

Sobre a distorção da práxis: em defesa de Thomas Hobbes

RESUMO

Existem muitas questões acerca da perigosa encruzilhada que a humanidade se encontra desde o fim da era medieval: nunca antes em nossa lamentável história, esteve o homem tão confiante em seus próprios poderes que pareça ignorar as conseqüências de suas ações. Especialmente o *moderno*, devemos perceber. Para ele em particular, o uso indiscriminado da *natureza enquanto objeto*, traduz a errônea percepção da *práxis* e da *techné* gregas, bem como toda a distorção resultante que colaborou com a recorrente ilusão do direito auto-centrado de supremacia sobre a *cadeia alimentar*. Todavia, para falar a verdade, nem todo moderno deve *necessariamente soar* como Bacon e seu *homo faber*. Muitos não soam. Ao menos, no que concerne Thomas Hobbes. Simplesmente pensá-lo como culpado por perpetuar a idéia de domínio do homem sobre a natureza não parece acurado, porque sua preocupação sempre foi a garantia da segurança da vida humana. A tão alegada *distorção da práxis* da qual alguns filósofos como Hobbes são acusados, não traduz verdadeiramente o seu resgate do valor humano assim como o inestimável lugar da racionalidade em sua teoria política. Não obstante, é nossa proposta investigar esta assunção em favor do correto entendimento do projeto de Hobbes; embora ele tenha incorrido no erro moderno que apontamos antes, não pode ser totalmente culpado por isto, *se é que pode*. Para prová-lo, vamos explorar os conceitos aristotélicos de *práxis* e *techné* tentando demonstrar que Thomas Hobbes não pode ser considerado totalmente culpado pelo engano já mencionado.

Palavras-chave: Hobbes; Aristóteles; Práxis; *Techné*; Estado

ABSTRACT

This article is destined to show that Hobbes cannot be seen as someone who subscribed the conception of *homo faber* proposed by Bacon. Hobbes certainly upheld the notion that nature is instrumental to human purposes. It will be proved, however, that it is incorrect to assume that he distorted the Aristotelian notions of 'práxis and *techné*' and that such a distortion contributed to perpetuate the illusion that human beings can indiscriminately act over nature.

Key words: Hobbes; Aristotle; Praxis; *Techné*; State.

* Mestrando em Filosofia, Universidade Federal do Ceará/Funccap.

Introdução

“Que você possa viver em tempos interessantes” sustenta o velho adágio chinês; e com razão, alguém poderia dizer, o gigantesco problema ético contemporâneo qualifica a nossa época como sumamente intrigante. Não no bom sentido, é claro. Com efeito, estamos em uma perigosa encruzilhada cujos horizontes nos escapam, impossibilitando de maneira tragicamente cruel a continuidade da ilusão moderna recorrente – e sobre a qual erigimos nosso atualmente errático Estado – de que podemos dispor de forma inconseqüente dos recursos naturais sem nos preocuparmos com as chamadas futuras gerações. Mas seria de fato um engano moderno ou um erro de alguns modernos? Isso porque nossa tendência natural é a de pensar a filosofia moderna como uma tradição homogênea, onde do começo ao fim seus partícipes tecem seus argumentos em uníssono. Nem todos aqueles chamados pela tradição de modernos deveriam soar como Bacon.

Na verdade, o conceito de *homo faber* não se aplica necessariamente a todos os filósofos do período: com efeito, há aqueles que mesmo no paradigma antropocêntrico conseguem pensar o homem não como um ser que dispõe simplesmente da natureza, mas sim como o ser que reclama as rédeas de seu próprio destino e, ao fazê-lo, estabelece (por que não?) seu lugar no todo. Ainda que o engano a que nos referimos acima, a saber, o mero uso dos recursos naturais como meio para a realização dos objetivos humanos venha sendo perpetuado pelas sociedades atuais, um trágico erro que tem na corrupção da *Práxis* e da *Techné* uma distorção do ideal de civilização, é preciso que se note que havia muito mais em jogo para o pensamento moderno: diante da possibilidade real e imediata da aniquilação dos homens (sobretudo as agruras da guerra civil, catástrofe norteadora para muitos dos filósofos do período) o advento da ciência como potencialização da ação humana se punha como medida mais eficaz do exercício do poder. Não surpreende que a idéia de que os avanços tecnológicos não só garantirão a “boa vida” humana (o que quer que isso ainda possa significar), mas,

também por si só, justificam qualquer interferência do homem no mundo tenha estado a partir desta época tão em voga.

Enquanto as conseqüências das ações ficavam restritas à imediatidade das relações das comunidades próximas, seria admissível – poderiam argumentar alguns éticos – que não houvesse um grande interesse em abordar essas questões. Hoje é diferente: com a potencialização das ações humanas somos obrigados a encarar a possibilidade de extinção da própria vida, a nossa e a das gerações ainda por vir. Mas seria realmente justo colocar o Estado moderno no “banco dos réus”? Qual Estado? Embora não seja nossa intenção ignorar o problema que apontamos anteriormente, também não estamos inclinados a realisar juízos apressados que podem se revelar errôneos e um tanto injustos. Porém, injustos com relação a quem? Para efeito de nossa análise, buscaremos perceber em que sentido o Estado de Thomas Hobbes, moderno por excelência, pode suportar o ônus de ter “pervertido” a *Práxis* confundindo-a sobremaneira com a *Techné* como pensada inicialmente por Aristóteles, o que alguns críticos apontam como um dos vários elos da corrente das causas que terminariam por nos levar a uma situação onde as inovações tecnológicas, diferente das aspirações hobbesianas, por exemplo, saem do campo das soluções para beneficiar a humanidade e se constituem como verdadeiras ameaças à própria continuidade da vida do homem enquanto tal.

Um engano histórico

Questões sobre o Estado quase sempre se centram na tentativa de definir o que seria uma “sociedade boa”, ou melhor, de que maneira podemos orientar nossos atos tendo em vista normas que possam ser legitimadas e justificadas. Na tradição, dois tipos de respostas principais foram elaboradas: a mais antiga que remonta à Aristóteles e a moderna, contratualista. A resposta aristotélica prima por sua preocupação com o chamado *ethos*, a saber, os problemas da vida cotidiana que devem ser considerados. “Ela insiste sobre o fato de que a determinação de “boa” política não pode ser feita independentemente do conjunto dos “costumes, quer dizer, das re-

gras morais existentes.”¹ Assim o julgamento político deve antes de tudo se basear nas concepções de vida boa compartilhadas por aqueles que pertencem à comunidade, sempre considerando sua existência concreta.

A tradição contratualista, moderna por excelência, pensa a elaboração de uma sociedade justa, ou seja, possuidora de normas legítimas, como sendo àquela que depende primordialmente dos cidadãos e de sua habilidade em produzir, através do uso da razão, as regras da vida em comum elaboradas de tal forma que sejam aceitas por todos os participantes da comunidade ou ao menos, pela maioria dos indivíduos razoáveis.

A tradição aristotélica adota em relação à ciência uma atitude de distância, mas não em geral uma atitude de recusa. A tradição contratualista, ao contrário, tem a tendência de pensar os modelos de sociedades políticas segundo as exigências da racionalidade e mesmo se no conjunto ela admite a distinção entre o racional e o razoável, entre a racionalidade científica e a pluralidade das escolhas razoáveis da vida boa.²

Contudo, superando as semelhanças superficiais perceberemos que o que distingue os dois modelos é uma consideração mais profunda: com efeito, está na maneira com que as ações humanas e os frutos de sua engenhosidade serão considerados ao se erigir a sociedade, quer seja esta consequência natural (como querem os aristotélicos) ou resultado de um pacto (como afirmam os contratualistas). É como se o Estado para os modernos e a Pólis para os antigos se constituíssem, comparativamente falando e guardadas as devidas proporções, como artifícios da capacidade humana de se auto-reger, sendo que nestas “astúcias” da razão parecem estar implicadas os dividendos sociais, isto é, os benefícios oriundos da intervenção do homem na natureza. Não obstante, em maior ou menor grau estes benefícios têm um preço. Em outras palavras: até que ponto é justificável sustentar a crença cega de que a ciência poderá explicar satisfatoriamente o

mundo. A raiz do problema está na distorção da *Práxis*. Como assim?

Nos capítulos quatro e cinco de *Ética à Nicômaco*, Aristóteles distingue a *Práxis* da *poiêsis*:

[...] pois há uma diferença entre produzir e agir (com respeito à natureza de ambos, consideramos como assente o que temos dito mesmo fora de nossa escola); assim, a capacidade raciocinada de agir é diferente da capacidade raciocinada de produzir; e do mesmo modo não se incluem uma na outra, porque nem agir é produzir, nem produzir é agir.³

Nessa querela há de se estabelecer inequivocamente que *techné* e *phrônesis* (formas de conhecimento) que se relacionam com o campo da prática – compreendido aqui o saber técnico bem como os juízos morais – é diferente da *theoria* que trata do conhecimento científico reportando-o às leis universais e necessárias da natureza.

[...] ninguém delibera sobre coisas que não podem ser de outro modo, nem sobre as que lhe é impossível fazer. Portanto, como o conhecimento científico envolve demonstração, mas não há demonstração de coisas cujos primeiros princípios são variáveis (porque elas poderiam ser de outro modo), e é impossível deliberar sobre coisas que são por necessidade, a sabedoria prática não pode ser ciência, nem arte. Não pode ser ciência porque aquilo que se refere às ações pode ser de outro modo; nem arte porque agir e produzir são coisas de espécies diferentes.⁴

A *techné* diz respeito ao “saber-fazer”, ou seja, constitui-se enquanto um tipo de conhecimento voltado para a produção de algo que não tem seu princípio em si mesmo, mas antes no agente que o produz.

O objetivo da *techné* é produzir os meios necessários para a vida, para a sobrevivência. Seu domínio é a utilidade ou o consentimento. O tipo de agir que lhe corresponde é um agir “*poiétique*”, a *poiêsis*, não no sentido de a poesia, mas no

¹ BERTEN, A. *Filosofia política*, p. 70.

² Idem., p. 71.

³ ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco*, p. 131.

⁴ Idem., p. 132.

sentido de um fazer, de uma fabricação ou de uma produção.⁵

No que diz respeito à *práxis*, esta é tida como ação no sentido forte do termo e se relaciona com a *phrônesis*, a capacidade de discernimento necessária para se agir corretamente. É o próprio objetivo da ação. É a capacidade dos homens virtuosos de agir no que tange os assuntos humanos, quer dizer a todas as coisas que são boas ou más para a comunidade.

Fica claro, então, que a sabedoria prática é uma virtude e não uma arte. E como são duas as partes da alma que se guiam pelo raciocínio, ela deve ser a virtude de uma das duas, ou melhor, daquela parte que forma opiniões, pois a opinião se relaciona com o variável, da mesma forma que a sabedoria prática. No entanto, ela é mais do que uma simples disposição racional, e isso é evidenciado pelo fato de que se pode deixar de usar uma faculdade racional, mas não a sabedoria prática.⁶

Enquanto conhecimento voltado para a prática, a *phrônesis* foi incorretamente assumida pelo Estado moderno como mera prudência no sentido de otimização dos resultados de um cálculo. Sob a "visada" matemática tipicamente moderna, a especificidade da *práxis* como a ação ética por excelência (que só tem razão de ser quando em relação ao agir comum) se perdeu, pois esta – a especificidade da *Práxis* – encontra-se intimamente ligada à contingência dos assuntos humanos impossibilitando, devido a seu caráter flutuante, um saber científico para regê-los. No entanto, foi exatamente o que se tentou.

A *phrônesis* supõe, ao mesmo tempo, o conhecimento de princípios gerais e uma apreensão das circunstâncias particulares e mutáveis da ação. Ela supõe, portanto, a "deliberação". O agir político – e o saber que ele implica – é essencialmente uma *Práxis*.⁷

Qual, porém, é a razão – se é que podemos apontar uma única razão – para este engano? Se a *práxis* está relacionada à delibera-

ção e esta à contingência, há de se perceber certa diferença de níveis quando se pensa na ação do homem. Aristóteles tinha isto muito claro na medida em que, ao operar a separação por assim dizer entre as esferas *lunar* e *sublunar*, deixou claro que sua intenção era de lidar com os variados níveis da realidade de formas apropriadamente específicas. Como assim? De modo simples: como a esfera da ação humana é território da contingência, do que pode ser ou não, não faz sentido aplicar indiscriminadamente o discurso apropriado ao trato da *Physis*. Com efeito, o modo correto de se proceder é aplicar o discurso da técnica ao mundo natural governado pelo critério do necessário e não agir de forma idêntica nas relações humanas.

Todavia, com o advento da modernidade e a releitura dos trabalhos do estagirita através de uma ótica inapropriadamente cristã, as questões da *práxis* e da *techné* ganharam uma nova perspectiva. Um dos fatores sem dúvida foi a consideração do tempo como tematizado pela cristandade, radicalmente distinto do tempo como experienciado pelo mundo grego. Para os cristãos, por trabalharem com uma história da salvação, o tempo assume um caráter linear, ou seja, de um começo, meio e fim. Esta perspectiva deixa o homem com relativamente pouco tempo para encontrar significado para sua existência, e este período que resta é marcado por uma angústia de se tentar desesperadamente adequar-se a uma ordem pré-estabelecida por Deus sob pena de um castigo eterno.

O problema é que como toda a criação é pensada sob o olhar divino, portanto perfeito, ao homem resta ou bem tatear tal qual um cego em um quarto escuro em busca de uma única saída que pode ou não existir, ou bem criar um padrão de conduta severo estabelecendo metas que possivelmente jamais poderá cumprir. E por que não conseguirá cumprir? Porque este tempo linear, que se esgota ao que parece rapidamente, é aquele onde não há espaço para erros. É um jogo de somente uma tentativa. Como só pode tentar acertar apenas uma vez, o homem tem que fazer todo o possível para ser bem sucedido na primeira e única

⁵ BERTEN, A. *Filosofia Política*, p. 72.

⁶ ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco*, p. 133.

⁷ BERTEN, A. *Filosofia Política*, p. 73.

tentativa: não há lugar para falhas. Na história da salvação, então, nos parece compreensível que ao fazer o resgate da idéia de ação grega aliada a um recém redescoberto poder de significação do ser humano, o filósofo moderno tenha procurado estabelecer bases seguras para este imenso projeto do viver que encontrou no paradigma científico seu alento.

Ora, pôr a ciência como o caminho mais certo para a salvação, que pode ser entendida como redenção do ente racional por seus próprios méritos ou mesmo uma reapropriação da idéia de felicidade – ainda que muito mais romana do que grega – é deixar, ao menos parcialmente, a contingência de lado. E ao fazê-lo, se estabelece um verdadeiro anacronismo na medida em que se passa a utilizar o discurso que se refere ao necessário como condizente ao caráter cambiável dos assuntos humanos. Estes dizem muito mais respeito ao campo do provável, do que pode ou não ser, isto é, daquilo que conclama a razão a capacitar o homem a agir como ator no palco da vida.

Na perspectiva do tempo clássico, por outro lado, a noção de ciclo (na verdade uma espécie de eclipse) abraça a esfera do plausível dentro do âmbito de significação das relações humanas, não pelo critério de urgência de se acertar logo, mas, ao contrário, pela paciência do caçador que entende o momento certo de efetuar o disparo. O caçador/*phrônimos*, o homem virtuoso para o estagirita, não precisa ter pressa, pois sabe à hora certa de agir; por isso, nunca confunde *práxis* com *techné*. Uma coisa é agir e outra são os meios para a ação.

Entretanto, nossa proposta é analisar se a distorção da *práxis* na modernidade pode se aplicar sem reservas ao Estado pensado por Hobbes. O Estado hobbesiano se constitui tanto para a proteção como para a possibilidade de satisfação dos interesses dos cidadãos. Mas seriam tais interesses necessariamente decorrentes da utilização indiscriminada da natureza? Em que sentido este homem moderno está autorizado por Hobbes a usufruir dos recursos naturais? Vejamos.

Quando o filósofo de Malmesbury constrói sua filosofia política, ele parte de uma noção do que considera a condição natural da humanidade. O quadro já nos é familiar: durante o tempo em que não há poder comum que a todos subjugué, a razão sugere que o homem faça o que julgar necessário para não só perpetuar sua existência, mas também alcançar seus objetivos. Devido a fatores como a igualdade natural entre os homens, a escassez dos bens e ao próprio caráter competitivo inerente da condição humana (para citar as principais causas), a humanidade é impelida à guerra. Cabem aqui, porém, algumas considerações. Ao contrário da leitura tradicional, o que impele o homem à sociedade civil não é a superação do conflito, mas sim a da guerra. E há bastantes diferenças. A guerra é o conflito que em seu cerne admite a possibilidade de aniquilação do outro, onde em última análise não há espaço para mim e meu inimigo. Já a competição é um constitutivo da própria natureza do homem que em nenhum momento pode, ou mesmo *deve* ser superada. Não é algo que deve ser deixado de lado, ainda que fosse possível, mas antes um fator a ser trabalhado pela razão para beneficiar a humanidade.⁸

Pensar a realidade como em movimento constante, é considerar que o homem enquanto tal está perpetuamente em relação aos outros à sua volta: assim, é uma ilusão achar que na sociedade civil não haverá conflito. Ao contrário, é somente nela que o conflito pode ter lugar na medida em que este serve ao propósito de manter os cidadãos em movimento; e ao permanecerem em movimento, estes não param para perceber os outros e a si mesmos.

O homem só se refugia no mundo, na sociedade, numa multidão de ocupações e divertimentos díspares porque não suporta a sua própria presença, porque ver-se, contemplar-se a si mesmo o espanta e o enche de medo. Toda essa agitação incessante e vã é fruto do pavor que o repouso lhe causa. Pois se ele pudesse ficar quieto por um instante a fim de adquirir verdadeiramente consciência de si mesmo, de reconhecer tudo o que é o homem entregar-se-ia ao mais profundo desespero.⁹

⁸ Pode parecer estranho a princípio falar em “humanidade” em Hobbes. Não foi ele um tematizador do individualismo moderno? Quando, porém investigamos com mais acuidade, percebemos que a lição hobbesiana, por ser eminentemente racional, deve ser adotada por todos os entes partícipes da razão. Neste sentido, portanto, dizendo respeito a todos os seres humanos.

⁹ CASSIRER, E. *A Filosofia do iluminismo*, p.218.

Essa perspectiva existencial pode, não sem ressalvas, ser aplicada aos trabalhos de Hobbes; afinal, não parte ele de uma experiência de guerra civil? No entanto, em que isto diz respeito ao problema da distorção da *práxis*? Ora, a partir do momento em que Hobbes se põe o desafio de operar uma solução que restitua ao homem o controle de sua vida, sem desconsiderar o elemento não quantificável da condição humana, a saber, as paixões, ele se depara com o desafio de estabelecer uma resposta racional – entenda-se válida para qualquer agrupamento de entes racionais – para as relações humanas marcadas pela contingência (e isto Aristóteles percebeu bem).

Teria Hobbes se enganado? Não. Pelo menos, não do seu ponto de vista. Na verdade, a solução hobbesiana altera a perspectiva da *práxis* aristotélica no sentido de que não se pensa mais o agrupamento de homens com um caráter de comunidade. Sim, permanece a responsabilidade perante a si mesmo e perante os outros, mas de forma distinta: na *Pólis* cada cidadão, pelo simples fato de pertencer a uma dada comunidade, se comprometia com os objetivos e visão de mundo da coletividade. Nesta idéia de *Philia Politiké*, que podemos entender por *consenso* ou *concordia*, é como se cada cidadão pactuasse se comprometendo a apoiar a “vontade” da *Pólis* mesmo em detrimento de si. Quando Hobbes discute a responsabilidade dos súditos ele estabelece:

[...] dado que todo súdito é por instituição autor de todos os atos e decisões do soberano instituído, segue-se que nada do que este faça pode ser considerado injúria para com qualquer de seus súditos, e que nenhum deles pode acusá-lo de injustiça. Pois, quem faz alguma coisa em virtude da autoridade de um outro não pode nunca causar injúria àquele em virtude de cuja autoridade está agindo. Por esta instituição de um Estado, cada indivíduo é autor de tudo quanto o soberano fizer, por consequência, aquele que se queixar de uma injúria feita por seu soberano estar-se-á queixando daquilo de que ele próprio é autor, portanto não deve acusar ninguém a não ser a si

próprio de injúria, pois causar injúria a si próprio é impossível.¹⁰

No momento em que pactuam, os homens abrem mão de prerrogativas que na *Pólis* cada cidadão dispõe em favor de um poder unificado, afim de que sua proteção seja assegurada, bem como a garantia da possibilidade de alcançar suas metas. Dessa forma, há um compromisso para com o Estado, mas sob outra ótica: A *Philia Politiké* de Aristóteles requeria um compromisso incondicional para com a cidade, fazendo com que o cidadão assumisse a responsabilidade de fazer com que as questões da vida comum fossem trabalhadas tendo sempre em vista o bem-estar da comunidade. Porém, o mesmo não ocorre no Estado hobbesiano? Não porque, embora haja um compromisso do cidadão para com o Estado, na medida em que este cede seu direito natural para o soberano está também transferindo a responsabilidade do bom funcionamento da sociedade civil para as mãos deste. Dizer que o súdito é igualmente responsável pelos atos do soberano, se refere à aprovação tácita do primeiro em relação ao que o último fizer para o bom funcionamento estatal, mas não uma função contínua de deliberação – a marca da *práxis*. Sobre a deliberação, Hobbes diz:

Quando surgem alternadamente no espírito humano apetites e aversões, esperanças e medos, relativamente a uma mesma coisa; quando passam sucessivamente pelo pensamento as diversas consequências boas ou más de uma ação, ou de evitar uma ação; de modo tal que às vezes se sente um apetite em relação a ela, e às vezes uma aversão, às vezes a esperança de ser capaz de praticá-la, e às vezes o desespero ou medo de empreendê-la; todo o conjunto de desejos, aversões, esperanças e medos, que se vão desenvolvendo até que a ação seja praticada, ou considerada impossível, leva o nome de deliberação.¹¹

Diferente do *Phrônimos* aristotélico que deve deliberar constantemente sobre as questões passíveis de afetar a *Pólis*, a rigor, o cidadão hobbesiano somente precisa deliberar

¹⁰ HOBBS, T. *Leviatã*, cap. XVIII, p. 147.

¹¹ Idem., cap. VI, p. 62-63.

uma única vez. “Na *deliberação*, o último apetite ou aversão imediatamente anterior a ação ou à omissão desta é o que se chama *vontade*.”¹² E o que é o contrato social se não um grande ato de vontade? Este é, pensamos o único momento em que a noção de uma *práxis* hobbesiana pode se aproximar daquela exposta pelo estagirita. E por quê? Porque agir é usar o poder. Como na instituição do estado civil o que ocorre é justamente a transferência de poder para uma instância superior, também é o dever desta fazer a sociedade civil funcionar.

Todavia, se a realização do contrato social é uma espécie de licença para o cidadão permitindo a omissão deste em face de problemas da sociedade civil, onde o agir está sempre acompanhado de ao menos uma medida de poder, e o Estado se estabelece como único campo no qual o conflito inerente da natureza humana pode ter vazão equivaleria a admitir o paradoxo de que na sociedade proposta por Hobbes o indivíduo não possui nenhum poder. Não nos parece ser este o caso. Se fosse, então os homens pactuariam entre si tão somente para sobreviver e não para que haja [...] o desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida confortável, e a esperança de consegui-las por através do trabalho.¹³

Além disso, Hobbes parece reconhecer que a transferência de poder a qual aludimos anteriormente não foi completa, ou ao menos, não de todo incondicional¹⁴. Pois o súdito mantém o direito à vida e pacto algum pode retirá-lo.

Entende-se que a obrigação dos súditos para com o soberano dura enquanto, e apenas enquanto dura também o poder mediante o qual ele é capaz de protegê-los (destaque nosso). Porque o

direito que por natureza os homens têm de defender-se a si mesmos não pode ser abandonado através de pacto algum.¹⁵

Então, quando exatamente podemos dizer que os súditos atuaram, no sentido de uma *práxis*, dentro é óbvio, das limitações as quais já aludimos? Em duas situações: no momento do contrato social, isto é, da instituição do Estado e na dissolução deste, por meio da guerra civil. A diferença fundamental em relação à *práxis* aristotélica está na percepção de que o cidadão do estagirita é convocado constantemente para usar seu poder a fim de solucionar as querelas da *Pólis*, o que não ocorre com o súdito hobbesiano.

Quando falha o Estado, os homens recuperam seu poder total, mas não podem exercê-lo sem a segurança. Moral da história: não há de fato uma *práxis* em Hobbes, pois por esta estar ligada à deliberação que em seu sentido mesmo tem de admitir o diálogo, entendido muito mais como uma relação de poder do que uma “comunidade ideal de comunicação”, não parece ser passível de se efetivar na medida em que o detentor do poder comum está isolado. Recai sobre ele e apenas sobre dele o ônus da deliberação para fazer o Estado funcionar. Nisto podemos perceber a tragédia da *alma do Estado* hobbesiano: pelos termos de Aristóteles é o único que de fato continuaria a deliberar se tivesse um interlocutor dado o fato de ser aquele que detém poder supremo. Como não há outro dentro do Estado que possa ser equiparável ao seu *status*, ele na verdade não delibera no sentido aristotélico do termo nem mesmo quando se permite ser aconselhado; no fim, é somente sua palavra final que conta. Não há *Philia Politiké*.

¹² HOBBS, T. *Leviatã*, cap. VI, p. 63.

¹³ Idem., cap. XIII, p. 111.

¹⁴ Este é um ponto muito polêmico da interpretação da obra hobbesiana. A leitura “canônica” cuja mais “contudente” contribuição se deve à tematização do caráter absoluto do Estado como quer Carl Schmitt, não pode sustentar um direito de desobediência, sob pena de implodir a soberania na figura do *legibus solutus*. Há, porém, trabalhos muito interessantes sustentando que Hobbes admitiu de fato uma “cláusula de desobrigação” no contrato, mas estas interpretações estão carregadas de um teor teológico talvez excessivo e que tendem a de certa forma enfraquecer o soberano. Embora não seja nosso interesse aprofundar aqui este argumento vale a reprodução de uma consequência radical desta linha de interpretação: [...] “Hobbes parece sugerir como vimos que quem decide sobre a suficiência ou não da proteção do soberano, e sua consequente obediência, são os próprios súditos. O juiz de todas as coisas, a autoridade responsável pela palavra final, por discernir o justo do injusto, não parece ser – de acordo com a leitura que fizemos até aqui – o soberano. Sua ação encontra limites na própria causa de sua instituição; a proteção.” (Cf. POGREBINSCHI, T. *O problema da obediência em Thomas Hobbes*, p. 203).

¹⁵ HOBBS, T. *Leviatã*, cap. XXI, p. 166.

Conclusão

Quando Hobbes discute no aclamado capítulo XIII do *Leviatã* o estado de natureza e as causas que levam os homens a pactuarem, estabelece quase que imediatamente o porquê é mais vantajoso, sob o ponto de vista racional, procurar a paz: sem ela o ser humano não pode dispor dos dividendos da vida em sociedade. E quais são eles exatamente? Os frutos da produção, da manufatura, dos confortos sociais bem como tudo aquilo que apraz ao homem aí compreendido não somente o que podemos entender por mera propriedade, mas também quaisquer metas de vida permissíveis pelo Estado.

Ora, alguns poderiam advogar que esse raciocínio demonstra ao menos uma inclinação de Hobbes para o ideal baconiano de uso, de apropriação dos recursos naturais, pois estabelece como forte motivador de convívio social o desejo de possuir bens oriundos da natureza modificada pela ação humana. Assim o referencial de sociedade para Hobbes seria essencialmente àquela que confere maior vantagem; não é o próprio filósofo de Malmesbury que estabelece: “[...] não buscamos a sociedade naturalmente ou por si própria, mas sim para que possamos dela receber alguma honra ou lucro (grifo nosso)?.”¹⁶

Não obstante, essa preocupação hobbesiana com o bem-estar dos cidadãos se radica não somente na esperança de obtenção de vantagens como dissemos, mas também na crença de que todos os problemas podem ser resolvidos através do saber científico: um saber não da *theoria* plenamente e sim muito mais da *Techné*. Curiosa conclusão: parece tratar-se de simples e irresponsavelmente importar sem critérios ou ressalvas os avanços da ciência para a resolução não só de questões de seu escopo normal, mas igualmente no que tange à ética e política como se os assuntos referentes à esfera prática pudessem tão somente ser resolvidos pela aplicação de métodos e conceitos do discurso científico.

Mas podemos realmente julgar Hobbes através de nosso olhar contemporâneo? Defendemos que não. E por que não? Porque sua preocupação primordial, a saber, a de garantir

a segurança para que os homens pudessem perseguir suas metas é a grande e, podemos definir cruel realidade experienciada por Hobbes, o que provocou uma profunda resposta existencial (guardadas as devidas proporções). O problema da dissolução do Estado não era algo que *poderia vir a ocorrer algum dia* ou mesmo *mais provável de acontecer* mesmo que em um futuro próximo, quase eminente: *a guerra civil está à mão, e algo deve ser feito já para impedi-la!* Além do mais, devemos considerar em defesa de Hobbes que os efeitos da ação do Estado, quando muito, eram sentidos pelas comunidades próximas ou no máximo por países distantes que tinham interesses conflitantes. Não havia, a rigor, qualquer indício de que os atos da humanidade pudessem comprometer os objetivos de todos.

Ainda que atualmente possamos questionar se o Estado de fato, mesmo agora mantém seu papel, é inegável que suas bases se reportam às estruturas estabelecidas pela modernidade. Nesse sentido, podemos nos questionar se o Estado ainda tem poder suficiente para realizar sua tarefa, mesmo que não possamos ignorar os desafios que seu estabelecimento implicou. Estamos diante de um dilema: independente de nossa postura ser a favor de critérios normativos universais ou se apostamos no chamado *decisionismo* típico da *Realpolitik*, é fato que já nos deparamos com séculos de abuso da natureza motivada por um intenso antropocentrismo.

Não obstante, embora estejamos de acordo com aqueles que apontam uma distorção da práxis bem como uma confusão com o conceito de *techné* operado pelos modernos, ao menos no que tange a Thomas Hobbes buscamos demonstrar que a proposta de resgate da autodeterminação humana pensada pelo filósofo de Malmesbury primou por uma tentativa de estabelecer um mundo “confortável” para o homem. Mesmo que tal “conforto” esteja, é verdade, atrelado aos frutos da civilização que inadvertidamente estão calcados na utilização dos recursos naturais, não podemos esquecer que foi talvez a maior tentativa sistemática dos *seiscentos* com vista a proteger a vida, ainda que somente a da humanidade.

¹⁶ HOBBS, T. *Do Cidadão*, cap. I, p. 30

Referências Bibliográficas

ANGOUMENT, Anne-Laure. *Hobbes e a moral política*. São Paulo: Papirus, 1996.

ARISTÓTELES. *Ética à Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1986.

BERTEN, A. *Filosofia política*. Tradução de Márcio Anatole de Souza Romeiro. São Paulo: Paulus, 2004. (Coleção Filosofia).

CASSIRER, E. *A filosofia do iluminismo*. Tradução

de Álvaro Cabral. 3. ed. Campinas-SP: Editora da UNICAMP, 1997. (Coleção Repertórios).

HOBBS, T. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

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

MANFREDO A. de OLIVEIRA. Os desafios da ética contemporânea. *Revista Praia Vermelha: estudos de política e teoria social*. Rio de Janeiro: UFRJ, Escola de Serviço Social, 1997.