próprios. *Pois esta espécie de doutrina não admite outra demonstração.*<sup>35</sup>

---

<sup>35</sup> *Leviatã*, p. 28.

Frente à eloquência da última sentença da passagem acima mencionada, resta ao leitor esclarecer em que sentido esta não necessita das demais, isto é, se em um sentido absoluto ou se em um sentido mais fraco, isto é, relativo a algum aspecto que não pertença propriamente ao contexto de justificação teórica. Ou seja, esclarecer qual a razão disso e se a mesma diz respeito às questões profundas que reportam à natureza do objeto que requer, exclusivamente, esse tipo de expediente, ou se esse diz respeito à outras condições que extrapolam o domínio próprio de justificação. No *De Corpore*, ao que parece, Hobbes apresenta a chave que nos permite resolver este problema, ou seja, afirma não somente que a filosofia moral e a filosofia civil são conjugadas, como também explica em que condições a sua desvinculação pode ser pensada. Hobbes inicia considerando que as causas do movimento da mente na filosofia moral pode ser conhecida tanto pela via sintética como pela via analítica. Hobbes aproveita, assim, para introduzir estas duas vias possíveis de conhecimento. Ou seja, como se sabe, tanto na filosofia civil como na filosofia natural se procede analiticamente quando se faz dos sentidos para os princípios; e sinteticamente, quando se parte dos princípios. No *De Corpore*, Hobbes afirma claramente que tanto uma via como outra podem conduzir ao conhecimento dos princípios morais necessários para o conhecimento da gênese do Estado. Ao afirmar isto, confirma, em um sentido, a relação de dependência deste domínio, e em outro, a sua independência. *“A filosofia civil e a filosofia moral não aderem uma à outra, desde que possam ser separadas. Pois, as causas dos movimentos da mente são conhecidas, não somente por cálculo, mas também por experiência de cada homem que se sacrifica para observar estes movimentos dentro de si.”*<sup>36</sup>.

Como a filosofia civil pressupõe e tem início no conhecimento das paixões dos homens, isto é, no conhecimento dos movimentos da mente (e, portanto, na filosofia moral), e considerando a passagem acima, segue-se que a filosofia civil pode proceder tanto pela via sintética como pela via analítica para obter os princípios sobre os

---

<sup>36</sup> *De Corpore*, cp. VI, art. 76.

quais o Estado se fundará. É pertinente observar que Hobbes utiliza o termo *cálculo* para designar o expediente sintético, isto é, no sentido de ser uma tarefa de dedução lógica exclusiva da razão.

E, portanto, não somente aqueles que atingiram o conhecimento das paixões e perturbações da mente pelo método sintético, e a partir do primeiros princípios de filosofia, podem, procedendo do mesmo modo, chegar às causas e à necessidade da constituição das sociedades civis, ao conhecimento do que é o direito natural e das obrigações civis; e em cada tipo de governo, o que são os direitos da sociedade civil e todos os conhecimentos relativos à filosofia civil; por esta razão, que os princípios da política consistem no conhecimento dos movimentos da mente e o conhecimento destes movimentos deriva do conhecimento da sensação e da imaginação; como, de igual modo aqueles que não aprenderam a primeira parte da filosofia, a saber a geometria e a física, podem, apesar disso, atingir os princípios da filosofia civil, pelo método analítico. Pois, apresentada uma questão tal como *se uma ação qualquer é justa ou injusta; se injusto for resolvido em fato contra a lei, e se a noção de lei em comando daquele ou daqueles que detém o poder coercitivo; e que poder seja derivado da vontade dos homens que constituem tal poder, com a finalidade de que eles possam viver em paz, se pode chegar finalmente a isto: que os apetites dos homens e as paixões de suas mentes são de tal modo que se eles não forem coagidos por algum poder, estarão sempre em guerra, uns contra os outros; o que pode ser conhecido pela experiência de qualquer um que examine sua própria mente*<sup>37</sup>.

Desse modo, o resultado que o leitor de Hobbes conclui até este momento, é que o método analítico não é excludente em relação ao método sintético. Isto é, em relação à filosofia civil concorrem duas vias alternadas, em uma delas os seus princípios podem ser conheci-

---

<sup>37</sup> *De Corpore*, cp. VI, art. 76

dos pela 'experiência' de cada homem, pois nessa via o conhecimento dos princípios é autônomo em relação às demais partes que conformam o corpo teórico, que em determinado momento, foi interrompido com a emergência da guerra civil, tal como relata Hobbes no Prefácio do *De Cive*. Portanto, aqueles que ainda não atingiram o conhecimento das primeiras partes da filosofia, podem chegar aos princípios da filosofia civil pelo método analítico. Não obstante, isto é concomitante com a possibilidade do conhecimento pela via sintética, isto é aquele que conhecendo os primeiros princípios da filosofia e partindo dos mesmos, acaba por obter o conhecimento dos princípios pertinentes à filosofia civil. Pode-se compreender também porque existe esta concomitância, esta simultaneidade entre a via analítica e a via sintética, em virtude da relação de dependência da filosofia civil com a filosofia moral. O conhecimento da filosofia civil depende logicamente do conhecimento da filosofia moral, seja por que via for. A relação de independência consiste em razão de que o conhecimento dos princípios da filosofia moral podem ser obtidos analiticamente pela experiência de cada um, o que a torna independente das demais. Por conseguinte, a filosofia moral ao tornar-se independente da física em virtude da possibilidade de ser conhecida de modo autônomo às demais partes da filosofia, torna, de igual modo, independente a filosofia civil, que tem o seu conhecimento fundado no conhecimento da filosofia moral. Portanto, a independência da filosofia civil se deve a possibilidade dos movimentos da mente (apetite, aversão, desejo, raiva, medo, prazer, etc.) serem conhecidos de modo autônomo, isto é, analiticamente.

O método analítico, ou melhor, a via analítica deveria, não obstante, exercer um papel preponderante na sua obra prática, tanto moral como civil, pois, no *De Cive*, no *Leviatã* e no prefácio da *Natureza Humana*, Hobbes enfatiza mais esta via do que a via sintética. Cito Hobbes: "*Porém, pretendo não aceitar qualquer princípio apenas por confiar nele, e, procurando lembrar aos homens só aquilo que eles já conhecem ou podem conhecer pela sua própria experiência, ...*"<sup>38</sup>.

Entretanto, apesar da ênfase que atribui à via analítica, o próprio Hobbes não segue este percurso analítico ao desenvolver sua

---

<sup>38</sup> *A Natureza Humana*, p. 47.

obra política. Na tarefa de apresentar a gênese e construção do *Leviatã*, Hobbes parte de princípios da geometria e da física. Ao menos nas suas obras políticas e morais, Hobbes não se deteve no expediente de prova que a via analítica requer, isto é, a experiência subjetiva de procurar em si mesmo elementos que corroborem princípios (como sugere a idéia de Ler a si mesmo), mas ao procedimento que caracteriza a via sintética. Em discordância com o que é anunciado nos prefácios de suas obras de filosofia prática, a prevalência na confecção das obras de filosofia moral e civil é da via sintética, isto é, aquela que reporta aos elementos de filosofia primeira. No *De Corpore*, escrito alguns anos depois do *Leviatã*, fica evidenciado a prevalência da via sintética quando da apresentação do plano geral de exposição das matérias, dispondo-as em uma ordem relativa a dependência que o conhecimento de cada uma mantém com os resultados da que a antecede. “*Em primeiro lugar, portanto (depois de ter apresentado as premissas pertinentes à natureza da filosofia em geral) discorrerei sobre os corpos naturais; em segundo, sobre as disposições e costumes dos homens; em terceiro, sobre os deveres civis dos súditos*”<sup>39</sup>.

Não se segue, entretanto, a exclusão da via analítica ao se ressaltar a prevalência da via sintética na confecção da filosofia moral e política. Isto não está em questão. Mas, a interrogação que se apresenta, então, é o por que do anúncio enfático da via analítica, isto é, de que os princípios de ambas podem ser conhecidos pela experiência de cada homem, se o próprio autor opta de fato pelo modo de exposição sintético. Certamente, isto não é gratuito, visto que Hobbes é um autor que, além de ser dado ao rigor, preza pela consequência de suas teses.

Sem ser vulgar, como foram alguns filósofos do nosso século, Hobbes estava preocupado com a idéia de que a ciência em geral e a filosofia civil em particular tinham uma utilidade. Esta idéia é um corolário de sua tese acerca da natureza da ação humana, isto é, a ação humana (e a dos demais animais) tem sempre como finalidade o incremento das condições vitais. Assim, a ciência, como resultado da ação humana, terá sempre esta característica utilitária, pois serve

---

<sup>39</sup>*De Corpore*, cp. I, art. 9.

para um fim que está para além do seu próprio domínio e do seu objeto, isto é, a efetiva melhoria da qualidade de vida dos homens.

Por filosofia se entende o conhecimento adquirido por raciocínio ... com o objetivo de ser capaz de produzir, na medida em que a matéria e a força humana o permitirem, aqueles efeitos que a vida humana exige. Assim o geômetra, a partir da construção de figuras, encontra muitas de suas propriedades, e a partir de suas propriedades novos modos de construí-las por raciocínio, com o objetivo de ser capaz de medir a água e a terra, e para outros inumeráveis usos. ... E o mesmo acontece nas outras ciências.<sup>40</sup>

Na perspectiva hobbeseana, dentre todas as ciências a geometria tem uma primazia frente as demais, não somente porque é primeira em relação à ordem de exposição segundo os princípios, mas, também por sua enorme utilidade nas aplicações que dela se faz.

É certo que os geômetras souberam administrar bem o seu campo. O que a observação dos astros, a descrição das terras, o registro dos tempos, as navegações de longo curso podem dar como contribuição ao bem estar da vida humana o que há de belo nas edificações, de sólido nas fortificações, de maravilhoso nas máquinas - enfim o que distingue o nosso tempo da primitiva barbárie - quase tudo é benefício da geometria. E o que devemos à física, a física deve à mesma geometria. Se a filosofia moral tivesse exercido o seu ofício com igual êxito, não vejo em que ainda mais poderia contribuir o esforço dos homens para o próprio bem estar nesta vida.<sup>41</sup>

É interessante observar que a referida passagem evoca a ordem de relação entre as ciências, isto é, sua disposição, tal como é exposto no plano da ciência simplesmente, no qual a geometria é a primeira, a física é a segunda, e a moral é a terceira. A passagem

---

<sup>40</sup> *De Corpore*, cp. 1, art. 6.

<sup>41</sup> *De Cive*, p. 276.

apresenta como se esta ordem de relação se efetivasse no domínio da ação humana, concretizando avanços para a qualidade de vida dos homens, o que reforça a idéia da convicção de Hobbes relativa a via sintética. Hobbes denuncia que este plano, a princípio demonstrado pela razão, não se efetiva completamente em virtude do fracasso dos filósofos morais. Mas, o ponto aqui em questão é outro. Se a utilidade é uma característica da geometria (não somente da geometria, a bem da verdade) com a qual Hobbes está preocupado, então, parece ser natural que a filosofia política venha a ter também esta característica. Além disso, como pode ser observado nas introduções e prefácios de suas obras de moral e política, Hobbes é um homem sinceramente preocupado com a situação do seu país e da humanidade frente a tragédia das guerras civis. Esse parece ser o principal problema da filosofia política que, por problemas metodológicos, ideológicos e de dogma, não cumpre com o seu objetivo, a saber: livrar os homens da guerra civil ao mesmo tempo que demonstra a estes quais os seus deveres e obrigações para com Estado soberano. Neste sentido, a filosofia política e moral produzidas nas escolas não era úteis, mas ao contrário, comprometiam o estado de paz e, portanto, as demais ciências não progrediam e as condições de vida declinavam ao ponto de sua própria ameaça.

O modo mais seguro de reconhecer a utilidade de uma ciência transmitida corretamente, a saber, derivada de princípios verdadeiros por via de nexos evidentes, é justamente examinarmos os prejuízos que para o gênero humano resultam de seus aspectos falsos e verbosos. ... Quão numerosos forem os danos, tão grande será a utilidade de uma bem elaborada doutrina dos deveres. A quantos reis, de resto homens bons, fez assassinar unicamente aquele erro: que um súdito tem direito de assassinar um rei tirano? Quantos homens foram arruinados pelo erro de que determinados homens podem despojar do reino, por determinadas causas, o Príncipe soberano? Quantos homens não matou a doutrina errônea de que os soberanos não estão acima da multidão, mas são seus servidores? Enfim quantas rebeliões não foi a causa aquela outra que ensina que compete aos particulares julgar se os editos dos reis são justos ou injustos e se há não só o direito mas obrigação de discuti-los, antes de serem emanados? Há, a-



lém disso, na filosofia moral hoje comumente recebida, muitos outros erros não menos perigosos do que esses, mas que não é preciso enumerar.<sup>42</sup>

A almejada utilidade social de sua teoria é, entretanto, dependente da aceitação de suas conclusões. Sob esse aspecto, o da utilidade, bem entendido, isto obviamente representou um problema para sua filosofia moral e, ainda mais, para a sua teoria política. Hobbes tinha claro que a aceitação de suas teses políticas não dependeriam somente da retidão e correte demonstrativa do método, mas também de outros artificios mais poderosos do ponto de vista do convencimento, da persuasão.

Das duas principais partes da nossa natureza, Razão e Paixão, procederam dois tipos de saber: o matemático e o dogmático. O primeiro está livre de controvérsias e disputas, porque consiste apenas na comparação de figuras e movimentos; nestas coisas, a verdade e o interesse dos homens não se opõem. Mas no segundo nada é indiscutível, porque compara os homens e se imiscui nos seus direitos e lucros; aqui, sempre que a razão estiver contra um homem, ele, por sua vez, estará contra a razão. ... Para reduzir esta doutrina às regras e à infalibilidade da razão, o único meio é primeiro estabelecer como fundamento, princípios tais que a paixão não suspeite, nem procure deslocar; e depois construir sobre eles a verdade dos casos segundo a lei da natureza ... gradativamente, até que o todo seja inexpugnável  
... Pois não duvido que, se acaso fosse contrária ao direito de domínio de alguém, ou aos interesses dos homens que possuem domínio, a doutrina segundo a qual os *três ângulos de um triângulo são iguais a dois ângulos de um quadrado*, esta doutrina teria sido, se não objeto de disputa, pelo menos suprimida, mediante a queima de todos os livros de geometria, na medida em que os interessados de tal fossem capazes.<sup>43</sup>

---

<sup>42</sup> *De Cive*, p. 9.

<sup>43</sup> *A Natureza Humana*, p. 41; e *Leviatã*, p. 95.

Hobbes deixa vislumbrar no seu texto, acima citado, a dificuldade com a qual se depara e apresenta o método pelo qual deve superar a mesma: o método analítico. Tal como anuncia no artigo segundo, do primeiro capítulo da *Natureza Humana*, a saber: a via pela qual cada homem pode pela experiência interna verificar estes princípios em si mesmos. Ou seja, Hobbes reconhece que frente a força apelante da paixão, não é suficiente apenas a reta conduta da razão, isto é, o procedimento de cálculo. É necessário mais do que isto, é necessário apelar para que o indivíduo realize um percurso de prova, que já está suficientemente provado pela via sintética na filosofia e, reconheça que as conclusões e prescrições que ali estão, são consonantes com o seu interesse em um nível mais amplo e, passe, então, a acreditar nestas e, sobretudo, agir conforme esta doutrina. Hobbes propõe este procedimento de prova dos princípios e, portanto, de todas as teses que deles derivam, porque tem em vista a aplicabilidade de sua teoria política, isto é sua utilidade, e também porque é muito mais forte do ponto de vista da estratégia do convencimento do indivíduo.

Os homens movem-se mais pelas paixões do que auxiliados pela razão, e é aos homens que Hobbes dirige sua doutrina política. Portanto, a via do momento analítico, do *nosce te ipsum*, é sugerida como uma estratégia para gerar o reconhecimento das teses em questão, visando sua aplicabilidade e utilidade. Disso, entretanto, não se segue que este seja o melhor tipo de prova em filosofia, de tal modo que o próprio Hobbes não a utilizou, preferindo o caminho do cálculo e das relações com os princípios da filosofia primeira. A questão da persuasão em si não é, sentido estrito, um problema de filosofia, mas um problema para um filósofo extremamente preocupado com os destinos e o progresso da humanidade. Deve ficar claro que o expediente analítico, defendido por Hobbes, decorre de uma estratégia de convencimento, do qual depende a utilidade de sua teoria política. Hobbes acreditava que o conteúdo da filosofia moral associado ao método analítico, seria o suficiente para superar o problema da persuasão da sua filosofia civil.

Outro aspecto menor, mas importante do ponto de vista pragmático, é a possibilidade de atingir um espectro mais amplo de leitores pela via analítica, isto é, de um público em geral leigo em

matéria de filosofia, e ao mesmo tempo, convencê-los da pertinência de suas teses. Hobbes não tinha, em primeiro plano, a pretensão de dirigir a obra ao vulgo, mas, a um endereço certo, a saber, àqueles que de algum modo detêm ou influenciam o poder de modo direto. Isso é expresso no *Leviatã* do seguinte modo:

Mas quando atento para o seguinte fato de que a ciência da justiça natural é a única ciência necessária para os soberanos e para os seus principais ministros, e que eles não precisam ser sobrecarregados com as ciências matemáticas (como precisam nos textos de Platão), além de por boas lei serem os homens encorajados ao seu estudo, e que nem Platão nem qualquer outro filósofo até agora ordenou e provou com suficiência ou probabilidade todos os teoremas da doutrina moral, que os homens podem aprender a partir daí não só a governar como a obedecer, fico novamente com alguma esperança de que esta minha obra venha a um dia a cair nas mãos de um soberano, que a examinará por si próprio (pois, é curto e penso que claro), sem a ajuda de algum intérprete interessado ou invejoso, e que pelo exercício da plena soberania, protegendo o ensino público desta obra, transformará esta verdade especulativa na utilidade prática.<sup>44</sup>

Esta passagem torna mais claro por que Hobbes anuncia a via analítica como o método preferencial para a filosofia civil, livrando os leitores da árdua tarefa da via sintética. Esta perspectiva de leitura contribui para a difusão da obra em virtude de que pode ser compreendida pelo leigo, pois estabelece, como dissemos acima, uma via de prova e convencimento mais simples e mais direta, permitindo ao leitor um expediente de prova singular, a experiência subjetiva, isto é, o *nosce te ipsum*.

Não obstante, ainda se poderia argumentar contra a via sintética, afirmando que esta não é suficiente para o exame dos fundamentos onde repousa o Estado, pois parece ser uma exigência deste objeto a sua resolução na partes simples que o compõe. É exatamente

---

<sup>44</sup> *Leviatã*, p. 271.

te o que ocorre. Hobbes afirma que devemos considerar o Estado como resolvido em suas partes mais simples, sem realmente decompô-lo, e a partir destas, analisando os seus elementos e a disposição destes, reconstruí-lo, obtendo, assim, o seu total conhecimento. Como anuncia Hobbes no *De Corpore*, pode se utilizar um método ou outro, conforme a diversidade das coisas em questão<sup>45</sup>. Na filosofia política, o ponto de partida se dá com o método sintético, pois é necessário descobrir as diferenças específicas do objeto particular, o Estado. Deve-se observar que isto não é incompatível, propriamente, com os resultados obtidos na física pela via sintética, da qual a moral depende e, portanto, a filosofia civil também.

O Estado como objeto exige sua decomposição, a análise de sua matéria, isto é, o homem e suas faculdades e propriedades específicas, os movimentos da mente que, por sua vez, são objetos da moral e têm suas causas, pela via sintética, na física, ou, ainda, podem ser descobertos pela via da análise, isto é, pela via da experiência que cada homem pode realizar consigo mesmo. Ou seja, independente da via de descoberta dos princípios, o Estado pressupõe sempre sua resolução, pois é um objeto particular que exige esse procedimento, tal como é anunciado pela definição de ciência indefinidamente. Enfim, o método pelo qual Hobbes aborda, inicialmente, a filosofia política é resolutivo-compositivo, não obstante, o método pelo qual podem ser conhecidos os princípios da matéria do Estado varia entre o analítico e o sintético.

A tese que advoga a filosofia política de Hobbes como absolutamente independente e isolada de sua filosofia primeira e que esta deve ser assim concebida para que se possa, mediante o expediente analítico, de fato compreendê-la a luz do seu conteúdo e não sob o prisma dos princípios da filosofia natural, parece estar errada frente o que o próprio Hobbes expôs. É imprescindível para uma leitura correta e bem instrumentada, perceber as relações com a filosofia primeira que o próprio autor indica e das quais se utiliza teoricamente. A tese de Strauss tem outros objetivos, pois ele pretende demonstrar que Hobbes é um autor intelectualmente muito mais preocupado com al-

---

<sup>45</sup> *De Corpore*, cp. VI, art. 3.

guns pensadores clássicos do que com à nova ciência e com os intelectuais do seu tempo, de tal modo que o conteúdo e os resultados de sua obra tem suas raízes naqueles. Strauss, por fim, defende a tese de que a filosofia política de Hobbes deve mais às influências *humanistas* do que ao *cientificismo* de sua época (termos que o próprio autor utiliza). De fato, Hobbes era um grande conhecedor dos clássicos, o que de certo modo influenciou sua filosofia de um modo geral, mas não pelos motivos que Strauss advoga. Há um claro caminho na obra de Hobbes que lhe confere uma unidade e está expressa na relação entre as três principais partes de sua filosofia, constituindo-se no percurso que parte dos princípios e chega até a filosofia moral e civil. Entretanto, afirmar que a filosofia de Hobbes como um sistema filosófico pode ser excessivo depois de Kant e Hegel. O que ocorre na filosofia hobbeseana é um fio condutor que lhe confere unidade, apesar das transformações e das mudanças de rota que a mesma sofreu.

#### **As conseqüências da aplicação do método à política**

Tal como em uma máquina que sem desmontá-la não podemos conhecer bem a matéria da qual é constituída, a forma como está estruturada e o movimento de suas peças, o Estado deve ser resolvido nas suas partes mais simples, de tal modo que se possa conhecer a sua natureza. Portanto, com este intuito de conhecer o Estado, sua matéria, sua forma e sua gênese, o homem será o primeiro ponto a ser analisado, pois este é a matéria que constitui o Estado. Em seguida, analisar-se-á o modo como esses elementos estão dispostos, como estão interrelacionados e quais os princípios que determinam a relação entre os mesmos. Por último, ver-se-á como o Estado é gerado, isto é, a sua gênese. Apresentado deste modo, talvez inspire uma leitura distorcida e simplista da idéia do método hobbeseano, como se este fosse uma mera decomposição e inspeção dos elementos e uma recomposição, mesmo que alguns dos princípios sejam fornecidos por via analítica ou por via sintética. Não se trata somente disto. Hobbes pretende mais do que uma mera reconstrução do objeto e algum acréscimo de conhecimento sobre o mesmo. Pretende revelar a sua gênese a partir da análise dos elementos, isto é, apresentar as regras de formação do Estado. Isso é resultante da aproximação com a geometria, a extensão efetiva da mesma aos domínios da política e da

moral. Hobbes pretende demonstrar as regras de formação do Estado, tal como Euclides demonstrou as regras de formação de um triângulo. Isto é, ao demonstrar as regras, determina-se, inexoravelmente, a figura<sup>46</sup>.

O método resolutivo-compositivo não oferece uma definição meramente descritiva e estática do objeto, mas um procedimento pelo qual podemos, a partir de um conjunto de elementos determinados pela resolução, construir o objeto, percebendo com isto sua gênese. Hobbes aponta isto claramente nas *Six Lessons to teachers of mathematics*, como bem observa Monzan<sup>47</sup>.

Mas aqui eu preciso convencê-lo de que a geometria, sendo uma ciência, e todas as ciências procedendo a partir do conhecimento prévio das causas, a definição de uma esfera, e também de um círculo, por sua geração, quer dizer, pelo movimento, é melhor do que pela igualdade de distância de um ponto interior.<sup>48</sup>

O conceito de *ciência rigorosa* pode ser apresentado por intermédio da noção de construção e geração pelas quais Hobbes concebe o procedimento resolutivo-compositivo da geometria. A geometria é uma ciência, em sentido estrito, porque através dela podemos conhecer com absoluta clareza a causa geradora do objeto. Isto só é possível graças a peculiaridade de que através dela e de suas regras dedutivas o sujeito compõe, ou gera o objeto e, portanto, de um ponto de vista epistemológico, tem a total consciência e conhecimento de sua etiologia, isto é, de sua causa genética. Tal critério serve para justificar por que a física não pode ser considerada uma ciência rigorosa e a ética e a política serem, o que remete de certa forma à natureza do objeto. Os objetos da física são objeto naturais, do qual o homem não participa como sujeito ativo de sua gênese, enquanto que os objetos da ética e da política não se constituíram sem ter no homem o seu criador. Este é o critério decisivo para Hobbes. Ou seja, os

---

<sup>46</sup> *De Corpore*, cp. VI, art. 4.

<sup>47</sup> MONZANI, L. R. *Desejo e Prazer na Idade Moderna* (Campinas: 1995), p. 72.

<sup>48</sup> HOBBS, T. *Six Lessons to the Professors of Mathematics* (Germany: 1966), p. 20.

objetos da natureza são por nós percebidos, são objetos de descrição e observação. Somos sujeitos passivos, na medida em que ele se constitui para nós por uma relação causal entre o movimento externo que lhe é próprio e nosso aparelho perceptivo, ou sensível. Nós não somos sujeitos ativos na construção do objeto, isto é, nós não acompanhamos toda a sua gênese, enfim, não reside no homem sua causa, isto é, não participa de sua geração. A física carece de rigor porque suas demonstrações sempre serão compostas de elementos fornecidos pela sensibilidade e o valor de verdade das suas teses sempre terão de ser decididas, em última instância, por recurso à experiência. Ao contrário, a geometria, a ética e a política são ciências rigorosas e demonstráveis *a priori* porque participamos e acompanhamos todo o processo de construção dos seus respectivos objetos. Estamos na origem de sua geração, ela ocorre por nosso intermédio.

Hobbes, portanto, ao dissolver o Estado nos seus elementos constituintes - os homens - e resolvê-los para determinar a sua natureza, depara com um sério problema. Os homens são objetos naturais, tais como os objetos físicos, isto é, objetos dos quais nós não participamos, obviamente, de sua constituição, de sua geração. Mas o que é o homem? É esta a pergunta de base.

A explicação clara e verdadeira dos elementos das leis, naturais e políticas, que é o meu presente objetivo, depende do conhecimento do que é a natureza humana, do que é um corpo político e do que chamamos lei.

A natureza do homem é a soma de suas faculdades e poderes tais como as faculdades de nutrição, de movimento, de geração, de sensação, de razão, etc. Unanimemente chamamos de naturais a estes poderes, e eles estão contidos na definição de homem mediante estas palavras: animal e racional<sup>49</sup>.

Entretanto, o homem é, antes de qualquer outra coisa, um corpo e como tal está sujeito às leis que o regem. Ou melhor, é condicionado pelo princípio de inércia e pelo axioma de finitude, que re-

---

<sup>49</sup> *A Natureza Humana*, p. 47.

sulta daquele princípio expresso sob as condições de um corpo finito. Hobbes encontra, então, uma forma de ancorar sua investigação sobre as faculdades humanas em um princípio geral, isto é, em um princípio universal. Desse modo, Hobbes não corre o risco de ver os resultados de sua filosofia política e moral dependentes de uma fundamentação que tem os seus pilares baseados em procedimentos empíricos, pois, o processo de análise passa a ser um procedimento de explicitação desse princípio e deste axioma. Nós poderíamos dizer que o elemento mais simples e geral que a resolução do homem revela, mediante um procedimento de análise lógico-conceitual, é o fato deste ser um corpo animado, finito que tem em si a causa do seu movimento. Isso remete à análise da política ao plano da filosofia primeira, ao plano da ontologia hobbeseana, porque a existência é definida no modelo hobbeseano por intermédio dos conceitos *matéria*, *espaço* e *movimento*. Tudo o que existe, existe como matéria em movimento no espaço.

O objeto de Hobbes na filosofia política é o Estado, entretanto, Hobbes é levado à filosofia moral pela exigência metodológica de analisar o homem, suas faculdades e seu comportamento para que se determine as condições<sup>50</sup> pelas quais o Estado é instituído. Na filosofia hobbeseana, como é conhecido por todos, a moralidade efetiva somente é possível mediante a instituição do Estado. Ou seja, embora a fundamentação da moralidade seja independente da política, sua efetividade depende necessariamente do advento do Estado soberano. A hipótese da qual Hobbes parte é atemporal, isto é, o problema da gênese histórica do Estado, segundo o prisma da filosofia, não interessa para ele. Segundo a perspectiva da filosofia, igualmente não é relevante determinar as qualidades do homem como referentes a algum contexto histórico, tal como fazem alguns intérpretes de Hobbes, ao assinalar que as qualidades relativas à natureza humana, de

---

<sup>50</sup> Refiro-me pelo termo condição àqueles pressupostos referentes ao contrato que devem, quando presentes, implicar no advento de um estado político ou de paz encarnado pelo Estado soberano. Estes pressupostos ou condições serão explicitados por Hobbes como constituintes da definição de contrato e de suas respectivas especificidades (pacto por instituição e pacto por sujeição). Ou seja, farão parte da definição genética do Estado.



certo modo, são qualidades dos agentes da sociedade civil burguesa então emergente<sup>51</sup>. Ou seja, não está em questão se, por intermédio da resolução do Estado nos seus elementos constitutivos (os homens) e estes, por sua vez, nas faculdades que os constituem, nós poderíamos determinar se o homem é ou não um ser naturalmente civilizado ou moral ou se expressam, quando em composição (estado de guerra), qualidades da sociedade civil burguesa. Hobbes não pensa a gênese do Estado em termos históricos, nem em termos teológicos, muito menos que o Estado seja expressão de qualquer racionalidade prática posta por algum elemento externo, por assim dizer, à natureza humana, isto é, determinado por um fim que não esteja posto desde já na natureza humana. Hobbes formula sua hipótese independente de qualquer referência à gênese histórica de uma sociedade qualquer, isto é, o processo histórico pelo qual esta se engendrou. Nesse sentido Cassirer afirma: *“Se Hobbes descreve a transição do Estado natural para o Estado social, não está interessado na origem empírica do Estado. O ponto crucial não é a história, mas a validade da ordem social e política. O que interessa somente é a base legal que a teoria do contrato social responde”*<sup>52</sup>.

A hipótese hobbeseana consiste em conceber o homem em um contexto de interação, abstraindo as normas e o poder político do Estado, isto é, pensá-los em um determinado contexto, no qual não existe o poder dirimidor dos conflitos inerentes à soberania legítima do Estado. Hobbes pretende, então, apresentar as definições e os conceitos pelos quais nós podemos pensar a formação do Estado em geral e não de um Estado real. Com muito propósito, *Monzani*<sup>53</sup> comenta a esse respeito que isto é uma exigência do método, pois as definições genéticas apresentam o modo como é possível produzir uma coisa, p.ex. a rotação do semicírculo à esfera, e não como a coisa foi realmente produzida, pois é provável que nenhuma esfera real tenha tido esta gênese. Hobbes, portanto, está apresentando as condições da gênese possível, e não necessariamente real, do ho-

---

<sup>51</sup> C.f. MCPHERSON, C. B. *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. Oxford: 1962, pp. 75-78.

<sup>52</sup> CASSIRER, E. *O Mito do Estado*, p. 190.

<sup>53</sup> MONZANI, L. R. *Desejo e Prazer na Idade Moderna*, p. 73.

mem. Estas condições se afiguram conceitualmente nas definições genéticas das faculdades naturais do Homem, estas são, digamos assim, determinantes daquilo que o homem é e do seu modo de ser.

### Ontologia, Mecanicismo e Natureza Humana.

Como já se mencionou, Hobbes é um representante na filosofia das inovações da nova ciência contra as velhas concepções a cerca do universo. Com o intuito de determinar melhor esta característica da filosofia hobbeseana, estabelecer-se-á um breve painel histórico a cerca das relações da filosofia de Hobbes com o advento da ciência moderna e com o modelo aristotélico.

A filosofia hobbeseana é, simultaneamente, representante e caudatária das mudanças e transformações da ciência tanto no plano da metafísica como no da filosofia prática (moral e civil). É caudatária porque se funda em certas noções e idéias que toma para si como princípios decorrentes de uma nova atitude intelectual que caracteriza a física clássica, a saber, *a geometrização do espaço* e *dissolução do cosmos*. Koyré afirma que estes são dois momentos interligados desta atitude e que se afigura como: *“o desaparecimento, no interior do raciocínio científico, de qualquer consideração a partir do cosmos; substituição do espaço concreto da física pré-galilaica pelo espaço abstrato da geometria euclidiana. É esta substituição que permite a invenção da lei da inércia”*<sup>54</sup>

A física moderna é comumente caracterizada, entre outras, pelo papel fundamental que a noção de inércia exerce sobre a mesma e por esta ter sido alçada ao estatuto de um princípio, isto é, de uma lei da natureza. Este princípio se contrapõe aos princípios e concepções fundamentais dos modelos da física aristotélica e medieval e de suas respectivas cosmologias. O que é evocado como evidência *a priori* da razão pela nova ciência, que adquiri nesta o estatuto de axi-

---

<sup>54</sup> KOYRÉ, A, *Estudos Galilaicos*, p. 18.

oma, era considerado por aqueles "como estando afectada por uma irremediável absurdidade"<sup>55</sup>.

A noção de inércia, no que se refere quanto a possibilidade de pensar o seu sentido e o seu advento, como lei e princípio da natureza, exclusivamente se deve a esta atitude intelectual da física clássica, a saber, a matematização da física que culmina com a geometrização do espaço. Esta atitude tem sérias implicações nas noções e conceitos da dinâmica. O movimento e o repouso serão extraídos da ordem onto-cosmológica da velha ciência e passarão a ser definidos matematicamente, o que lhes conferirá um novo estatuto ontológico.

A geometrização do espaço, isto é, a substituição do espaço real pelo espaço abstrato da geometria, implica que o movimento passe a ser considerado como uma transição geométrica de um ponto a outro. Nesse sentido, o movimento não altera e nem produz qualquer modificação na identidade de um corpo movente, pois o movimento e o repouso são estados eventuais de um ser, não estando associados a sua natureza. Desse modo, um corpo é idêntico a si mesmo independentemente se encontra-se em um ou outro estado. Como afirma Koyré, "o ser é absolutamente indiferente aos dois"<sup>56</sup>.

Ao assumir esta independência e indiferença da natureza do ser para com os estados de movimento e repouso, pois estes não alteram, nem afetam a natureza do mesmo, tem-se igualmente, de assumir a natureza relativa do movimento e do repouso, já que é impossível atribuir e determinar um destes estados em um corpo qualquer, considerando este em si mesmo, isoladamente dos demais. Isso consiste em dizer que a determinação do estado de um corpo qualquer supõe a relação que este mantém com um outro corpo qualquer que se toma como referência. Logo, um corpo está em movimento somente em relação a outro corpo que se supõe estar em repouso. Dessa forma, se pode atribuir, tanto a um, como ao outro, esses respectivos estados conforme o ponto referencial que adota o sujeito de

---

<sup>55</sup> *Idem*, p.17.

<sup>56</sup> KOYRÉ, A. *História del Pensamiento Científico*, p.181

conhecimento, isto é, a perspectiva de observação, ou o ponto espacial onde situa-se o observador.

Considerando ambos, o movimento e o repouso como estados absolutamente opostos, para que um ser passe de um a outro estado, é necessário que se aplique uma força que opere esta passagem, caso contrário, permanecerá, indefinidamente, no estado em que se encontra. Segue-se, então, que o corpo ao permanecer eternamente no estado em que se encontra não requer mais a força ou a causa para mantê-lo nesse estado.

A geometrização do espaço satisfaz as condições fundamentais que a noção de inércia requer para que possa ser concebida e alçada ao estatuto de princípio e lei da natureza. Tais condições são as que se seguem, a saber: *a) a possibilidade de tomar um corpo qualquer isolado de todas as condições físicas e materiais; b) o espaço concebido como infinito<sup>57</sup> e homogêneo; c) a concepção de que o movimento e o repouso são estados portadores do mesmo estatuto ontológico do ser.*

Estas condições significam, em outros termos, que ao ser satisfeita a condição 'a', pode-se conceber um experimento em condições ideais, isto é, aquele que não está submetido às condições físicas e materiais que determinam a experiência bruta, como por

---

<sup>57</sup> Este pressuposto do espaço geométrico infinito pode ser transposto para a filosofia Hobbeseana como espaço indeterminado, pois para Hobbes o termo infinito não designa absolutamente nada que possamos conhecer, ou melhor designa a nossa impossibilidade de conhecer tal a sua magnitude. Cito Hobbes: "Há também outros nomes chamados negativos, que são notas para significar que uma palavra não é o nome da coisa em questão, como estas palavras nada, ninguém, infinito, indizível, três não são quatro, e outras semelhantes, que contudo se usam no cômputo, ou na correção do cômputo, e trazem ao espírito nossas cogitações passadas, muito embora não sejam nomes de coisa alguma, porque nos fazem recusar admitir nomes que não são adequadamente usados."; "Seja o que for que imaginemos é finito. Portanto não existe qualquer idéia, ou concepção, de algo que denominamos de infinito. Nenhum homem pode ter em seu espírito uma imagem de magnitude infinita, nem conceber uma velocidade infinita, um tempo infinito, ou uma força infinita, ou um poder infinito. Quando dizemos que alguma coisa é infinita, queremos apenas dizer que não somos capazes de conceber os limites da coisa designada, não tendo concepção da coisa, mas de nossa própria incapacidade." *Leviatã*, p. 48; e p. 37, respectivamente

exemplo, um corpo situado na ausência de matéria : o vácuo; e que satisfeitas as condições 'a' e 'b' (de um espaço infinito<sup>58</sup>e homogêneo), se extrai a idéia da permanência eterna do corpo no estado de movimento, desde que esteja igualmente satisfeita a condição 'c' (que anuncia o movimento e o repouso como estados independentes da natureza do corpo), porque os estados ao serem dados, independentem de qualquer causa ou determinação natural do corpo para que permaneçam existindo indefinidamente, isto é, constituindo-se eternamente como estados dos corpos. Deve-se observar que a satisfação da condição 'c' completa a noção de total independência, já anunciada em 'a' e 'b', entre o domínio do experimento mental, realizado sobre condições ideais - outra característica da física clássica - e o domínio da experiência bruta. Ela decreta a liberdade e autonomia da nova ciência frente às intuições do senso comum, superando a teoria aristotélica, que se incumbiu de explicá-las, transpondo-as, sob certos postulados ontológicos, para um domínio teórico. Esta teoria, portanto, é caudatária, em certa medida que deve ser especificada, da experiência bruta e das intuições do senso comum. Nesse sentido, como afirma Koyré, a física aristotélica é mais próxima da experiência bruta do que a física de Galileu, pois o caráter experimental da ciência clássica é uma das suas características mais salientes. Entretanto, se se atribuir à experiência o sentido de 'experiência bruta', isto é, aquela que se refere à observação do senso comum, então produzir-se-á um grande erro de leitura da história conceitual da física clássica. A experiência, tomada sob este aspecto, se conformou como um obstáculo para a gênese e consolidação da ciência clássica.

A física dos nominalistas parisienses - e mesmo a de Aristóteles - estava, freqüentemente, bem mais próximo dela do que a de Galileu." ... "A física aristotélica é uma doutrina que, partindo, bem entendido, dos dados do senso comum, os

---

<sup>58</sup> "Deve-se observar que o espaço infinito - ou, segundo uma perspectiva hobbesiana, indeterminado - é condição necessária para o movimento o retilíneo uniforme. Esta, entretanto, pode ser perfeitamente desprezada para o movimento circular, aliás como admite a física aristotélica, visto que o mesmo não transgride, nem delirpa a natureza harmoniosa e ordenada do cosmos finito" (Koyré, *Estudos Galilaicos*. p. 26).

submete a uma elaboração sistemática extremamente coerente e severa.<sup>59</sup>

### Aspectos gerais da física de Aristóteles

A física aristotélica realiza uma transposição, não diretamente do fato do senso comum para a linguagem teórica, mas mediante um conjunto de crenças onto-cosmológicas, a saber: a crença na existência de naturezas bem determinadas - *domínio ontológico* - e a da existência de um cosmos, ou seja, a existência de princípios de ordem em virtude dos quais o conjunto dos seres reais forma um todo naturalmente bem ordenado. Esta transposição não pode ser direta, visto que há uma prevalência da ontologia sobre a cosmologia, isto é, que o *todo*, a ordem cósmica, depende da natureza de cada ser que o constitui. O princípio de ordem da natureza é expresso efetivamente na natureza dos seres, sendo que cada um destes apresenta uma tendência interna para a ordem e para a harmonia natural. O fato das coisas, dos seres se configurarem de uma determinada maneira no cosmos, ou de estarem ocupando determinada posição ou lugar espacial, não é indiferente à natureza mesma das coisas, mas, inversamente, cada coisa tem, no cosmos, um lugar próprio de acordo com sua natureza. A idéia de *lugar natural*, resultante desta exigência teórica da física aristotélica, demonstra o importante papel que a ontologia exerce sobre a cosmologia no que se refere à prevalência e à determinação da natureza do ser sobre a ordem do mundo.

A idéia de lugar natural, além de expressar o grau em que se dá a relação entre ontologia e cosmologia (natureza do ser e ordem do cosmos) expõe também a concepção estática de ordem e de mundo finito, ambos presentes na física de Aristóteles. O cosmos aristotélico é caudatário da tese que advoga um lugar para cada coisa e cada coisa no seu lugar, portanto, a ordem é sinônimo do repouso das coisas nos seus lugares naturais. Logo, se tudo se encontrasse plenamente em ordem e equilíbrio, não haveria movimento, com exceção do movimento circular, estando as coisas em repouso nos seus devidos lugares. O lugar natural de um ser é onde este se realiza atuali-

---

<sup>59</sup> *Idem*, p 16.

zando completamente suas potências e, é por isto que tende naturalmente para ele, oferecendo resistência a qualquer ato que possa dali removê-lo. A sua remoção ou seu deslocamento será por violência, isto é, algo que viola sua tendência natural, afastando-lhe e movendo-lhe do seu lugar natural. O imediato regresso, quando livre da força que o impeliu para fora do lugar natural, ocorrerá por determinação da sua natureza. O primeiro chama-se violento e o segundo natural.

Esta distinção somente adquire sentido pleno se compreendermos o movimento a partir desta perspectiva, isto é, de que a realidade física é um todo organizado, um cosmos finito e ordenado, no qual cada coisa possui próprio seu lugar definido conforme sua natureza, onde o movimento implica em desordem, em desequilíbrio, seja ele constituído por uma força externa e violenta ao ser ou efeito do esforço compensatório do mesmo para voltar ao seu lugar natural e reencontrar a harmonia dantes violada. Nesse sentido, o movimento é passageiro porque o ser tende para a ordem do repouso, logo, o cosmos tende para a finitude do movimento e, nisto, se afigura como finito em extensão. A noção de um cosmos finito é caudatária da idéia de finitude do movimento e, portanto, da noção de lugar natural. A prova da finitude do cosmos é a do movimento natural para cima. Esta prova constitui-se pelo seguinte argumento, se todo movimento natural é considerado como um ato de recomposição da ordem, um mal necessário e passageiro, pois é resultado da intervenção violenta sobre o ser, dirigindo-se para lugar natural do ser. Então, o mundo é finito porque o ser que tende para lá por sua vontade, tende para o repouso, para ordem, isto é, para um lugar determinado. Se o mundo fosse um universo indeterminado ou infinito a desordem seria eterna, pois o ser jamais poderia atualizar totalmente sua natureza. Como o ser, por sua vontade, tende a voltar para o seu lugar natural pelo movimento ascendente, então, o mundo é constituído por uma extensão determinada, isto é, necessariamente fechado. Em outros termos, o movimento, tanto o natural como o violento, é necessariamente passageiros porque tende para o repouso. Se é natural, obedece a natureza do ser e tende para o lugar natural; se é violento opõe-se a vontade do ser que deseja retornar ao seu lugar natural. Se, um objeto tende espontaneamente a movimentar-se para cima, então, dirige-se para o seu lugar natural, isto é, para o repouso. Logo, os astros estão

em repouso no seu lugar natural, ou pelo menos o seu movimento, o circular está plenamente de acordo com estas concepções. Nesse sentido que Koyré afirma que *"a noção de lugar natural traduz a concepção de um universo limitado"*<sup>60</sup>.

### **Hobbes e a 'Nova Ciência': a contraposição à Física de Aristóteles**

O elogio hobbeseano da geometria, por sua vez, pode ser considerado, entre outras coisas, um índice genérico da conformidade de sua filosofia com esta nova atitude intelectual inaugurada pela física clássica. Hobbes, por exemplo, ao atribuir o avanço e o progresso da humanidade às diversas áreas do saber técnico e do conhecimento científico, atesta que tudo é resultado, em alguma medida, da aplicação da geometria, e que tudo que devemos à física e à ciência, de um modo geral, devemos a esta ciência.

É certo que os geômetras souberam administrar bem o seu campo. O que a observação dos astros, a descrição das terras, o registro dos tempos, as navegações de longo curso podem dar como contribuição ao bem-estar da vida humana, o que há de belo nas edificações, de sólido nas fortificações, de maravilhoso nas máquinas - enfim o que distingue o nosso tempo da primitiva barbárie - quase tudo é benefício da geometria. E o que devemos à física, à física deve à mesma geometria.<sup>61</sup>

Nisso, como já foi acima mencionado, está expresso não somente uma relação de dependência de gênese histórica de uma para com outra, mas de dependência lógica. Ora, Hobbes, obviamente, não está se referindo à velha física de Aristóteles, nem a outra qualquer, o seu elogio se dirige à nova física de Galileu, que consolida esta atitude e que por ela se constitui. Ou ainda, o elogio entusiasmado de Hobbes é dirigido à mudança nos quadros intelectuais que marcam o

---

<sup>60</sup> *Idem*, p. 23, nota 25.

<sup>61</sup> *De Cive*, p.276.



advento deste novo modelo de ciência, isto é, a física matemática<sup>62</sup>. Entretanto, a disposição das ciências em um quadro que denota uma ordem de dependência lógica, onde a geometria aparece em primeiro plano e condicionante das demais ciências e da presença de certas leis físicas constituídas como princípios no interior da metafísica hobbesiana, nos certificam desta conformidade e nos fazem ver em Hobbes um dos autores e representantes desta nova atitude intelectual no plano da filosofia.

O axioma primeiro de sua filosofia política é a premissa, segundo a qual, todo corpo busca manter um equilíbrio constante de suas diferentes partes mantendo sua identidade, isto é, todo corpo busca manter-se no estado em que se encontra. Portanto, se um corpo se encontra em qualquer dos estados, seja o movimento ou a inércia, ele irá perseverar neste estado. Este é o *princípio de inércia*. Hobbes ao apresentar esta lei da natureza como axioma, princípio de sua filosofia política no *Leviatã*, faz menção tanto à dificuldade de aceitação do mesmo, numa clara referência à física aristotélica, ainda dominante nas escolas e no senso comum da época, como a proximidade desta da experiência bruta e dos dados do senso comum.

Nenhum homem duvida da verdade da seguinte afirmação: quando uma coisa está imóvel, permanecerá imóvel para sempre, a menos que algo a agite. Mas não é tão fácil aceitar esta outra, que quando uma coisa está em movimento, permanecerá eternamente em movimento, a menos que algo a pare, muito embora a razão seja a mesma, a saber: que nada pode mudar por si só. Por que os homens avaliam, não apenas os outros homens, mas todas as outras coisas, por si mesmos, e, porque depois do movimento se acham sujeitos a dor e ao cansaço, pensam que todo o resto se cansa do movimento e procura naturalmente o repouso sem meditar em se não consiste em qualquer outro movimento esse desejo de

---

<sup>62</sup> Obedecemos à distinção que Koyré estabelece, isto é, que a história da física - até o século XVII - obedece à três períodos, a saber: a física aristotélica, a física do impetus e a física matemática. ( Cf. KOYRÉ, A. *Estudos Galilaicos*, p.19 e 20; e o capítulo "La aportacion científica del renacimiento", *História del Pensamiento Científico*).

repouso que encontram em si próprios. Daí se segue que as escolas afirmam que os corpos pesados caem para baixo por falta de um desejo para o repouso, e para a conservação da sua natureza naquele lugar que é mais adequado para eles, atribuindo, de maneira absurda, a coisas inanimadas o desejo e o conhecimento do que é bom para sua conservação (o que é mais do que o homem possui).<sup>63</sup>

Esta passagem evoca dois pontos importantes contrários à física de Aristóteles. O primeiro diz respeito a negação da tese aristotélica e escolástica sobre a impossibilidade do movimento eterno. Apesar do movimento circular dos astros, os demais movimentos para a física aristotélica são estados passageiros e constituem uma desordem do cosmos e da natureza, pois nada que é contra a natureza pode ser eterno. O segundo diz respeito a outro ponto importante, a saber, a negação do vazio e do movimento no vazio por parte da dinâmica aristotélica. Isto não é citado diretamente na passagem acima, mas indiretamente, pois o princípio, ou lei de inércia, apresentado por Hobbes, supõe a idéia de um espaço vazio e de dimensões indeterminadas. É exatamente sobre isto que repousa a diferença fundamental que a nova atitude impõe e passa a constituir uma nova ciência. Enquanto a física aristotélica opera com um espaço concreto constituído por seres e objetos, respectivamente, a física moderna opera com um espaço abstrato da geometria euclidiana. É a substituição do espaço concreto da física pré-galileica pelo espaço da geometria euclidiana que permite, como observa Koyré, a invenção da lei da inércia. Dentre todos os traços da física moderna esse é o mais marcante e com o qual Hobbes está preocupado. Tomar o movimento como o primeiro princípio, a concepção de que tudo o que existe consiste em matéria e movimento e a prevalência da geometria como ciência primeira da qual depende a física e, portanto, igualmente a moral e política, denota que Hobbes, ao contrário do que afirma Strauss<sup>64</sup>, é um filósofo profundamente comprometido com o advento da ciência moderna marcado na sua época pela física de Galileu.

---

<sup>63</sup> *Leviatã*, p. 33.

<sup>64</sup> STRAUSS, L. *The Political Philosophy of Hobbes*. p. 7.

### A aplicação do Princípio de Inércia e a natureza dos corpos animados

Hobbes estando, então, em conformidade intelectual com o advento das novas concepções da nova ciência, tomará como axioma primitivo de sua filosofia política expresso pela seguinte sentença: *todo o corpo busca manter um equilíbrio constante de suas diferentes partes mantendo sua identidade*. Ou ainda, considerando isto sob o aspecto mecanicista, todo o corpo busca perseverar em seu estado de movimento. Isto é uma lei decorrente da assunção da concepção mecanicista de que tudo o que há no universo existe como matéria em movimento. Aplicado à política, o princípio de inércia converte-se no axioma fundamental da filosofia moral e política de Hobbes. Dele serão deduzidos princípios e noções fundamentais para a instituição do Estado político.

A postulação do princípio da física clássica como o axioma de sua filosofia política inaugura uma novidade teórica para a modernidade, que tem em Hobbes precisamente o seu autor, a saber: tomar o ser humano, antes de qualquer outra predicação possível, como um ser natural. Ou seja, conceber o homem como um ser que está condicionado às 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. Este ponto de partida se impõe na medida em que Hobbes quer estabelecer a política como uma ciência rigorosa e da natureza, o que condiz plenamente com o seu projeto de ciência unificada e, portanto, com a via sintética, ainda considerando que a filosofia moral e civil é a única ciência rigorosa e dedutiva que trata da gênese de um ente artificial e tem suas matrizes nas faculdades e predicados naturais do homem.

Como já foi acima citado, o princípio de inércia é apresentado por Hobbes no *Leviatã* nos seguintes termos: quando uma coisa se encontra em um estado (movimento ou repouso) ela permanecerá eternamente neste estado a menos que uma força externa atue e

altere o mesmo. O princípio de inércia remete a filosofia prática para o seio da filosofia primeira, isto é, sua ontologia. O fato de Hobbes compreender o mundo a partir de uma concepção mecanicista, implica que a identidade daquilo que é, os seres, passará a ser determinada por categorias e princípios que conformam esta concepção. O princípio de inércia não condiciona somente um domínio da natureza, senão que o próprio domínio da ontologia. Para Hobbes, este é um princípio de ontologia que irá condicionar outro princípio que determina diretamente a identidade daquilo que existe. Ou seja, do princípio de inércia se deduz o axioma de finitude.

Empregando o princípio de inércia, o argumento hobbeseano terá a seguinte arquitetura:

1.1. Todo o corpo persevera no estado em que se encontra.  
(princípio de inércia)

1.2 Existem corpos que tem a propriedade de serem movidos ou de se moverem e que se encontram neste estado.

: . 1.3 (Segue-se de 1,2) Todo o corpo, que tem a propriedade de ser movido ou mover-se e que atualmente se encontra em movimento, persevera neste estado.

Considerando a conclusão do argumento anterior como premissa, temos o seguinte argumento:

2.1. Todo o corpo, que tem a propriedade de ser movido ou mover-se e se encontra neste estado, persevera no mesmo.

2.2 Existem corpos que possuem em si mesmo a causa de seu movimento e a estes denominamos de seres vivos

: . 2.3. Todo ser vivo (os corpos que possuem em si mesmo a causa de seu movimento) se esforça por perseverar em seu estado de movimento.

Na conclusão do argumento hobbeseano são acrescentados alguns termos que não estavam presentes na definição primeira do

movimento dos corpos, a saber: a de "ser vivo" e a noção de "esforçar-se por perseverar no seu movimento". A definição de "ser vivo" é apresentada na premissa 2.2 e, de certo modo já está contida na primeira, pois ser vivo pertence ao conjunto dos objetos corpóreos. Entretanto, esta supõe uma análise da definição, equívale, então, à sentença "manter sua vida". Se a causa do movimento interna é própria ao ser vivo (é o que o caracteriza propriamente como 'vivo'), então, o ato de perseverar neste movimento se constitui em ato de preservação de si mesmo, ou melhor, de autopreservação. Neste sentido, isto implica em uma mudança de nível, pois passa a estar envolvida a questão da identidade de uma unidade, isto é, de um ser, ou, em termos da física hobbeseana, de um corpo, ou seja, passa a estar envolvida a idéia de autopreservação de uma unidade como idêntica a si mesma durante um certo período de existência. O movimento que um animal realiza no sentido de preservar sua vida, que é o mesmo que preservar sua identidade, é o que Hobbes denomina de *conatus* ou, ainda, esforço.

Todas as teses de filosofia política, de certa forma, derivam do axioma de finitude e, nesse sentido, que este é considerado o princípio no qual funda-se uma nova abordagem, uma nova via de consolidação e fundamentação do domínio político e moral. O axioma de finitude revela uma condição na qual os seres vivos se encontram. Ou melhor, ele expressa o estatuto natural dos seres vivos como seres finitos na natureza. Sobre este estatuto, sobre esta condição da existência, se firmará os pilares do Estado moderno, pois ela resume em si um aspecto fundamental da natureza humana: o aspecto da inevitabilidade da morte e a possibilidade constante de sua antecipação pela violência, pela doença, entre outras mazelas. Um ser finito, à luz do mecanicismo hobbeseano, deve ser entendido como um sistema complexo, no qual a sua identidade depende necessariamente de um certo nível de distribuição permanente de energia para todas as suas partes, alimentando o sistema como um todo. O poder de autopreservação se constitui por esta aptidão natural de obtenção e distribuição de energia que os seres finitos dispõem. A relação do incremento do poder de auto-conservação é proporcional ao incremento da capacidade de distinção e identidade de uma coisa particular, isto é, quanto mais poder uma coisa possui mais distinta se torna. Nesse

sentido, Barbosa Filho comenta: "... quanto maior for o poder de auto-conservação da coisa particular face às causas exteriores, mais realidade terá a coisa e mais claramente ela poderá ser distinguida como possuindo uma natureza e uma individualidade definidas"<sup>65</sup>.

Dessa forma, todo ser finito deverá se esforçar para incrementar o seu poder de autopreservação e com isto manter sua vida e sua identidade como um ser finito, "pois essa tendência faz parte da definição de que é ser uma coisa distinta e identificável"<sup>66</sup>.

O Esforço, *endeavour*, ou *conatus*, é apresentado no *De Corpore*, ( Cf. *De Corpore, parte III, cap. 23*) onde assume esta conotação mais geral e, portanto, referente aos corpos de um modo geral, e no *De Homine* e na *Natureza Humana*, nas quais é apresentado com relação às peculiaridades e às características humanas. Este conceito é fundamental para compreendermos como Hobbes caracteriza a natureza humana mediante uma especificação do tipo de movimento particular ao ser humano e como o movimento de autopreservação (*conatus*), condiciona a noção de bem e de mal, o processo de deliberação e a vontade. Este expediente relacionará a filosofia política à moral, isto é, a ciência que tem como objeto certos movimentos, movimentos mentais que dado as suas peculiaridades, distinguem os homens dos animais.

---

<sup>65</sup> BARBOSA FILHO, B., *op. cit.*, p. 63.

<sup>66</sup> *Idem ibidem*, p. 64.

### Bibliografia

- ANGOULVENT, A - L. *Hobbes e a Moral Política*. Rio de Janeiro: Papyrus, 1989.
- BOBBIO, N. *Thomas Hobbes*. Rio de Janeiro: Campus, 1991.
- BOBBIO/BOVERO. *Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- BARBOSA FILHO, B. Condições da autoridade e autorização em Hobbes. In: *Revista de Filosofia Política*. Porto Alegre: 1989, n. 4, pp.63-75.
- GAUTHIER, D. P. *The Logic of Leviathan*. Oxford: Oxford University Press, 1979.
- HOOD, F. C. *The divine politics of Hobbes*. Oxford: Clarendon, 1964
- KAVKA, G. S. *Hobbesian Moral and Political Theory*. New Jersey. Princeton: University Press. 1986.
- MALHERBE, M. *Thomas Hobbes ou l'oeuvre de la raison*. Paris: J. Vrin, 1984.
- MATHERON, A . Obligation morale et obligation juridique selon Hobbes. In: *Revue de Philosophie*. Paris: 1989. n. 49, pp. 37-56.
- MIDGLEY, E. B. F. *Hobbes: Leviathan*. São Paulo: Ed. Nerman, 1988.
- MONZANI, L. R. *Desejo e Prazer na Idade Moderna*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1985.
- OAKESHOTT, M. *Hobbes on Civil Association*. Oxford: Oxford-Basil Blackwell, 1975.
- OLASO, E. Thomas Hobbes y la Recta Razón. In: *Revista de Filosofia da Ciência*. Campinas, pp. 29-35.
- PACCHI, A . Hobbes et la puissance de Dieu. In: *Revue de Philosophie*. Paris, 1989. n. 49, pp.80-92.
- PÉCHARMAN, M. Individu et nom propre selon Thomas Hobbes. In: *Revue de Philosophie*. Paris, 1989. n. 49, pp. 22-36.

POLIN, R. *Hobbes, Dieu e les Hommes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1981.

\_\_\_\_\_. *Politique Et Philosophie chez T. Hobbes*. Paris, Vrin, 1977.

RABOSI, E. Hobbes y la Filosofía del Lenguaje. In: *Revista de Filosofia da Ciência*. Campinas, pp. 20-28.

STRAUSS, L. *The Political Philosophy of Hobbes*. The University of Chicago Press, 1963.

TAYLOR, A . E. *The Ethical Doctrine of Hobbes*.

ZARKA, Y. C. Loi naturelle et loi civile: de la parole à l'écriture. In: *Revue de Philosophie*. Paris, 1989. n. 49, pp. 57-79.

\_\_\_\_\_. *La Décision Métaphisique de Hobbes*. Paris. J. Vrin, 1987.

WARRENDER, H. *Political Philosophy of Hobbes*. Oxford: Clarendon, 1952.



## Resenha

LEITE JÚNIOR, Pedro. *O Problema dos Universais – A perspectiva de Boécio, Abelardo e Ockham*. Porto Alegre: Edipucrs, 2001.

Uma das questões mais envolventes da História da Filosofia diz respeito ao chamado *problema dos universais*. Enraizado na metafísica clássica, a questão avança pelos diversos períodos filosóficos, mas é, seguramente na Idade Média, onde se faz fortemente presente, que aparece de modo particularmente relevante. A questão em foco diz respeito ao estatuto dos universais: os gêneros e as espécies existem de fato? Qual é o estatuto ontológico das entidades abstratas? Outras questões ligam-se a estas: caso existam, que tipo de existência possuem? Trata-se tão somente de conceitos mentais ou possuem alguma realidade além da mente? O problema envolve diversas áreas da Filosofia: ontologia, lógica e não deixou de ter fortes implicações teológicas no âmbito medieval.

Esta complexa questão filosófica é o tema da obra recém lançada *O Problema dos Universais – A Perspectiva de Boécio, Abelardo e Ockham*. Publicada pela EDIPUCRS, na coleção *Filosofia*, que vem destacando-se pelo grande número de publicações vinculadas a temas da Filosofia Medieval, a obra do professor Pedro Leite Júnior acena para as origens do problema, concentrando-se, contudo, nos grandes momentos que marcam a querela dos universais na idade média: Boécio, Abelardo e Ockham.

O autor mostra como a *Isagogé* de Porfírio (232/3 – 305) é central para que possamos compreender a recepção do problema na Idade Média. Porfírio, ao comentar as *Categorias* de Aristóteles, suscita o que Pedro Leite Júnior chama *o esquema de Porfírio*: os gêneros e as espécies ou são realidades subsistentes ou são apenas concepções do intelecto. Em sendo realidades subsistentes, são corporais ou incorporais? Sendo incorporais, seriam realidades separadas das coisas sensíveis ou nelas situadas? Porfírio não apresentou uma solução, mas instigou os medievais que, partindo de seu esquema,

*Dissertatio (12), UFPel, pp. 1-146, Verão de 2000*

buscaram, de diferentes modos, dar conta do problema, elaborando as diversas soluções como mostra, com propriedade a obra do professor Pedro Leite Júnior.

De fato, Boécio (480 – 524) , ao traduzir e comentar a obra de Porfírio provocou a difusão do problema dos universais na idade média, sendo o primeiro a apresentar uma solução, tratando a questão numa perspectiva que o autor da obra que estamos apresentando chama de *onto-gnosiológica*. Seguindo a apresentação das grandes respostas surgidas na Filosofia Medieval, o autor apresenta as soluções elencadas por Abelardo (1079 – 1142), oportunidade em que o problema dos universais é *deslocado do âmbito ontológico para o semântico*, como afirma o autor.

Entendendo que, após Abelardo, apenas com Guilherme de Ockham (c.1280 – 1347-50) a semântica vai retornar como ponto fundamental das discussões em torno da questão dos universais, o autor dedica a última e maior parte de seu livro ao pensamento do *Venerabilis Inceptor*. Examina exaustivamente os escritos lógicos de Ockham para concluir que a solução que apresenta *move-se no âmbito da probabilidade*, esforçando-se mais para recusar o universal como realidade *extra animam* do que propriamente para determinar sua realidade *in anima* (cf. p.154).

Chamando a atenção para o perigo dos reducionismos que uma classificação apressada das diversas soluções pode ensejar, o autor procede a um minucioso exame dos pensadores que, na posteridade do esquema de Porfírio, trataram do problema dos universais. Analisa-os com profundo rigor científico e demonstra, ao mesmo tempo, familiaridade com os textos originais, tendo, inclusive feito a tradução de passagens fundamentais de Okcham ainda não disponíveis em língua portuguesa. Por tudo isso, a obra do professor Pedro Leite Júnior constitui-se num subsídio de elevado valor para todos os que se dedicam ao estudo da Filosofia, particularmente à Lógica, à Filosofia Medieval e mesmo à Filosofia Contemporânea, pois, como bem mostra o autor, o problema dos universais continua marcando presença na Filosofia, ainda que sob outros enfoques.

*Manoel Vasconcellos – Deptº de Filosofia / ICH - UFPel*