

ARISTÓTELES, HOBBS E HABERMAS: A NATURALIZAÇÃO MODERNA DA POLÍTICA¹

Felipe Ribeiro²

Resumo

O presente trabalho tem por objetivo comparar duas noções diferentes de política, correlatas a duas noções como que simétricas e opostas do que seja a natureza humana, a saber: o conceito aristotélico de política, e o conceito hobbesiano da mesma. Enquanto a noção teleológica da política aristotélica, segundo a qual a parte é anterior ao todo, o conduzia a tese segundo a qual o homem é naturalmente político, a inflexão materialista-mecanicista da filosofia hobbesiana acabaria por inverter esse quadro: o indivíduo, entendido como conjunto de relações mecânicas torna-se o centro da análise filosófica, e a política passa a ser uma convenção criada pacificar o estado de guerra de todos contra todos. Como interpretar essa transformação do sentido da política? Recorremos a um argumento de Habermas, segundo o qual o conceito hobbesiano de política corresponde ao aparecimento do mercado capitalista, que reifica as relações humanas e subordina a política à busca pelas satisfações materiais individuais. Nesse sentido, mais do que mera opção metodológica, a filosofia de Hobbes ganha o interesse para um diagnóstico de época, de como a política passa a operar com a generalização das relações de mercado.

Palavras-chave: Estado de natureza, Política, Modernidade, Lei da natureza, Capitalismo.

Abstract

The objective of the present work is to compare two different notions of politics correlated to two opposite notions of what the human nature is: the aristotelian conception of politics, and the hobbesian one. While Aristotle's teleological notion of politics, that conceives the whole as prior to the parts, made him defend the thesis according to which man is by nature a political being, the materialist turn took by hobbesian philosophy would invert this previous scene: the individual, understood as a compound of mechanical relations, becomes the center of the analysis, and politics becomes a convention created to pacify the state of war of all against all. What could one say about this transformation of the very notion of politics? We will resort at this point to an argument put forward by Habermas, according to which the hobbesian notion of politics corresponds to the rise of the capitalist market that reifies human relations and subjects politics to the search for individual material satisfactions. Thus, more than a mere methodological alternative, Hobbes's political philosophy reveals itself as an epoch diagnosis about the transformation of politics due to the generalization of market relations.

Abstract: Nature state, Politics, Modernity, Nature Law, Capitalism.

¹ O presente texto é resultado de um trabalho de aproveitamento da disciplina "Filosofia política", ministrada pelo Prof. Dr. Bruno Nadai. Daí o caráter provavelmente sumário do texto: ele não faz mais que explorar os recursos disponibilizados ao longo de um breve quadrimestre. Como, porém, o resultado não parece ter ficado ruim, decidi tentar publicá-lo, com a devida autorização do professor, a quem agradeço, pelas aulas e pelo estímulo.

² Universidade Federal do ABC. E-mail: feliperibeiro1848@gmail.com

Introdução

Começemos por uma comparação.

Não há nada que ilustre melhor duas concepções opostas a respeito da *natureza da política* (podemos também falar numa *imagem da política* se quisermos) do que as metáforas utilizadas, cada uma em sua vez, por Aristóteles e Hobbes, na *Política* e em *De Cive* respectivamente, para ilustrar o método orientador de suas filosofias. Duas opções diferentes de abordagem, submetidas à norma maior de duas concepções opostas de *natureza* e que levam a duas noções conflitantes de política.

Aristóteles, para quem “o todo é, por necessidade, anterior às partes”, compara o *corpus* da cidade política ao corpo humano, uma vez que neste, o organismo em sua coleção completa revela-se anterior a cada membro, de forma que, por exemplo, se “todo o corpo for destruído, não haverá nem mão nem pé” (ARISTÓTELES, 1995, p. 1988), ao passo que podemos supor que sem uma mão, um braço ou uma perna, o corpo não deixa, no entanto, de permanecer um corpo. Transposto ao campo da política, a metáfora sugere um todo orgânico e holístico, cuja natureza se define não pela soma das partes, como um agregado de peças indispensáveis, mas pela sua função enquanto fim e princípio organizador. A natureza organiza tudo segundo fins antecipados. A destruição do todo tem por consequência a eliminação do sentido da parte, enquanto que a imagem do conjunto permanece preservada mesmo com a supressão de algumas partes singulares. Tudo se desdobrará, enfim, de maneira a nos conduzir à tese fundamental da política aristotélica, a saber, de que o homem é um animal político, e que, *por natureza* e não por mera convenção, realiza na *pólis* seu fim máximo. A teleologia da natureza se harmoniza assim com a finalidade política do homem³.

Mas é uma imagem radicalmente diferente que temos, outra elaboração do universo político, ao lermos o texto *Do Cidadão*, de Hobbes. Ali, no prefácio ao leitor, o autor diz, por exemplo, que o método correto para a abordagem do assunto consiste naquele que permite aprofundar nas “causas constitutivas” das coisas, às quais se remontam e ganham sentido as montagens mais complexas do nosso mundo. O termo de ilustração é, neste caso, a mecânica de um simples relógio, cuja matéria, figura e movimento das rodas “não podem ser bem compreendidos, a não ser que o desmontemos e consideremos cada parte em separado”.

³ As variadas críticas feministas tornaram proibitivo, por uma série de razões, a continuação do uso do termo “homem” com sentido universal para referir-se ao ser humano. Nessa linha, haveria algo de ideológico em referir-se ao homem político com pretensões universalistas. Se mantenho o termo é porque era Aristóteles ele mesmo quem restringia os direitos políticos aos homens, enquanto as mulheres ficavam reduzidas ao *óikos*, isto é, à vida doméstica. Quer dizer, sempre foi a intenção de Aristóteles referir-se apenas às pessoas de sexo masculino. O uso do termo “homem”, portanto, não é hipócrita, mas explícito

Agora, a natureza humana é decodificada nos termos da *mecânica*, para a qual já não serve a integridade orgânica mencionada acima: a teleologia da pólis é substituída pela física da política. As partes se orientam segundo relações mecânicas de causalidade, e não mais segundo o fim teleológico antecipado. A alusão ao relógio, no caso, sugere uma engenharia muito bem concatenada, em que cada parte constitui uma engrenagem indispensável para o bom funcionamento automático da máquina. Num gesto idêntico ao visto acima, a metáfora é facilmente estendida para abarcar todo o campo da política. O Estado, para ser bem entendido, tal como um relógio, deve assim ser ele também decomposto em suas peças fundamentais, de maneira que

compreendamos corretamente o que é a qualidade da natureza humana, e em que matérias ela é e em quais não é adequada para estabelecer um governo civil; e como devem dispor-se entre si os homens que pretendem formar um Estado sobre bons alicerces. (HOBBS, 2002, p. 13)

Aqui, o que interessa é desnudar a engenharia do Estado. O homem é apenas uma engrenagem nessa maquinaria sofisticada. Diferentemente do que foi visto antes, a política não está mais inscrita como *télos* na natureza humana: esta é agora vista como a mecânica das paixões, cuja compulsão conduz ao estado natural e *apolítico* da guerra de todos contra todos. A conclusão, portanto, assentará no extremo oposto da filosofia aristotélica: para Hobbes, natureza e política divergem. A política é a retirada do homem da guerra sem fim a que conduz a sua natureza mecânica.

Entre a teleologia aristotélica e a mecânica hobbesiana, temos duas imagens opostas a respeito do que vem a ser a política. Em cada caso, a política é subordinada a uma filosofia da natureza que lhe altera completamente a função. Pois então, o que pensar desse salto, bastante radical, e que inaugura uma oposição tão simétrica? Seriam apenas escolhas categóricas diferentes, deixadas a critério do gosto filosófico de cada um, cada uma com suas consequências, etc? Ou deveríamos explicar a diferença pela distância histórica que aparta os tempos?

O hiato histórico que separa os dois autores é evidentemente enorme – daí que talvez a diferença não espante tanto. A sociedade escravocrata da Grécia antiga, cuja concentração do trabalho manual nas formas intensivas de trabalho liberava os ditos “homens livres” para o exercício dialógico da política cidadinha, por um lado; e a nascente sociedade manufatureira da qual Hobbes era contemporâneo, dão, por assim dizer, a matriz prática dessa diferença conceitual. De maneira que alguma luz é lançada sobre essas formulações filosóficas quando elas são remetidas ao chão histórico que lhes serve de pressuposto. O simples cotejamento entre ambos, portanto, não pode ignorar essa dimensão prática da questão. Contudo, essa

historicização de tipo sumária parece naturalizar a oposição aqui armada, neutralizando o potencial crítico que ela possa ter.

Não se trata, aqui, de explicar o texto pelo contexto, mas entender de que maneira o texto formaliza e transpõe para o conceito o conteúdo de uma experiência específica, liberando-a para uma reflexão que não se encontra na descrição mais terra a terra dos contextos, por assim dizer. Quer dizer, transposto em conceito, um tempo histórico pode ser visto de uma maneira que apenas descrição empírica de seu contexto não dá conta. O conceito apreende o movimento histórico em sua forma, daí que sua análise tenha interesse prático – como o mostrava Marx, por exemplo, ao mostrar que a dialética hegeliana capturava corretamente a dinâmica do mundo burguês (até então revolucionário) em forma especulativa.

Passado a limpo em texto, o contexto pode ser analisado de maneira original, portanto. Esse o lado contraintuitiva da análise – algo como uma antropologia histórica. Daí que, depois de investigar melhor essa diferença que por ora esboçamos apenas introdutoriamente, recorreremos a um argumento de Jürgen Habermas para mostrar como a passagem para a política mecanicista de Hobbes formaliza e transpõe em conceito uma transformação histórica mais profunda. Não uma sociologia dos contextos: mas uma reflexão filosófica sobre uma transformação histórico-conceitual e que interessa ganhar para uma crítica da modernidade para além da descrição superficial dos contextos.

Aristóteles e o animal político

Começemos por Aristóteles e pela análise do *zoon politikon*. Com ele, temos o esforço, posto desde o início de suas formulações, de demonstrar que a *pólis*, o estado político do homem, constitui-se naturalmente e não por mera convenção. Trata-se de defender o preceito clássico de que o homem é por natureza político. E para fazê-lo, é preciso estar em posse do método de análise apropriado, diz Aristóteles, emparelhando assim a filosofia política ao lado das outras ciências, já que “como em outros departamentos das ciências, também em política o composto deve sempre ser resolvido nos elementos mais simples ou nas menores partes do todo” (ARISTÓTELES, 1995, p. 1986).

Um princípio metodológico de desmontagem, por assim dizer, que compreende o todo a partir das partes. Por isso, aquele que olhar as coisas “em seu primeiro crescimento e origem”, será capaz de apreendê-las pela sua essência ou natureza específica. Trata-se de um noção que vai na contracorrente de certas filosofias da época, como o platonismo, por exemplo, que circunscrevia a especificidade da *pólis* diante de outras formas de organização

humana apenas pela quantidade de súditos que subsomem à autoridade política. Na concepção aristotélica de natureza política, funciona diferente: cada parte tem uma função específica inegociável – não é a mera soma das partes que dá o tom, mas a análise de suas funções. A natureza, diz Aristóteles, não é mesquinha como os ferreiros que produzem facas Déléficas, mas “faz cada coisa para um uso singular” (ARISTÓTELES, 1995, p. 1987). Nada é desperdiçado, tudo é feito em vista de um fim. A noção de natureza, aqui, é teleológica.

Como a *pólis* ocupa o lugar final na ordem dos compostos comunitários da vida humana, sua decomposição em partes menores deve conduzir à análise das duas disposições humanas naturais: a busca pela reprodução na família e a busca pela cooperação em benefício mútuo na relação entre senhor e escravo. São essas as disposições mais fundamentais que se desdobram orientadas em direção a formas mais elevadas de organização vital. Essas disposições mostram que há uma espécie de instinto social implantado no homem desde o primeiro momento. Daí que a análise teleológica da política acabe por ceder lugar à análise da natureza humana. E é a partir dessa decomposição que o processo de formação das organizações política pode ser recomposta como o processo de realização da natureza humana.

Nessa evolução, se a realização da natureza do homem o conduz, primeiramente, a constituir família para satisfazer as necessidades vitais mais básicas, então em seguida a família é sucedida pela aldeia, que ao amparar quase toda a necessidade material da comunidade, antecipa uma forma de princípio político que satisfaz não só *o mero viver*, mas *o viver bem*. É como se cada passo colocasse junto com sua própria consolidação a necessidade do passo seguinte. Cada forma política antecipa uma outra, como se estivesse contida nela. Assim, organizado na estabilidade material da aldeia, o homem sente a necessidade da etapa seguinte, para satisfazer outra necessidade sua, a da *vida boa*. Por isso, continua Aristóteles,

se as primeiras formas de sociedade são naturais, também o é a *polis*⁴, pois ela é o fim daquelas, e a natureza de uma coisa é seu fim. Pois o que cada coisa é quando plenamente desenvolvida, é chamada sua natureza, quer falemos de um homem, de um cavalo ou de uma família. (ARISTÓTELES, 1995, p. 1986)

A *pólis* se inscreve assim num plano da natureza, pois é a realização e objetivo das etapas anteriores. Ora, se a *pólis* é o fim da natureza do homem, significa no caso que o

⁴Na edição usada, *polis* vem traduzida por *state*. Preferimos não usar o termo *estado* e manter o grego *polis*, já que preserva melhor o sentido enfático que o princípio ativo da vida política exige na concepção aristotélica. O termo *cidade*, em português, parece carregar um sentido puramente geográfico ou urbanístico, delimitando as barreiras físicas de um grupo. O francês sim possui uma distinção que absorve melhor esse significado único, ao separar a *ville* da *cit e*.

homem só é plenamente desenvolvido quando atinge seu estado político. É neste que o homem chega a seu termo. Antes disso, ele é incompleto, falta-lhe algo que sua própria natureza demanda. Daí a anterioridade do todo político sobre o indivíduo, como vimos na “Introdução” cuja contraprova pode ser dada na insuficiência do homem isolado, como observa Aristóteles (1995, p. 1988). Tudo se passa como se a necessidade da pólis já estivesse estabelecida pela natureza antes mesmo do indivíduo: este acaba então por se desenvolver segundo um plano pré-determinado. O que está em jogo, aqui, é a concepção de causa final, isto é, um tipo de princípio que é imanente à própria coisa, presente desde sua etapa inicial e que motiva todos os passos subsequentes de desenvolvimento. Essa é a concepção teleológica que acompanha todo o sistema aristotélico, como aponta David Ross:

o sentido e natureza de tudo no mundo, seja a criatura viva, um instrumento ou a comunidade, devem ser procurados no fim de sua existência. [...] A explicação das coisas deve ser procurada não daquilo do qual elas se desenvolveram; sua natureza não é vista em sua origem, mas em seu destino. (ROSS, 1995, p. 246)

Mas há aqui um equívoco de Ross ao negar uma função teleológica também à origem das coisas e reservar essa função apenas ao destino das coisas. Como estamos vendo, Aristóteles diz desde o início que, para entender a naturalidade da *pólis*, devemos remetê-la a seus elementos primordiais e primeiros. O todo, enquanto fim, *antecede* as partes. Assim, há um duplo sentido implicado na afirmação de que a cidade é prevista pela natureza, pois a *pólis* ao mesmo tempo o fim de um processo evolutivo quanto também deve ser remetida retrospectivamente às formas anteriores de comunidade natural (como vimos, a família e a aldeia), como nota Frateschi (2008, p. 24).

Num primeiro momento, portanto, o homem político o é por natureza pois sua inclinação social é estar ligado ao princípio teleológico da natureza. Seus princípios fundamentais, a reprodução e a ajuda mútua, o levam sempre a formas superiores de comunidade, num impulso causal (que não é da causalidade mecânica) e natural. O homem político é, no sentido da pólis, tanto o término de seu desenvolvimento quanto realiza a medida de suas formações naturais anteriores.

No entanto, essa análise do *zoon politikon* permanece incompleta se não for levado em conta a especificidade do homem diante das outras criaturas da natureza: o poder do *logos*, por sua vez também implementado pela natureza, que, como visto, tem o propósito não mesquinho de fazer nada em vão (ARISTÓTELES, 1995, p. 1988). Ora, também outras espécies gregárias são levadas instintivamente a uma organização coletiva em busca de

formas de vida superiores, anteriores ao indivíduo isolado, de forma que isso não parece ser um princípio exclusivo do ser humano. Mas, o homem é naturalmente dotado de razão, o que vem acompanhado com o poder de discernir, de discursar, de conhecer e defender o justo e o bom. Aqui, deve ser afirmada a ligação entre ética e política; e, doravante, a natureza da *polis* implicará também a atualização da natureza *racional* do homem, para além dos meros instintos de reprodução e conservação – a *polis* espelha a potencialidade do *logos*, como diz Lopes (2008, p. 52).

Nesse sentido, como vimos, a realização política da natureza humana não deve ser entendida apenas como a conservação do homem, mas como a realização de sua necessidade pela vida boa, como visto na passagem da aldeia para a *pólis*. Essa vida depende de uma decisão, de escolhas, de reflexão, etc. Nisso, a vida ética e o exercício da razão convergem. Deve estar inscrito, portanto, na natureza *racional* do homem sua necessidade de uma organização coletiva que não apenas supra suas necessidades materiais, mas sua necessidade por uma vista justa.

Como vimos, o princípio gregário leva o homem a compor uma família e mais adiante uma aldeia. Agora, “quando várias aldeias se unificam em uma única e completa comunidade, grande o suficiente para ser quase ou completamente auto-suficiente, a *polis* passa a existir, originando das meras necessidades vitais, e *continuando a existir em prol da vida boa*” (ARISTÓTELES, 1995, p. 1987). A ênfase não pode passar despercebida: a *vida boa* – e não apenas o mero viver – é o diferencial da *polis*, sua natureza específica. Esse princípio ativo da vida coletiva exige a reflexão e a decisão, por vezes a opção difícil entre escolhas moralmente justificáveis, como lembra Lopes (2008, p. 50).

A *polis* é, por definição, o lugar da discussão política, da decisão coletiva, do debate e da atualização do *logos*. Dessa forma, implica um *ethos*, um princípio de atividade exclusivo ao homem racional. Como já aponta as linhas iniciais da *Política*, se toda comunidade realiza algum bem, a *polis* realiza o bem superior a todos. A comunidade política e o homem político implicam-se mutuamente, como comenta Habermas (2011, p. 90) – é só na cidade que o homem vem a se realizar plenamente, assim como sua natureza peculiar o leva a completar sua evolução na *polis*, para lá de uma mera associação. Daí que o que foi dito acima, deve ser completado com um segundo sentido da ideia de “fim”, como defende Francis Wolff (apud. FRATESCHI, 2008, p. 24-5): num primeiro momento, significava o término de uma coisa, ao mesmo tempo destino e origem; agora, fim também coincide com um bem. A cidade é

natural pois é nela que o homem realiza seu bem enquanto destino para o qual apontava sua origem.

Com Aristóteles, a natureza política do homem é enfocada duplamente, portanto: ao mesmo tempo como princípio teleológico, para o qual não se tem outra opção; mas também para um fim ético, espaço do exercício racional do homem, sem o qual a *polis* é apenas uma agregação de seres em busca de conservação e reprodução. Habermas resume bem essa implicação interna mútua, ao dizer que

[a] política era compreendida como a doutrina da vida boa e justa; é a continuação da ética. Pois Aristóteles não via nenhuma contraposição entre a constituição vigente nos *nomoi* e o *ethos* da vida civil; ao contrário, também a eticidade da ação não deveria ser separada do costume e da lei. Somente a *politeia* possibilita ao cidadão a vida boa; *zoon politikon* é, em geral, o homem que, para a realização de sua natureza, precisa da cidade. (HABERMAS, 2011, p. 82)

Hobbes: “a física da política”

Com isso, encerramos nossa análise da natureza da política tal como empreendida por Aristóteles. Se agora, por outro lado, tomarmos como objeto de análise o livro *De Cive*, de Hobbes, o que veremos ali é uma verdadeira anti-Política, praticamente um contra-tratado bem espelhado ao texto de Aristóteles. Desde seus argumentos iniciais, Hobbes busca criticar o *zoon politikon* e o preceito da sociabilidade natural do homem, o que o leva a outra concepção da natureza humana e da necessidade do estado civil: a política será agora a convenção produzida para retirar o homem do estado catastrófico a que conduz sua natureza. Pois esta é agora lida na chave de uma mecânica das paixões humanas destituídas de qualquer finalidade teleológica imanente. Vejamos como isso se dá.

De início, o novo enfoque implica uma renovação metodológica. O protótipo não vem mais da comparação com o organismo, mas é emprestado da física galileana, para a qual toda a Natureza estaria escrita em linguagem matemática e, assim, para que tudo pudesse ser submetido à análise científica, bastaria reduzir os fenômenos aos elementos mais simples da forma e do movimento.

Como nossos trechos iniciais já disseram, no campo da política esse método implica a remissão do estado civil a suas “causas constitutivas”; o assunto inicial é o governo civil, que deve ser remontado à sua geração, “e à forma que assume, e ao primeiro início da justiça” (HOBBS, 2002, p. 13), regredindo, no limite, às leis fundamentais da natureza (HOBBS, 2010, p. XCIX). Trata-se, enfim, do método resolutivo-compositivo, para o qual o tradutor

Renato Janine Ribeiro faz uma ressalva: a recomposição do estado político não leva a sua partícula fundamental, mas ao seu princípio: a natureza do contrato; tal como na física galileana não se regride metodologicamente a um átomo ou algo parecido, mas ao princípio do movimento⁵.

Claramente, há uma forte ruptura com a concepção de “natural” da política tradicional aristotélica, o que levará a implicações no campo da filosofia política. A natureza passa a ser entendida nos termos da física ao mesmo tempo matemática e materialista-mecanicista, como observa Leo Strauss (2014, p. 205). Se é redutível aos seus princípios fundamentais, não será de acordo com a máxima teleológica de que o todo é anterior às partes, mas sim por que pode ser decomposta em partes da exata mesma maneira que um relógio pode ser desmontado⁶. Agora, é a parte (no limite, o indivíduo) que é anterior ao todo⁷. A política deve se tornar ciência, mas num padrão divergente à episteme antiga: deve ser submetida ao cálculo e à construção gnosiológica de corte moderno, avessa à facticidade natural das coisas; e dispensa, em última instância, o lugar que havia na política tradicional de Aristóteles para a decisão e a deliberação, doravante preenchido pelo direito natural. Como Hobbes deixa claro na Epístola Dedicatória de Do Cidadão, o modelo de melhor sucesso para tal empresa é a geometria:

Pois, se a natureza das relações humanas fosse tão bem conhecida como, na geometria, a natureza da quantidade, então a força da avareza e da ambição, que é sustentada pelas errôneas opiniões do vulgo quanto à natureza do que é certo ou errado, prontamente se enlanguesceria e se esvaneceria; e o gênero humano gozaria de paz sem fim. (HOBBS, 2002, p. 5-6)

O trecho já nos antecipa algo mais: recalibrada pelo ângulo do método científico, a política já é entendida em sua função pacificadora, isto é, enquanto apaziguamento dos conflitos a que conduz a mecânica do homem, o que marca mais um passo de distância com relação à prática ética antiga.

⁵Cf. Hobbes (2002, p. 356-357). Não deixamos de ter uma dúvida quanto a essa ponderação de Renato Janine Ribeiro: não seria mais correto dizer que, por mais que a decomposição hobbesiana do estado político não leve ao indivíduo enquanto partícula elementar fundante, mas a um princípio ou lei fundamental, ela leve na verdade à triagem nada simples de esmiuçar da natureza humana: instintos naturais, leis naturais e direitos naturais? Aliás, se tomamos o indivíduo na chave de seus apetites naturais, suas faculdades sensoriais e seus instintos primordiais, não parece de todo equivocado a sugestão da regressão ao indivíduo, aí tomado não como átomo primeiro da política, mas um conjunto de funções com papel metodológico para a ciência política análogo ao princípio condicionante do movimento na ciência da natureza.

⁶“Pois vendo que a vida não é mais do que um movimento dos membros, cujo início ocorre em alguma parte principal interna, por que não poderíamos dizer que todos os *autômatos* (máquinas que se movem a si mesmas por meio de molas, tal como um relógio) possuem uma vida artificial? Pois o que é o *coração*, senão uma *mola*; e os *nervos*, senão outras tantas *cordas*; e as *juntas*, senão outras tantas *rodas*, imprimindo movimento ao corpo inteiro, tal como foi projetado pelo Artífice?” (HOBBS, 1979, p. 5).

⁷“Só seria possível afirmar a primazia de direitos naturais afirmando que o indivíduo é, em todos os aspectos, anterior à sociedade civil: todos os direitos da sociedade civil ou do soberano são derivados dos direitos que originalmente pertenciam ao indivíduo” (STRAUSS, 2012, p. 222).

De imediato, isso nos leva a reconsiderar o que se entende por natureza humana, grau mínimo ao qual se reduz a compreensão da política. Agora, o homem em sua natureza é entendido como um ser dotado de “faculdades” que desempenham funções bem delimitadas, o que exige algo como uma psicologia mecânica da alma humana:

A natureza do homem é a soma de seus poderes e faculdades, tais como as faculdades de nutrição, de movimento, de geração, de sensação, de razão etc. Devemos unanimemente chamar esses poderes de naturais, e eles estão contido na definição de homem a partir destas palavras: animal e racional. (HOBBS, 2010, p. 4)

Também a natureza humana é entendida na chave de uma física mecanicista, portanto: os apetites e as faculdades humanas respondem a estímulos provindos do mundo externo numa relação de causalidade⁸. O homem nada mais tem de uma parte individual feito pela natureza com um propósito singular, também por ela dotado de *logos* e destinado a se realizar plena e eticamente na *polis*. Não, agora pode ser reduzido a alguns instintos vitais, isto é, às suas engrenagens mais básicas.

Assim, diz Hobbes, cheguei a duas máximas da natureza humana – uma que provém de sua parte concupiscente, que deseja apropriar-se do uso daquelas coisas nas quais todos os outros têm igual participação, outra, procedendo da parte racional, que ensina todo homem a fugir de uma dissolução antinatural, como sendo este o maior dano que possa ocorrer à natureza. (HOBBS, 2002, p. 7)

Criatura sensível, o homem naturalmente busca realizar o que é bom para si mesmo, afastar o que lhe faz mal e causa desprazer; e, acima de tudo, evitar o pior destino que lhe pode assaltar, um fim antinatural: a morte. É assim que manda sua mecânica. Mais do que a conservação física e de sua integridade corporal, o homem busca satisfazer-se também intelectualmente, através da glória. Tudo gira em torno da satisfação de um fim: mas um fim que não tem nada de teleológico, pois se refere à posse de uma coisa que soma benefício ou subtrai dificuldades. Daí a característica mais importante que atravessa toda essa filosofia, como aponta Strauss: a ideia de “um universo exclusivamente constituído de corpos e movimentos sem nenhuma finalidade” (STRAUSS, 2012, p. 207).

Assim, o princípio fundamental da natureza humana, tão simples quanto é acessível à experiência de todo homem, como diz Hobbes, é o de

⁸“A causa da sensação é o corpo exterior, ou objeto, que pressiona o órgão próprio de cada sentido, ou de forma mediata, como na vista, no ouvido, e no cheiro; a qual pressão, pela mediação dos nervos, e outras cordas e membranas do corpo, é prolongada para dentro em direção ao cérebro e ao coração” e assim por diante. (HOBBS, 1979, p. 9). Sendo assim, os próprios pensamentos são resultados desse prolongamento causal dos sentidos externos aos órgãos intelectuais.

que as disposições dos homens são tais que, a menos que sejam restringidos pelo temor a algum poder coercitivo, todo homem sentirá desconfiança e temor de qualquer outro; por direito natural ele poderá, assim como por necessidade deverá, fazer uso da força que possui, para preservar a si próprio. (HOBBS, 2002, p. 13-4)

Máquina desejante, dotado de faculdades estimuláveis e movidas por causas mecânicas, o homem autocentrado em sua própria conseração mostra-se naturalmente propenso à tentativa de atender a um acesso ilimitado ao mundo exterior para seu próprio benefício. Como a natureza do mundo está “corporificada”, então sua própria força, as coisas disputadas fora dele e até mesmo a pessoa alheia são meios legítimos para atender os fins que lhe aprouver. Um estado de natureza composto por vários homens numa exata mesma condição só pode ser, portanto, uma condição lastimável. Na célebre descrição de Hobbes, os homens fora da sociedade estão numa condição de guerra de todos contra todos (HOBBS, 2002, p. 16 e 33; 1979, p. 75). Eles estão autorizados, pelo *direito natural*, a tudo *poder fazer* para se conservar. Diante do perigo iminente, não está em jogo o julgamento nem o desdém contra o cuidado de si mesmo – o homem está em estado de natureza, é compelido pelas forças irrevogáveis da engenharia das volições. *Direito*, neste sentido,

nada mais significa do que aquela liberdade que todo homem possui para utilizar suas faculdades naturais em conformidade com a reta razão. Por conseguinte, a primeira fundação do direito natural consiste em que todo homem, na medida de suas forças, se empenhe em proteger sua vida e membros. (HOBBS, 2002, p. 31)

A regra última do estado não-civil é a conservação, é do direito de cada um fazer o que puder para atingir esse objetivo essencial. Uma coisa nessa definição de direito chama a atenção: quem assim se serve de suas faculdades para se proteger age em *conformidade com a reta razão*. Quer dizer, é racional agir assim. De saída, temos uma concepção de racionalidade que apenas trata de ajustar os meios necessários para os fins desejados, ou melhor, naturalmente estipulados. Trata-se de uma faculdade natural, uma entre outras da automaticidade da natureza humana, de interesse puramente instrumental – fazer uso da razão, para Hobbes, é uma operação de cálculo, pura e simplesmente (HOBBS, 1979, p. 27). O exercício do direito natural é natural e acorda com a reta razão, portanto, pois é uma das formas de calcular meios para um fim. Todo homem busca, como tal fim, fugir do que é mau, essa é sua natureza, tão certa como uma pedra que cai; o primeiro fundamento do direito natural está todo aí (HOBBS, 2002, p. 31), sua medida está na vantagem a ser obtida (HOBBS, 2002, p. 33). Na formulação que aparece nos *Elementos da Lei Natural e Política*,

aquilo que não é contra a razão, os homens chama de *direito, jus* ou de liberdade irrepreensível de usar o nosso poder e a nossa habilidade naturais. É, portanto, um *direito de natureza* que cada homem faça tudo o que puder para preservar sua própria vida e os membros de seu corpo. (HOBBS, 2010, p. 69)

Numa apresentação negativa, o direito aparece como o que não contraria a razão, e coincide com uma liberdade inimputável de tudo fazer para se conservar.

Fica claro, desta maneira, que o estado de natureza do homem não tem nada de um *telos* ou de qualquer tendência natural para a política, pois a análise hobbesiana desse estado “não é ética, mas sim fisicista: diz respeito ao aparelho sensorial, às reações instintivas e aos movimentos animais dos seres, isto é, à organização física dos homens e seus modos de reação determinados de maneira causal”, como diz Habermas (2011, p. 116). Nessas circunstâncias, a política quer opor-se ao estado natural do homem. Mas a passagem da condição natural à política a outra não deixa de ser curiosa. Primeiramente, porque o germe para o florescimento do estado civil já está de alguma forma presente no estado de natureza, pois, todo homem, tendo direito a tudo, entrará em conflito com tantos outros homens igualmente detentores do direito a tudo. O direito natural se anula incessantemente – o direito de todos a tudo acaba praticamente virando o direito de todos a nada, já que cada conquista pode ser de imediato arrebatada por uma revanche vitoriosa de um próximo igualmente autorizado pelo dever de se preservar. O direito natural é ineficaz para seu próprio objetivo, que é a preservação de si. Sua racionalidade torna-se irracional. O estado de natureza é *contraditório*, portanto, daí que ele possa conter em si mesmo a mola para sua transposição.

Consequentemente, o estado de natureza passa a ser regulado por um medo recíproco e constante entre os indivíduos. Esse medo é a mola para o estado civil. Na passagem, a *natureza humana* não é transformada, no entanto – não há aqui a progressão teleológica e qualitativa do homem. Não se transforma a natureza humana menos do que não se revoga as leis da física. Para dar conta da passagem para a política, Hobbes precisa lançar mão do conceito de *lei da natureza*; e toda a sua filosofia política pode ser muito bem lida como a reivindicação primeira de tratar cientificamente da lei da natureza (STRAUSS, 2012, p. 203).

Resumidamente, essa lei prescreve que o homem dotado de razão, buscando meios de preservar a si mesmo, ao se encontrar no estado de natureza com igual direito a tudo, encontra-se num estado de medo permanente. Assim, a mesma busca pela autoconservação impele o homem para a busca pela paz (HOBBS, 2002, p. 36), isto é, frustrado pelo direito natural em não conseguir se preservar, agora se encontra disposto a abrir mão de seu direito a

tudo para o horizonte mais fraco da paz ou não agressão – a pacificação constitui um segundo passo na busca de autoconservação, na medida em que também impele o homem para sair do estado de natureza.

A lei da natureza, que neste sentido *se coincide com o ditado da razão*, não é mais do que a busca pela paz: “assim defino a lei da natureza: é o ditame da reta razão no tocante àquelas coisas que, na medida de nossas capacidades, devemos fazer, ou omitir, a fim de assegurar a conservação da vida e das partes de nosso corpo” (HOBBS, 2002, p. 38). Quer dizer, a mesma razão que autorizava o homem a tudo fazer para se conservar, dita agora, diante dos efeitos catastróficos a que isso conduziu, que ele busque sair do estado de natureza.

Para que a política se realize, o homem deve agora revogar seu direito natural (HOBBS, 2002, p. 39), pois este leva à anulação do direito de autoconservação. A implicação disso é que a lei da natureza pode ser deduzida a partir da maneira como os homens se dispõem em sua natureza, como quer Strauss (2012, p. 217) – quer dizer, a saída do estado de natureza pode ser deduzido dele mesmo. A inversão com relação à política aristotélica não poderia ser mais enfática: Aristóteles associa a dedução da lei da natureza ao *telos* político, ao dever do homem e o seu *ethos* finalizado na *polis*; ora, Hobbes vira o enfoque na outra direção: a lei da natureza é deduzida das origens do homem, de sua natureza primordial, de suas paixões, do medo natural, cuja verdade é o desejo de proteger-se. Como comenta Strauss:

Se a lei natural deve então ser deduzida do desejo de autopreservação; em outras palavras, se o desejo de autopreservação é a origem exclusiva de toda justiça e moral, então o fato moral fundamental não é um dever, mas um direito: todos os deveres derivam do direito fundamental e inalienável de autopreservação. (STRAUSS, 2012, p. 219)

Uma segunda implicação, amarrada a essa primeira e que já está implícita em boa parte de nossa exposição, é que a passagem para o estado civil é um pacto, um acordo securitário de não agressão estimulado pelo medo constante ao qual é condenado o homem no estado de natureza. Não se trata de um feito natural, uma tendência natural do homem para a política, mas uma escolha, um puro acidente. Não sendo naturalmente político, o homem deve se preparar para a sociedade civil, deve se adaptar para a vida política, como observa Frateschi (2008, p. 31). Esse pacto, no entanto, está autorizado pela lei da natureza, já que ela é idêntica ao ditado da razão da busca pela paz, e consiste na alienação do direito natural ao soberano: eu concordo em transferir meu direito natural irrestrito a um soberano para garantir a minha preservação, almejada desde o início, mas que o direito natural por definição acaba

anulando. O estado civil realiza melhor do que o estado de natureza o direito natural do homem de autopreservação: “o Estado não tem a função de motivar a vida virtuosa, mas de salvaguardar o direito natural de cada um” (STRAUSS, 2012, p. 220).

Em linhas gerais, o que vemos, aqui, é uma mudança drástica com relação à tradição aristotélica: o homem natural é *não político*. Sua natureza é descrita por leis mecânicas de autopreservação, que são ineptas para o bom convívio social. Os homens reunidos em estado de natureza estão em pleno direito para tudo fazer para atingir seu fim natural – estão, portanto, em estado de guerra. Mas esse direito natural anula a si mesmo, o que provoca um medo permanente contra o outro. A preservação deve agora ser buscada num estado de paz. Para isso, faz-se necessário um acordo de não agressão, para o qual o direito natural é revogado. Tudo isso obedece à lei da natureza, isto é, o ditado da razão em busca da forma pacificada de autoconservação. “Devemos portanto concluir que a origem de todas as grandes e duradouras sociedades não provém da boa vontade recíproca que os homens tivessem uns para com os outros, mas do medo recíproco que uns tinham dos outros” (HOBBS, 2002, p. 28), e “o homem é tornado apto para a sociedade não pela natureza, mas pela educação” (HOBBS, 2002, p. 358-9, nota).

Habermas: uma reflexão histórica a respeito da transformação moderna da política

Retomando nossas duas imagens evocadas de início, o que pensar dessas duas concepções quase simetricamente opostas sobre *a natureza da política*? Tratar-se-ia apenas de dois enfoques facultativos, dois ângulos metodológicos possíveis para os quais resta escolher como convém? Nada mais justo: que tenhamos então aqueles que se dizem aristotélicos e os que se tomam por hobbesianos – e as noções opostas de política se farão por si mesmas.

Mas já alguma coisa de nossos argumentos desautoriza essa apresentação em forma de cardápio das duas tradições políticas: uma verdadeira oposição *filosófica* está implícita entre os dois “sistemas”. Para defender a sua tese do *zoon politikon*, Aristóteles precisa a todo momento inserir a política numa visão de totalidade de natureza, que, como vimos, é teleológica. Quer dizer, a noção de política se justifica aí através de sua inserção num contexto argumentativo mais global. Hobbes, por sua vez, para se contrapor a tal tese, não precisa apenas variar o método: é toda uma inserção sistemática do homem no todo que precisa ser reformulada. Que se veja o caráter de um *Leviatã*, uma espécie de almanaque completo que começa com uma doutrina das sensações e termina numa verdadeira filosofia da religião. Aqui também, a política só pode ser revista sob o ângulo de uma visão filosófica

mais geral. Não cabe escolher uma tese ou outra: é a concepção de mundo que varia de lá pra cá.

É então em torno dessa inserção dos conceitos num contexto mais global que gostaríamos de acompanhar a interpretação de Habermas a respeito dessa virada hobbesiana; interpretação que busca manejar dois problemas em jogo: a filosofia de Hobbes assinalaria, sobre tudo e ao mesmo tempo, a disposição de uma nova forma de análise, por um lado; e a maturação de um objeto histórico novo, por outro: os laços sociais arregimentados por um sistema capitalista (HABERMAS, 2011, p. 90).

A transformação conceitual já não seria mera escolha a ser tomada, tampouco mero reflexo de um contexto histórico. Antes, é o próprio desenvolvimento histórico do objeto – a sociedade política moderna – que torna possível uma análise da política do tipo empreendida por Hobbes. Nesse sentido, haveria no *Leviatã* nada menos que algo como um diagnóstico de época, e que interessa para uma teoria crítica da sociedade. Ao pensar o homem natural, o que Hobbes faz não é mais imputar à natureza aquilo que é a forma de comportamento de um sujeito historicamente determinado, a saber, o sujeito cuja interação social é regulada pelo princípio da troca entre equivalentes. É um sujeito competitivo, daí a necessidade do controle do Estado. A filosofia hobbesiana seria assim uma teoria sobre a própria modernidade então nascente, pouco importando se seu autor sabia disso. O que há de ideológico, aqui, é a naturalização desse novo sujeito, que perde seu caráter histórico. O sujeito competitivo é transformado no ser humano natural, imutável. Assim, haveria algo de verdadeiro e também de falso em Hobbes: sendo a descrição correta da forma aparente como o sujeito moderno se comporta, sua filosofia é também a hipostasiação falsa desse mesmo sujeito como algo natural.

Para Habermas, a denúncia desse material histórico prévio que serve de pressuposto à política hobbesiana se encontra ali no fato de que Hobbes reduz o direito a um direito formal. Ocorre que

corresponde às relações objetivas na medida em que, nos Estados territoriais do século XVI e XVII, impõem-se aqueles dois grandes processos que modificam pela raiz o nexos entre *dominum* e *societas*: refiro-me à centralização e, ao mesmo tempo, à burocratização da dominação no aparelho estatal moderno do regime soberano, assim como à expansão do intercâmbio capitalista de mercadorias e uma subversão paulatina do modo de produção ligado à economia de subsistência. (HABERMAS, 2011, p. 112)

Esse o chão histórico preciso ao qual é reenviado a filosofia do contrato, de forma que as contradições dessa filosofia deverão ser alinhadas com as contradições práticas sobre as quais ela se ancora. Tal tensão aparece melhor no conceito de *lei da natureza*. Como vimos, a cientificidade da *lei da natureza* desempenha uma dupla função na teoria de Hobbes ao tentar tratar como uma lei natural a passagem do estado de natureza para o estado civil. A passagem, no entanto, é um acordo de segurança contra o estado de guerra em que o homem se encontra quando regulado pelo direito natural. A busca pela autoconservação, que está inscrita na natureza do corpo humano, leva, pela lei da natureza, que é a obediência ao ditado da razão, à transposição para o estado social, onde o direito natural de conservação é realizado em sua alienação. De fato, Habermas identifica aqui uma ambiguidade:

Com o termo 'lei de natureza', Hobbes denomina *ambas* as coisas: tanto o nexos *causal* das naturezas instintivas associadas *antes* da constituição contratual da sociedade e do Estado, assim como a regulação *normativa* de sua vida social comum *depois* da referida constituição. A dificuldade salta à vista: Hobbes tem de deduzir a causalidade da natureza humana instintiva as normas de uma ordem cuja função compele justamente a renunciar à satisfação primária desses instintos. (HABERMAS, 2011, p. 117)

Neste sentido, o filósofo já reflete a contratualidade social, sem a qual não há um pacto securitário para viabilizar o intercâmbio social de indivíduos regulados pelo direito privado, no plano de uma causalidade mecânica necessária, isto é, como uma lei da natureza, e não uma arbitrariedade puramente contingente. Mas, como vemos, ele se “emaranha” em contradições: ele imputa a mesma causalidade natural ao estabelecimento do contrato e aos impulsos volitivos do homem em estado de natureza, um estado não social por excelência. Em outras palavras, Hobbes atribui um conteúdo normativo ao próprio sujeito em estado de guerra.

Que forma de pensar é essa? Para Habermas, o que temos nessa derrapagem não é mais do que um Hobbes de feição francamente liberal. E Habermas não está sozinho nesse tipo de interpretação que destoa largamente das interpretações tradicionais: também Leo Strauss defende que Hobbes foi o fundador do liberalismo, se chamarmos de liberalismo “a doutrina política que forma os direitos do homem como o fato político fundamental, em contraposição aos seus deveres, e que identifica a função do Estado com a proteção ou salvaguarda desses direitos” (STRAUSS, 2012, p. 220).

Por mais controversa que seja a tese, importa menos sustentá-la do que usá-la para empreender uma reflexão filosófica sobre problemas sociais concretos. No argumento de Habermas, a ambiguidade desempenhada pelo conceito de *lei da natureza* na filosofia de

Hobbes deve suas contradições a uma matéria da experiência vital específica. Ora, Hobbes já não faz deduz o contrato social a partir de um quadro conceitual puramente arbitrário: ele busca imputar ao contrato social uma causalidade mecânica a partir da qual sua necessidade interna possa ser engendrada.

Se a lei da natureza aparece como ambígua, isso se deve à ambiguidade da experiência histórica, isto é, à consolidação do direito privado capitalista em sua etapa incipiente sustentada por um estado soberano enquanto única força capaz de efetuar uma ruptura histórica. A dificuldade tem força material uma vez que se refere à primeira naturalização de relações capitalistas não naturais. Podemos dizer que a *forma* e o *conteúdo* do direito natural se encontram numa contradição. Mas não se trata de uma contradição vazia, pois a dificuldade está conectada à dialética da consolidação tensa de uma nova formação social. É o indivíduo regulado pelo direito privado de acesso ao intercâmbio de mercadorias que passa a ocupar o primeiro plano dessa filosofia, mas na forma contraditória de uma tutela do estado soberano. Uma dificuldade que aponta que a consolidação da época capitalista não se dá sem essas retorções (HABERMAS, 2011, p. 124), isto é, a afirmação da liberdade do indivíduo, que se resume a uma liberdade de movimento⁹, não pode se consolidar, ao menos em sua primeira formação, sem um Estado soberano. Liberdade de ir e vir diante de um monarca com poderes absolutos: o aparente disparate, que atravessa a filosofia de Hobbes, deixa de ser parte de outra anomalia mais ampla, isto é, a própria consolidação da economia moderna.

Esse é, portanto, o dado prático que ampara a filosofia de Hobbes. Vê-se que a análise habermasiana passa assim a ter um interesse duplo: a) ela retira a questão conceitual do mundo abstrato e a faz tocar terra no mundo histórico; b) mas ela não cede a uma mera vulgarização dos conceitos, pois estes se tornam os veículos de uma transformação histórica. Nessa linha, o conceito não “reflete” o contexto, mas o apresenta numa forma em que suas contradições podem ser aprendidas de maneira original. A dificuldade da filosofia de Hobbes não é mero erro categorial, nem é induzida meramente pelas preferências políticas do autor, mas remete à própria entrada conturbada do capitalismo na cena da história universal. Com isso, a análise do conceito nos conduz a uma análise bastante contra-intuitiva a respeito da consolidação do mundo liberal: o fato de que, em seu início, o capitalismo precisou da tutela do estado soberano para conseguir generalizar as formas de sociabilidade centradas no intercâmbio econômico. Essa passagem não foi feita de maneira natural, portanto, mas sob

⁹ Hobbes: “A meu ver, a liberdade não é outra coisa senão a ausência de tudo o que impede o movimento” (apud. HABERMAS, 2011, p. 120, nota 48).

formas de poder absoluto. Inversamente, o argumento deixa ver que as formações sociais liberais *não são* incompatíveis com as formas de violência que seus princípios condenam. Quer dizer, o mundo capitalista é contraditório de ponta a ponta, choca-se sempre com o contrário daquilo que diz promover. A filosofia de Hobbes formaliza essa contradição numa filosofia da natureza. Nisso, ela corretamente descreve essas contradições, mas as fixa numa natureza humana eterna e imutável.

Conclusão

Com Hobbes, a ruptura radical com relação a Aristóteles – e assim com a antiga união entre ética e política – se completa. A teleologia natural segundo a qual o homem é um animal político cede lugar a uma mecânica das paixões individuais, cuja consequência é um estado apolítico de guerra. Aqui, a política deve ser vista como contrária a natureza humana, como transferência do direito natural ao soberano. Essa guinada, porém, que ocupa um longo período de praticamente 2000 anos, não se refere apenas a uma opção, por isso mesmo recusável, de um método. Trata-se de uma transformação mais global, que tem sua matriz prática nos primórdios do capitalismo, cuja dinâmica – sempre contraditória – o conceito não é apenas reflexo, mas formalização. A filosofia de Hobbes torna-se então a formalização conceitual de uma experiência histórica, *iluminando em nova chave aspectos dessa mesma experiência*. Esse o ponto de Habermas: a contradição interna à filosofia de Hobbes – conciliação entre as dimensões descritivas e normativas da lei natural – é, na verdade, a contradição da entrada do capitalismo na cena da história universal, em que a garantia das relações sociais mediadas pelo intercâmbio econômico é cerceada pelo poder absoluto do soberano. Liberalismo e absolutismo, portanto, o que revela uma análise contra-intuitiva a respeito da compreensão histórica do capitalismo. Não se trata, em suma, da articulação *externa* entre texto e contexto, mas da passagem *interna* da dinâmica do conceito à experiência histórica que ele tematiza e dá corpo.

Referências Bibliográficas

ARISTÓTELES. Politics. In: **The Complete Works of Aristotle**, v. 2, Princeton University Press, 1995.

FRATESCHI, Y. **A Física da Política**. São Paulo: Ed. Unicamp, 2008.

HABERMAS, J. **Teoria e Praxis**. São Paulo: Ed. Unesp, 2011.

HOBBS, T. **Do Cidadão**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **Elementos da Lei Natural e Política**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

_____. **Leviatã**. Col. Os Pensadores, São Paulo: Ed. Abril, 1979.

LOPES, M. **O Animal Político: estudos sobre justiça e virtude em Aristóteles**. São Paulo: Singular, 2008.

ROSS, D. **Aristotle**. GBR: Routledge, 1995.

STRAUSS, L. **Direito Natural e História**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.