

O HOMEM DA POLÍTICA: UMA LEITURA DE ARISTÓTELES E HOBBS

Ângela Couto Machado Fonseca

Professora da Universidade Positivo e doutoranda do PPGD da UFPR.

RESUMO

O presente texto busca delinear alguns traços do modelo de homem presente no pensamento aristotélico e no pensamento de Hobbes, afim de tomar tais imagens de homem como fio condutor para a compreensão da dimensão política pertencente a cada um destes homens específicos. As diferentes formas de elaboração teórica de política em muito dialogam com a variação da leitura de homem e, especificamente, o mecanismo da representação se coloca como cabível no interior do ambiente político moderno e do tipo homem a ele inerente.

PALAVRAS-CHAVE: Homem; democracia; Aristóteles; Hobbes.

ABSTRACT

This article aims to outline features about the concept of men to Aristotle and Hobbes, in order to understand the political dimension of each and every kind of men. The different forms of theoretical elaboration of political dialogue with the variation of the man reading, and specifically the mechanism of representation arises as applicable within the modern political environment and the kind man he inherent.

KEY-WORDS: Man; democracy; Aristotle; Hobbes, concept of men.

1. Introdução.

As divergências e a distância que separam o universo político Moderno daquele antigo não soam como novidade. É suficientemente sabido que aquilo que atualmente reconhecemos como democracia, por exemplo, pouca ou nenhuma correspondência possui com a experiência da democracia antiga. Possivelmente apenas a linguagem nos encaminha a referir de modo igual coisas tão diferentes. E, ainda assim, ao tratar de política, essa remissão ao espaço e ao pensamento antigo parecem sempre necessários. A necessidade aqui não está veiculada ao trazer luz sobre o que hoje se pensa ou se vive na política, mas em retomar o momento da criação da política (mais precisamente redescobrir a criação de uma consciência do que seria viver politicamente), colher ali seus ingredientes fundamentais, para melhor compreender as rotas que nos trouxeram para tão longe. Ou pelo menos compreender melhor as características da construção política tipicamente moderna, não perdendo de vista, justamente em face da divergência das formas de política, seu caráter de constructo historicamente localizado.

O que se propõe aqui é olhar, no desenho dos esquemas já conhecidos dos modelos de democracia, a compreensão de homem da qual partem Aristóteles e Hobbes. Estes dois autores não se jogam ao acaso, Aristóteles, dentro do modelo antigo, talvez seja o maior porta voz de um pensamento político finamente elaborado e que legou herança longa aos temas políticos. Hobbes, malgrado diversas interpretações que o colocam ainda muito ligado à lógica do Antigo Regime, redefine os traços da política dentro de uma arquitetura humanista e racionalista, próprios da experiência moderna.

Esta escolha, de traçar alguns elementos para a compreensão de homem presente em cada uma destas leituras como fio condutor para alcançar as especificidades e diversidades de cada uma das experiências democráticas a que fazem referência, parece mais razoável quando o panorama é aquele hobbesiano, que em muito se sintoniza com as práticas modernas de buscar na *humanitas* do homem os ingredientes para a sua definição universal e abstrata, bem como para circunscrever seu ambiente e atuação políticas. Já quando se pensa em Aristóteles e o universo de significação dos saberes do qual participa, que diferentemente do moderno não possui como fundamento o

homem, parece menos lógico partir exatamente do homem. Mas, o que se propõe, não é um empréstimo das potências do homem moderno para aquele antigo nem sua remissão a eixo central de significação. O que se quer é simplesmente tentar expor minimamente a concepção de homem pertencente ao pensamento aristotélico, justamente buscando respeitar sua distância epistemológica em face ao homem moderno, para entender a arquitetura política da qual faz parte e como se estabelece esta relação. Entende-se que as diferentes concepções de homem constituem uma via de exposição dos diferentes modelos políticos pertinentes a eles.

Segundo Kant, as TRÊS perguntas fundamentais que o homem pode se fazer são as seguintes: 'O que devo fazer? É a questão prática (ou moral); 'O que posso saber?' é a pergunta Teórica (ou especulativa); 'O que posso esperar?' é a pergunta metafísica e religiosa. Há porém, ainda segundo Kant, uma pergunta mais importante ainda, a pergunta das perguntas, que é a chave para todas as outras: 'O que é o homem?'. Pois da resposta dada a essa pergunta vão depender todas as respostas que se possa dar a todas as outras perguntas. Imagine, por exemplo, todas as conseqüências da definição do homem enquanto 'criatura'. Se o homem é essencialmente nada mais que uma criatura de Deus, então isso clareia o sentido da existência humana, assim como as três outras perguntas; sei que posso esperar pela imortalidade e pela salvação (ou danação), sei o que posso saber (tudo o que foi revelado por Deus aos homens) e, sobretudo, sei o que devo fazer e não fazer: tudo o que é ditado ou proibido por Deus ou por determinado livro em que suas vontades estão inscritas. (WOLFF, F. 2009, p. 37).

Tais questões kantianas nos remetem à reflexão acerca da importância de como se caracteriza e pensa o homem como caminho para o esclarecimento de outras questões. Assim, uma via possível para compreender a democracia direta antiga e a democracia representativa moderna pode recorrer a imagem de homem que integra tais formas de democracia.

O percurso partirá da descrição de elementos próprios de cada um dos modos de política para interrogar como o homem considerado em cada um desses momentos se encaixa e viabiliza em certa medida tais leituras.

2. A política na antiguidade e o homem aristotélico.

Os traços gerais da política antiga são bem conhecidos: o lugar por excelência da vida política é a polis, a cidade grega, que não se confunde com a concepção de Estado (presente no ideário e na vivência da política moderna). Seja pela inferioridade numérica dos cidadãos que a compõem, ou seja, sobretudo, pelas diferenças da experiência democrática, na qual o mecanismo da representação é desconhecido para os antigos, bem como também o é a separação entre aparatos burocráticos institucionais e a

sociedade. A polis é essencialmente uma comunidade política, e os membros desta comunidade dela não se apartam. É exatamente o desconhecimento da representação que revela um dos traços mais típicos e célebres daquilo que chama-se a democracia antiga. Nela, que possui suas raízes no século VI a.C a partir da atuação de Clístenes, os cidadãos atuam de modo direto no que concerne aos assuntos políticos da cidade. Eis a famosa democracia participativa ou direta, os cargos públicos não somente são de pequena duração e portanto de grande rotatividade, como também resultam de sorteio (não de eleição).¹ Um traço essencial da democracia está justamente no sorteio, uma vez que a eleição seria a escolha de alguns e reporta ao regime oligárquico. Para os gregos “para quem a eleição é, por definição, um princípio antidemocrático, o princípio do governo que eles mais frequentemente opõem à democracia: a oligarquia. De fato, no espírito de seus defensores, a eleição serve para selecionar a priori aqueles que, no entendimento geral, são mais competentes para exercer determinados cargos dirigentes essenciais. Portanto, o duplo pressuposto da eleição é: de um lado, apenas ‘alguns’ (oligoi), os melhores, devem exercer as funções de comando; em outras palavras, os interesses de todos dizem respeito à competência de alguns (pressuposto ‘tecno-crático’: poder da competência); de outro, uma competição entre os pretendentes a tal cargo deve permitir que se escolham os melhores – é a eleição, na qual intervêm nascimento, influência, autoridade, reputação pela experiência do passado, proposições para o futuro e outras considerações (pressuposto ‘aristo-crático’: poder concedido aos melhores)” (WOLFF, 2003, p. 36). Assim, para a democracia grega a eleição é signo de seleção e não de participação, é forma de remeter a uma separação entre a comunidade e o exercício do poder.

No interior da forma de governo antiga, ainda não chamada de democracia (termo este que virá a circular no século seguinte), desenvolvem-se duas formas de igualdade: a isonomia e a isegoria. A isonomia refere-se a igualdade de todos os cidadãos perante as leis; e a isegoria explicita o igual direito à palavra. Estas formas de igualdade abrem-se também, especialmente pela isegoria, à liberdade.² A isegoria implica, pelo

¹ Francis Wolff, no que se refere aos cargos distribuídos por sorteio, avalia este acontecimento como um dos principais motivos para o reconhecimento da participação da maioria no poder. Traço significativo de uma democracia.

² “A democracia ateniense não é separável das estruturas socioeconômicas e da visão antropológica, ética, e política características do mundo antigo. A igualdade, naquele contexto, não evoca o moderno e universalístico ‘sujeito de

igualitário direito à palavra, também à tarefa tipicamente política da linguagem e da linguagem disponível para todos os membros da comunidade em deliberarem acerca do justo e do injusto. Trata-se de liberdade e igualdade em termos políticos. Dispostos na mesa estão, desde a concepção política antiga, estes conceitos – igualdade e liberdade – tão caros e valiosos aos cálculos modernos, todavia, assumindo função e colocados numa realidade radicalmente diversa. Igualdade e liberdade no contexto da isonomia e da isegoria (panorama da democracia) não são atributos individuais, intrínsecos ao homem. São, antes, as próprias condições do exercício da política, ao ser cidadão, ao sê-lo em ato é que a igualdade e a liberdade se colocam em cena. Não são potências ou direitos subjetivos, são antes prerrogativas do exercício da cidadania e que apenas faz sentido na esfera pública em nome daquilo que é comum.

As formas de igualdade e liberdade, assim, não são postas no interior de uma concepção universalista e imanente. Os homens não são originariamente livres e iguais é dentro do ambiente político e por meio da ação política que os homens se fazem iguais e exercitam a sua liberdade. A este respeito Hannah Arendt (ARENDR, 1987) relembra que é na ação (elemento próprio do exercício da liberdade) que os homens se colocam como pares. Estamos distantes de uma compreensão individualista, é apenas na comunidade política e mediante a atuação do homem enquanto animal político que liberdade e igualdade ganham concretude. Os elementos da democracia antiga, assim, revelam traços de uma cultura que enxerga na comunidade a capacidade de sua perfeição e justiça.

A Polis concebida no pensamento de Aristóteles é uma comunidade política e se diferencia das comunidades humanas. Neste aspecto muito já se falou que a comunidade política embora posterior do ponto de vista da ocorrência histórica é ontologicamente prévia em face às comunidades humanas. As comunidades humanas (famílias, aldeias) viabilizadas pelos laços de sangue e de vizinhança são qualitativamente diversas da polis, aparece aqui a leitura da diferença substancial pautada em Aristóteles do mero viver e da vida política. As comunidades humanas se referem a todos os estágios de

direitos', mas se exaure no âmbito da polis; não põe em questão, mas pressupõe a distinção qualitativa entre escravo e livre; encontra o seu fundamento não no indivíduo como tal, mas no povo, e no povo como parte da cidade: a democracia antiga é o governo de um povo que se afirma como entidade coletiva já existente, não reduzível à mera soma dos indivíduos que a compõe." (COSTA, 2010, p. 218).

simplesmente existir (zoé), do atendimento de tudo aquilo que é necessário para manter a existência.³ A vida na polis implica num salto para além desse mero viver, trata-se da vida qualificada, da *bios*, possível unicamente enquanto vida política e mediante a ação do homem como animal político. Para situar a noção de *bios* e buscar colher nela algo de comunicável e compreensível, no lugar de apenas a referir como se o referido fosse desde sempre transparente, é importante a análise de temas como a naturalidades das diferentes comunidades (humana e política) e o conceito de natureza em Aristóteles.

Tanto a comunidade humana quanto a comunidade política são naturais na leitura aristotélica. O homem isolado não é capaz de sobrevivência e por isso a vida em coletividade lhe é uma necessidade inafastável. A peculiaridade da naturalidades das diferentes vidas coletivas se coloca em dois pontos: Primeiro, embora a comunidade humana seja natural isto não lhe concede o estatuto de comunidade política; segundo, a comunidade política é natural, mas não ocorre de modo espontâneo. Em outras palavras, a vida política possui um elemento qualificador próprio (vinculado a ação para ser alcançado) que ultrapassa a mera vida em coletividade. Desse modo, a vida singular, sem a presença de outros é insustentável, o que expõe a exigência da vida coletiva. Por outro lado, além do homem, por condições de sobrevivência, precisar viver em coletividade, existe um reclame mais significativo, ao ver do autor, para a vida política. Não se trata da mera necessidade de sobrevivência, mas da atuação conforme a natureza humana. Viver politicamente, diferente do mero sobreviver, exige a atuação do homem atendendo as peculiaridades de sua natureza. Com isto, a compreensão da naturalidade e não espontaneidade das comunidades políticas está atrelada ao modo como Aristóteles pensa o conceito de natureza (e no particular a natureza humana).

A natureza aristotélica, pensada para além da noção de matéria, tem caráter finalístico e envolve as célebres quatro causas deste autor, explicitando o caráter do movimento que a atravessa. A natureza não é pensada como um dado determinado pronto e acabado, como uma sentença, mas como uma potência que precisa ser atualizada em ato. Ou seja, como um dever-ser que precisa ocorrer, mas não é certo que ocorra. O exemplo que podemos

³ Neste ponto podemos lembrar o quanto Hannah Arendt considerou seriamente o legado político de Aristóteles, sobretudo sua noção de animal político e vida política como vida qualificada que se coloca apenas quando satisfeitas as necessidades corriqueiras e fúteis da existência.

extrair do capítulo 7 do primeiro livro da *Ética a Nicômaco* acerca da natureza humana é bastante explícito:

A vida parece ser comum até às próprias plantas, mas agora estamos procurando o que é peculiar ao homem. Excluamos, portanto, a vida de nutrição e crescimento. A seguir há uma vida de percepção, mas essa também parece ser comum ao cavalo, ao boi e a todos os animais. Resta, pois, a vida ativa do elemento que tem um princípio racional; desta uma parte tem tal princípio no sentido de ser-lhe obediente, e a outra no sentido de possuí-lo e de exercer o pensamento (...). se realmente assim é e afirmamos ser a função do homem uma certa espécie de vida, e esta vida uma atividade ou ações da alma que implicam um princípio racional (ARISTÓTELES, EN).

Nesta passagem nota-se que o homem possui uma natureza que não lhe define o modo de ser no concreto, mas que lhe capacita a ser como a natureza se projetou para ele. O homem, para atender ao desenho que dele fez a natureza e ser assim verdadeiramente homem, precisa colocar em funcionamento sua parcela racional da alma, mas é possível que ele não venha a fazê-lo. O mesmo dever-ser existe para a vida política. Aquilo que é natural para a vida dos homens enquanto uma meta e promessa da natureza é que este viva e exista de modo político, embora este movimento, este tornar potência em ato possa não vir-a-ser. É neste sentido que não é espontânea a vida em comunidade política, ela depende do atuar particular do homem enquanto animal político. É também neste sentido que se explica a anterioridade ontológica da comunidade política. Ela pode não ocorrer num primeiro momento da vida coletiva, mas, sendo desde sempre um projeto da natureza, o atendimento desta é ontologicamente primeiro.

É no Estado que o indivíduo, por efeito das leis e das instituições políticas, é levado a sair de seu egoísmo, e a viver conforme o que é subjetivamente bom, assim como conforme o que é verdadeira e objetivamente bom. Desse modo o Estado, que é último cronologicamente, é primeiro ontologicamente, porque se configura como o todo o qual a família e a vila são partes, e, do ponto de vista ontológico o todo precede as partes, porque o todo, e só ele, dá sentido às partes. (REALE, 2007, p. 124).

Nas entrelinhas da definição da naturalidade da vida política figura um personagem central ao pensamento político de Aristóteles: o homem enquanto animal político. Mais uma vez as concepções de potência e ato entram em cena. Aquele traço substancial que define e constitui o homem enquanto tal é sua natureza política, o homem, para alcançar o estatuto de homem deve viver e atuar como animal político (racional e capaz de linguagem). Existe uma abertura desconhecida aos modernos na leitura aristotélica: não basta a existência das características tipicamente humanas, para, ato contínuo, o homem tornar-se de modo completo e efetivo, homem. As características humanas são as condições dadas pela natureza para que o homem, ao usá-las,

ao colocá-las em ação, constitua-se como homem. O animal político é uma meta da natureza, mas seu alcance é uma possibilidade.

É neste sentido que o homem integrante da Polis, para ser considerado cidadão precisa participar dos tribunais ou magistraturas. Além dos conhecidos obstáculos objetivos (idade, gênero, liberdade...) que impedem a cidadania, ela também está vinculada à participação ativa na administração da justiça da Polis, da atuação do homem enquanto animal político.

O pensamento político de Aristóteles alimenta um modelo no qual o homem, por natureza, deve constituir-se como cidadão para exercer sua condição política, condição esta que não pode ser repassada para outros que executem o papel de representantes. É na atuação direta que se faz o cidadão, a representação é um tema de todo desconhecido e que não se viabiliza neste desenho de política (sob pena de impedir o homem de atuar conforme sua própria natureza).

O homem, assim, é desde sempre uma criatura destinada para a vida política, seu papel se desenrola como cidadão, na medida em que eleva a si mesmo e opera eticamente a fim de alcançar a justiça para a comunidade política.

Partimos Del comienzo del libro VII, que echa los cimientos del estado ideal. es enteramente platónico en el identificar el fin del estado con el fin ético del individuo; pues éste es el sentido de la proposición de que se origina el estudio, la de que el mejor estado es el que asegura a sus ciudadanos la mejor vida. Al decir esto, no subordina en manera alguna Aristóteles el estado al bienestar del individuo, como haría un liberal, sino que deriva, como hace Platón, las categorías para juzgar del valor del estado de las normas éticas que aplica al alma del individuo. Decir que la 'vida mejor' del estado y del individuo es una y la misma, no significa para él que las cosas vayan bien en el estado si todos se alimentan bien y se sienten a gusto, sino que el valor espiritual y moral del estado está basado en el de los ciudadanos. Su fuente última es el alma estimativa del individuo. A la inversa, el más alto concepto ético a que llega esta alma es el estado, para el cual está predispuesto el hombre por naturaleza. (JAEGGER, 2002, p. 316/317).

3. A política Moderna e o homem hobbesiano.

O lugar a partir do qual se desenrola o pensamento político de Hobbes é substancialmente diverso daquele do qual falava Aristóteles. Variados são os aspectos que distanciam estes dois pensadores políticos, um deles já muito conhecido, como a naturalidade da vida política em Aristóteles e

a artificialidade da vida política em Hobbes, instituída pela concepção de contrato social. Também é de se constatar que Hobbes teve a pretensão de fazer ciência política e não os 'sonhos' da tradição política declaradamente ou não declaradamente aristotélica. Hobbes constrói seu universo político dentro de um modelo mecanicista e não finalista como aquele de Aristóteles. Enfim, muitos outros pontos de divergência destes dois autores poderiam ser listados, todavia, parece que esta simples contraposição não seria suficiente para avaliar o pensamento político hobbesiano.

O percurso que aqui pretende-se transcorrer parte da localização histórica de Hobbes como um autor que pensa sua política no momento do antigo regime e cimenta alguns traços típicos daquilo que virá a ser pertencente da política moderna. Assim, o primeiro passo consiste em perceber de onde fala Hobbes e qual ruptura ele é capaz de suscitar. É na análise da ruptura que um segundo ponto se coloca: as pressuposições e inovações que envolvem sua teoria do contrato. Por fim - neste rápido caminho que evidentemente não será capaz de expor o pensamento político completo de Hobbes, mas apenas introdutoriamente os aspectos declarados – é a figura do homem, do indivíduo que será analisada.

A criação do Estado-Leviatã é um lugar comum da obra de Hobbes. Este estado configura-se especialmente por ser soberano, e neste aspecto há uma significativa inovação. Embora a noção de soberania já fosse conhecida desde pelo menos o século anterior, com a obra de Jean Bodin, ela ainda correspondia a uma concepção medieval, mantida no Antigo regime, de Ordem transcendental. A ordem política não configura o resultado da vontade humana e sua capacidade de arquitetura (não revela portanto o fundo mecanicista); esta ordem é uma parte concreta de uma Ordem universal. Para Bodin o soberano não dissolve a hierarquia político-social, ele ocupa o posto máximo, o mais alto nível nas atribuições de poderes. A soberania do Estado, pensada por Hobbes, não admite a divisão de poderes, rompendo, deste modo, não apenas com a clássica concepção hierárquica, mas com a própria noção de Ordem. A política resulta da capacidade racional e da vontade do homem, é um constructo humano. Por esta via são Possíveis as análises da artificialidade (engenho humano) e do mecanicismo hobbesiano.

Em Hobbes a ausência do Estado como um poder forte e unificado é um dos motivos (junto com a natureza humana) para a existência do medo e o

perigo de guerra. Hobbes enfatiza seriamente o mal da guerra e a possibilidade de seu afastamento depende da constituição de um Estado soberano com poder unificado, o que inviabiliza a divisão e hierarquia.

Junto com estes elementos, como já mencionamos, o próprio universo político constituído a partir de uma Ordem Universal Transcendental perde terreno. Tradicionalmente a Ordem é esse fio invisível que amarra sustenta a complexa realidade social e política, pela diversidade de lugares e funções, constituindo um universo hierárquico. A Ordem é naturalmente dada, trata-se, aqui, de uma pressuposição de organização, de estruturação própria do real (por diferenciações e atribuições de lugares, papéis, funções, poderes, etc...), A arquitetura política é uma das manifestações da organização da Ordem universal.

Esta impossibilidade de manter intacta a Ordem dada, juntamente com o delineamento da construção da ordem política são responsáveis pela caracterização de Hobbes como um dos primeiros cientistas políticos modernos:

Hobbes não só efetua na sua obra a cristalização dos filosofemas políticos preparados laboriosamente no século XVI mas apóia a arquitetônica do Estado-Leviatã numa postulação que abala deliberadamente 'a vã filosofia' dos autores antigos e, mesmo que a ruptura com o passado ainda lhe seja às vezes difícil, formula os axiomas básicos de um pensamento do direito político que se encaminha, dessa vez de verdade, para o horizonte da modernidade (GOYARD-FABRE, 1999, p. 28).

A formulação de um Estado que seja forte o suficiente para conter a insegurança e a dissolução interna, está baseada no contrato. O contrato impõe a lógica de uma ordem política criada, não pré-existente, de modo que a ordem política resulta não de uma transcendência ou naturalidade: aspectos estes que envolvem uma concepção jusnaturalista da existência prévia à formação da ordem política, assim os instrumentos necessários para a execução do contrato.

O Celebre 'Estado de natureza', momento anterior da vida conduzida por uma organização política e jurídica, tem como base a leitura jusnaturalista. Isto quer dizer que mesmo no estado de natureza os homens são guiados por direitos naturais, num estado de total igualdade e liberdade. Atribui-se ao homem, independente de qualquer laço concreto social, direitos e poderes que são genuína e originariamente seus. Por natureza os homens são livres e iguais, tais condições – no interior desta leitura – nada tem a ver com privilégios ou papéis definidos na estrutura ordenada da vida, tal como ocorria

na leitura tradicional medieval e do antigo regime. Liberdade e igualdade não são prerrogativas atribuídas, concedidas em circunstâncias concretas e com alcances estabelecidos. São atributos: ganha destaque o caráter geral e abstrato adquiridos nesta nova interpretação.

Colto nella sua essenza umana, l'individuo per il giusnaturalista è un soggetto caratterizzato da bisogni e diritti fondamentali. Emerge l'idea di un nesso immediato e diretto fra l'individuo e i diritti: un'idea tanto importante nel nuovo paradigma quanto eversiva di antiche tradizioni. Parlare di 'stato di natura' non è dunque trastullarsi con una favola ingênua e innocua: è introdurre un método di lavoro che permette di mettere a fuoco i diritti del soggetto 'come tale' e próprio per questo entra in rotta di colisione con l'intera tradizione medievale. (...) Postularlo 'stato di natura' significa invece compiere un 'esperimento mentale' nel quale le appartenenze e le gerarchie spariscono e i diritti fluiscono direttamente dalla natura genericamente umana del soggetto. (COSTA, 2004, p. 40).

Exatamente tais direitos naturais, tais atributos originários, constituem-se como o material que permite a construção da ordem política. É somente por que há uma igualdade inata que os homens podem participar de um contrato universal. Se a igualdade é um dos elementos possibilitadores do contrato, a autonomia da vontade, esta faceta moderna da liberdade, é o que liga todos os indivíduos via contrato. O cálculo de necessidade deste enlace é um cálculo racional, a ponderação da necessidade de superar as condições negativas da vida em estado de natureza. Assim, o contrato não somente retira as atribuições que caracterizam os indivíduos como atribuições constituídas pela vida política e social, como inclusive as remetem como condições para a própria construção da vida política. A ruptura com os traços clássicos da política aqui se completam: o edifício político não é uma parcela de um todo transcendental, é constructo humano e racional.

Resulta do contrato a ordem política, na figura do estado-leviatã, estado que representa todos os indivíduos do contrato. A representação como instrumento político ocupa um espaço significativo na obra de Hobbes, uma vez que os indivíduos em estado de natureza não se configuram como povo organizado, é apenas via representação que se organizam coletivamente e tornam-se cidadãos.

O homem vive politicamente e é cidadão apenas num momento posterior ao contrato e atrelado à presença do Estado que os representa. O contrato que é cessão de direitos e poderes (aqueles direitos e poderes pertencentes ao homem no estado de natureza) repassa ao soberano a condição da política, de tal modo que o homem formaliza a si mesmo, dentro

de sua criação política, como governado (representado).⁴ O mecanismo da representação implica na unificação da vontade e da decisão, como diz Hobbes:

Isso equivale a dizer: designar um homem ou uma assembléia de homens como portador de suas pessoas, admitindo-se e reconhecendo-se cada um como autor de todos os atos que aquele que representa a sua pessoa praticar ou levar a praticar, em tudo o que disser respeito à paz e à segurança comuns; todos submetendo desse modo as suas vontades à vontade dele, e as suas decisões à sua decisão. Isto é mais que consentimento ou concórdia, é uma verdadeira unidade de todos eles, numa só e mesma pessoa. (HOBBS, 2003) .

O indivíduo que governa a si mesmo no estado de natureza é o cidadão governado no estado de sociedade. Neste ponto vamos retroceder a um dos motivos que permitem o pior dos males: a guerra. Já vimos que um deles é a ausência de um estado forte com poder unificado. O outro, apenas mencionado anteriormente, deve ser explorado: trata-se da natureza humana, ou seja, o homem como concebido por Hobbes.

Que o estado de natureza deste autor seja negativo é de conhecimento geral. O império do medo (emoção das mais significativas para Hobbes), da insegurança do combate de todos contra todos, se desenrola neste estado como sintoma de um homem que, na ausência de laços e limites, estabelece a sua própria existência de maneira miserável. Na esteira da ruptura já operada por Maquiavel⁵, o homem não tende ao amor para com o próximo, ele é movido por interesse e age unicamente em benefício próprio.

Os argumentos que abrem a primeira parte “Do Cidadão” se concentram na rejeição de uma leitura “que o homem é uma criatura que nasce apta para a sociedade” (HOBBS, 1998, p. 26). O que porta à conclusão que toda a organização política pensada a partir deste pressuposto é falsa. Na sequência, uma nova consideração de homem, que contraria ao amor natural ou à sociabilidade natural é exposta:

Pois aqueles que perscrutarem com maior precisão as causas pelas quais os homens se reúnem, e se deleitam uns na companhia dos outros, facilmente hão de notar que isso não acontece porque naturalmente não poderia suceder de outro modo, mas por acidente. Isso porque, se um homem devesse amar outro por natureza – isto é, enquanto homem -, não poderíamos encontrar razão para que todo homem não ame igualmente todo homem, por ser tão homem quanto qualquer outro, ou para que freqüente mais aqueles cuja companhia lhe confere honra ou proveito. Portanto, não procuramos companhia naturalmente e só por si mesma,

⁴ Neste aspecto estamos diante de uma vivência política radicalmente diversa daquela delineada por Aristóteles, na qual o cidadão não pode ser representado e abrir mão de seus atributos políticos, sob pena de abrir mão da sua condição de cidadão e de animal político.

⁵ Que contrariamente a uma forte tradição que vê no homem um ser naturalmente social, aponta o egoísmo e o agir apenas para a satisfação pessoal do homem.

mas para dela recebermos alguma honra ou proveito; este nós desejamos primariamente, aquele só secundariamente. (HOBBS, 1998, p. 26).

A primeira constatação é de que os homens, portanto, não se reúnem por inclinações de amor ou fraternidade natural, mas para proveito próprio e por amor próprio. Outra colocação acerca da natureza humana, esta mais célebre, também será objeto de Hobbes: seu agir por paixões no estado de natureza, também revela a vontade dos homens de se ferirem. O desacordo de vontades e o ditame da razão de proteger a vida permitem a condição de extrema insegurança e medo. Nestas passagens revelam-se duas constatações curiosas que invertem o pensamento aristotélico: Primeiro do ponto de vista do desacordo de vontades. Este pode ser constatado por que o homem ao usar a linguagem explicita suas diferentes vontades e desejos. A linguagem exerce uma função bastante diversa daquela defendida por Aristóteles, ela afasta os homens e gera conflito – no lugar de tornar a vida dos homens qualitativamente superior. No que se refere a razão, Hobbes admite que a reta razão permite o uso de todos os esforços e meios para a defesa da própria vida, ela não é interpretada como o que acomuna os homens e os torna diferentes de todos os demais animais num sentido positivo.

Este homem voltado apenas para si e em constante conflito com os demais, faz emergir a necessidade de uma organização política e jurídica que imponha regras e estabeleça a paz. Ele impõe a urgência do Estado-leviatã. Um Estado que, curiosamente, criado ocupa o papel de pessoa civil e representa os indivíduos. A imagem de homem de Hobbes, que em primeiro plano decorre do esforço de concebê-lo em sua essência independente das tintas da vida politicamente estabelecida, remete para a ausência de unidade pré-contrato. Os homens que são iguais e livres não constituem um corpo político, não constituem uma unidade: são um aglomerado de indivíduos. A possibilidade de um corpo político depende da criação da pessoa civil (do Estado soberano). A ordem política instituída, somente garante a unidade (antes inexistente) quando os homens individuais são transformados em homens representados (em seus direitos e poderes) pelo soberano. Liberdade e igualdade neste contexto não são instrumentos usados e adquiridos na vida política (como no registro aristotélico). São instrumentos que erigem a ordem política e uma vez montada, esta exige que o homem coloque sob a sombra suas potências individuais, sua atuação direta na vida política como indivíduo.

A vida política é a vida do homem civil que só existe enquanto tal quando abre mão de atuar por si . Estratagema radicalmente diverso do mundo antigo.

Referencias Bibliográficas.

ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicomaco**. In: Os Pensadores, vol. 2, são Paulo: Nova Cultural, 1991.

_____. **A política**. São Paulo: Ícone, 2007

BARRERA, Jorge Martínez. **A política em Aristóteles e Santo Tomás**. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2007.

COSTA, Pietro. **Soberania, representação, democracia: ensaios de história do pensamento jurídico**. Curitiba: Juruá, 2010.

_____. **Diritti**. In: FIORAVANTI, Maurizio (org). *Lo stato moderno in Europa*. Roma-Bari: Editori Laterza, 2004.

FIGUEIREDO, Vinícius (org). **Filósofos na sala de aula**. Vol 2. São Paulo: Berlendis & Vertecchia Editores, 2007.

FIORAVANTI, Maurizio (org). ***Lo stato moderno in Europa***. Roma-Bari: Editori Laterza, 2004.

GOYARD-FABRE, Simone. **Os princípios filosóficos do direito político moderno**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

HOBBS, Thomas. **Do cidadão**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. **Leviatã**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

JAEGER, Werner. **Aristóteles**. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2002.

MACPHERSON, C.B. **A teoria política do individualismo possessivo: de Hobbes a Locke**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

PACCHI, Arrigo. **Introduzione a Hobbes**. Roma-Bari: Editori Laterza, 2009.

REALE, Giovanni. **Aristóteles**. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

SKINNER, Quentin. **Hobbes e a liberdade republicana**. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

WOLFF, Francis. **A invenção da política**. In: *A crise do Estado-Nação* (org. Adauto Novaes), Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

_____. **As quatro concepções do homem**. In: NOVAES, Adauto (org.). *A Condição Humana: as aventuras do homem em tempos de mutações*. Rio de Janeiro Agir; São Paulo: Edições SESC SP, 2009.