§

FILOSOFIA

Ética, Política, Direito,

&

Brasil Contemporâneo

Filosofia | 1

§

Direitos autorais reservados para
Rafael De Conti

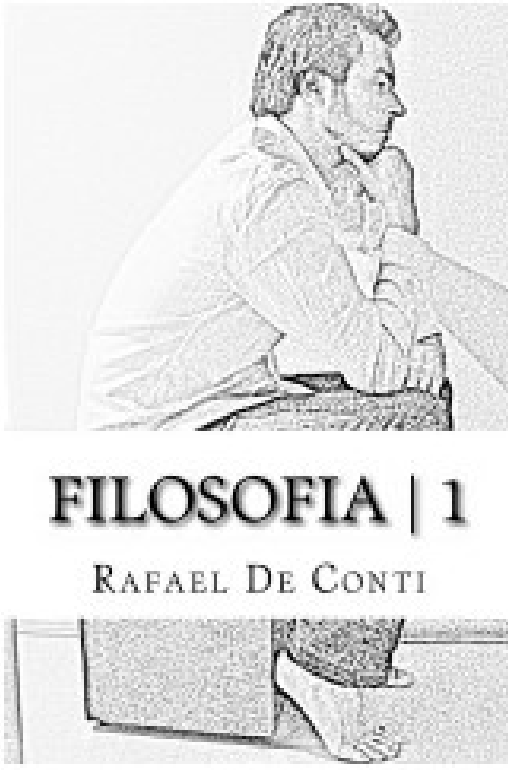
Filosofia | 1

Segunda Edição, 2016

Para aquisição de outras livros visite:
rdc.pro.br/livros

Editor: Rafael Augusto De Conti
São Paulo / Brasil

Capa da Primeira Edição:



Filosofia

Índice | Filosofia 1

α Fragmentos

O Uso Público e o Uso Privado da Razão..... p.18

Da Liberdade de Criar..... p.21

Somos responsáveis pelos idosos?..... p.23

Nascimento e Morte como Medida do Tempo..... p.28

Pequenas reflexões sobre o idealismo, a experiência, o tempo, o desenvolvimento, o conceito, a realidade, o ser, a dialética, a sexualidade, os valores, a psiquê e o controle..... p.30

O idealismo é necessário?..... p.40

Por quê o presidente precisa ser nato?..... p.53

Um ponto de vista político sobre a linguagem..... p.57

Realidade Virtual e Política..... p.61

Ética, Política e Direito..... p.67

Teologia-Ética: o Eu e o Outro..... p.68

Poder & Retórica..... p.70

A verdade em um mundo sem privacidade..... p.74

β Ética, Direito e Política na Filosofia Antiga: as origens gregas dos regimes políticos e da justiça

Notas introdutórias ao pensamento político de Platão: o "bem falar" do rei filósofo versus o "falar bem" da democracia (ou do melhor regime político em face da epistemologia platônica)..... p.76

Notas introdutórias ao pensamento político de Aristóteles: o regime de inclusão de ricos e pobres..... p.87

A justiça em Platão: da ideia de harmonia na Ética e na Política à justiça enquanto inevitável evolução da alma imortal..... p.96

γ Ética, Direito e Política na Filosofia Moderna e Contemporânea: questões sobre a liberdade, o poder, a justiça e o Estado

Liberdade para além do Estado em Hobbes: o Rei nú em busca da Eqüidade Soberana (OU do Homem à máquina e da máquina ao homem: A liberdade como Reino da Ética)..... p.106

Relação entre História e Política em Maquiavel... p.439

Diderot e Brecht: uma conversa na taverna..... p.469

Espinosa..... p.503

Ensaio acerca da liberdade de expressão e seu fundamento na ideia kantiana de esclarecimento.. p.519

Modelos de Teoria Crítica e Esclarecimento..... p.555

δ Política no Brasil

As reais forças nas Eleições do Brasil, de 2014..... p.621

Carnaval Político, Eleições 2012..... p.626

A máscara caiu, Manifestações nas Ruas em 2013 p.634

Respostas a um Publicitário Politizado..... p.636

Resposta a um Jurista Politizado.....……..... p.648

Resposta a um Advogado Politizado..... p.656

Resposta a um Magistrado Politizado..... p.657

Resposta a um Tecnólogo Politizado..... p.658

A propaganda e o poder, Eleições 2014..... p.659

A ordem do discurso…….. p.663

Estratégia de jogo, Eleições 2014.....….....…. p.667

Estratégia de jogo II: a água……..…. p.672

Política Econômica Brasileira: o que mudar?..... p.674

O que deve acontecer com a Petrobrás..... p.685

Possível estrutura para um país melhor..... p.690

A Psicologia da Política…… p.692

Liberalismo e Comunismo: origens……..... p.698

Zezinho e o professor de Direito na aula sobre corrupção……... p.699

O 4º Poder……. p.705

Imoral! Imoral! Deu nos jornais! Deu nos jornais!…….. p.706

Deveria a cidadania estar à venda?……..... p.710

Fatos notórios, apresentados pela grande mídia, a serem lembrados…….. p.714

O Político e o Povo…….. p.716

Davis contra Golias…….. p.720

Citações e Notas de Rodapé.....p.723

Índice Cronológico

para ver a Razão na História

2015 - Liberalismo e Comunismo: origens **(δ)**
2015 - Zezinho e o professor de Direito na aula sobre corrupção **(δ)**
2015 - O 4º Poder **(δ)**
2015 - Imoral! Imoral! Deu nos jornais! Deu nos jornais! **(δ)**
2015 - Deveria a cidadania estar à venda? (Should citizenship be for sale?) **(δ)**
2015 - Fatos notórios, apresentados pela grande midia, a serem lembrados **(δ)**
2015 - Davis contra Golias **(δ)**
2015 - O que deve acontecer com a Petrobrás **(δ)**
2015 - O Político e o Povo **(δ)**

2014 - Teologia-Ética: o Eu e o Outro **(α)**
2014 - As reais forças nas Eleições do Brasil, de 2014 **(δ)**
2014 - Respostas a um Publicitário Politizado **(δ)**
2014 - Resposta a um Magistrado Politizado **(δ)**
2014 - Resposta a um Advogado Politizado **(δ)**
2014 - Resposta a um Tecnólogo Politizado **(δ)**

2014 - A propaganda e o poder, Eleições 2014 **(δ)**
2014 – A ordem do discurso **(δ)**
2014 - Estratégia de jogo, Eleições 2014 **(δ)**
2014 - Estratégia de jogo II: a água **(δ)**
2014 - Política Econômica Brasileira: o que mudar? **(δ)**
2014 - Possível estrutura para um país melhor **(δ)**
2014 - A Psicologia da Política **(δ)**

2013 - A máscara caiu, Manifestações nas Ruas em 2013 **(α)**
2013 - Poder & Retórica **(α)**

2012 - O Carnaval Político, Eleições 2012 **(α)**

2011 - A justiça em Platão: da ideia de harmonia na Ética e na Política à justiça enquanto inevitável evolução da alma imortal **(β)**

2010 - Liberdade para além do Estado em Hobbes: o Rei nu em busca da Equidade Soberana (OU do Homem à máquina e da máquina ao homem: A liberdade como Reino da Ética) **(γ)**

2009 - Ética, Política e Direito **(α)**
2009 - Nascimento e Morte como Medida do Tempo **(α)**
2009 – Repostas a um Jurista Politizado **(δ)**

2008 - Um ponto de vista político sobre a linguagem **(α)**

2008 - O Uso Público e o Uso Privado da Razão **(α)**
2008 - Da Liberdade de Criar **(α)**
2008 - Nós somos responsáveis pelos idosos? **(α)**

2007 - Realidade Virtual e Política **(α)**

2006 - Pequenas reflexões sobre o idealismo, a experiência, o tempo, o desenvolvimento, o conceito, a realidade, o ser, a dialética, a sexualidade, os valores, a psique e o controle **(α)**
2006 - O idealismo é necessário **(α)**
2006 - Por que o presidente precisa ser nato **(α)**
2006 - Notas introdutórias ao pensamento político de Platão: o "bem falar" do rei filósofo versus o "falar bem" da democracia (ou do melhor regime político em face da epistemologia platônica) **(β)**
2006 - Notas introdutórias ao pensamento político de Aristóteles: o regime de inclusão de ricos e pobres **(β)**
2006 - Relação entre História e Política em Maquiavel **(γ)**
2006 - Diderot e Brecht: uma conversa na taverna **(γ)**
2006 - Espinosa **(γ)**
2006 - Ensaio acerca da liberdade de expressão e seu fundamento na ideia kantiana de esclarecimento **(γ)**
2006 - Modelos de Teoria Crítica e Esclarecimento **(γ)**

** as datas são relativas ao ano em que os textos foram originalmente escritos. Muitos dos textos, porém, foram posteriormente revisados e aumentados. As datas destas alterações encontram-se no próprio texto.*

*

* *

Filosofia | 1

α

Fragmentos

O Uso Público e o Uso Privado da Razão

§1. No final do século XVIII, o filósofo Immanuel Kant estabeleceu duas possibilidades de uso para a razão do ser humano, o uso privado e o uso público.

§2. Pelo uso privado, o advogado e o juiz são operadores do Direito, aplicando as normas dadas pelo ordenamento jurídico para a resolução dos conflitos.

§3. Além disso, por meio de tal uso privado o professor ensina a matéria já estabelecida pela coordenação dos cursos, mostrando as diferentes correntes de pensamento independente de seu posicionamento acerca delas (isto, pelo menos em postura a ser buscada, pois sabemos que é impossível ser imparcial e que o papel do professor se refere mais ao modo de instigar o aluno a ir na própria fonte, para

que este realize uma leitura "em primeira mão", e, portanto, com menos interferência).

§4. Já pelo uso público da razão, o advogado e o juiz refletem criticamente sobre as normas, pensando se elas são ou não adequadas para a própria sociedade. Não é uma questão de aplicação de norma existente mas, sim, uma questão de sua reconstrução por meio da crítica. Por conseqüência, também é uma questão de criação de novas normas, tarefa esta que cabe não apenas ao profissional da área do Direito, mas a todo e qualquer cidadão.

§5. Por este uso público da razão, o professor se posiciona pessoalmente a respeito da matéria que ensina, criticando autores e estabelecendo o seu próprio pensamento.

§6. Minha intenção é, justamente, explorar os dois usos da razão.

01.10.2008 (Rev. 22.09.2011)

§7. Não há crítica sem prévia análise, mas uma análise da qual não se segue uma crítica de nada serve. E não há crítica sem liberdade.

13.04.2016

Da Liberdade de Criar

§1. Quando olhamos para uma construção do engenho humano, seja ela uma casa ou um contrato, estamos a olhar para o resultado da concretização de uma teoria. Este resultado é a cristalização da teoria e é por meio dele que se pode verificar e testar as hipóteses previamente levantadas por esta.

§2. Partindo da premissa de que há uma racionalidade na História, podemos dizer que (a) o analisar do processo de desenvolvimento do passado para o presente acaba por engendrar (b) a possibilidade de análise do processo de desenvolvimento do presente para o futuro que desejamos.

§3. A teoria é formada com base no passado, mas com vistas para o futuro.

§4. E a liberdade de transformação se encontra justamente neste movimento para o futuro, o qual se dá a partir da negação do que o processo do passado para o presente nos disse que não funcionava, que não nos agradava culturalmente, que nos poderia causar dano.

§5. A liberdade de negar o passado é o que denominamos de criação, a qual deve se dar tanto no sentido do ser humano estar disposto a construir, e de fato construir, melhores casas, quanto no sentido de nós estarmos dispostos a construirmos, e de fato construirmos, melhores valores.

20.07.2008

§6. O criar pressupõe o nada. Mas o nada existe?

§7. Ou o que existe são possibilidades de combinações do já existe?

13.04.2016

Somos responsáveis pelos idosos ?

§1. Quando somos crianças, não possuímos nenhuma proteção natural e, diferentemente dos outros animais, precisamos ficar com nossos pais por muitos anos, o que, na sociedade contemporânea, é, basicamente, o tempo necessário até que tenhamos nosso dinheiro para viver por si mesmos.

§2. Este primeiro fato mostra a necessidade de toda a sociedade tomar conta das pessoas velhas e, precisamente, mostra a similaridade entre pessoas velhas e crianças.

§3. No mesmo sentido que não possuímos condições para nos guiarmos pelo nosso próprio entendimento, nem condições físicas desenvolvidas nos primeiros anos de vida que nos permitam ter autonomia, a velhice arranca de nós qualquer espécie

de capacidade intelectual e corporal que temos de ser conduzidos por nós mesmos. Pela perda destas capacidades acabamos por perder a independência relativa que o adulto possui dentro da sociedade contemporânea porque, basicamente, perdemos a capacidade de produzir que é requerida pelo mercado. Consequentemente, perdemos nossa renda.

§4. Este é o mecanismo que justifica a Previdência Social para a velhice e que mostra para nós a importância que as condições materiais possuem, não apenas para o desenvolvimento de nossas potencialidades mentais e corporais naturais, mas, também, para minimizar as perdas destas potencialidades na velhice.

§5. Por um ponto de vista ético, é possível dizer que a máxima "*fazer aos outros, aquilo que nós queremos que nos façam*", uma prescrição de conduta existente em todas as religiões e defendida por alguns filósofos (como Hobbes no Leviatã, Parte II, Capítulo XVII*), embasa a responsabilidade que a sociedade precisa ter pelos idosos. Um bom exemplo desta

conduta ética é um vídeo na Internet que mostra um filho (que é um adulto e tem problemas físicos sérios) ser, literalmente, carregado por seu pai em uma competição de triátlon**.

§6. Por último, podemos dizer que a importância da experiência de vida que os idosos têm é muito significante para construirmos o futuro, ao menos, sem repetir os erros do passado.

§7. Então, sim, somos responsáveis pelos idosos.

agosto, 2008

(Rev. 22.09.2011)

* “Porque as Leis de Natureza (como a Justiça, Equidade, Modéstia, Piedade, ou em resumo, fazer aos outros o que queremos que nos façam) por si mesmas, na ausência do temor de algum poder que as faça ser respeitadas, são contrárias as nossas paixões naturais, as quais nos fazem tender para a parcialidade, o orgulho, a vingança e coisas semelhantes)”.

** http://br.youtube.com/watch?v=J8HGF8J9vk4

§8. E todos aqueles recêm-nascidos agraciados com longos anos de vida serão velhos um dia. Ou seja, podemos ser idosos um dia. Espero que você, jovem leitor, seja o idoso de amanhã, e que você, idoso de hoje, não se sinta só, pois que, na roda da vida e da morte, até a solidão de ter ficado por último é passageira.

§9. E poderia o idoso reclamar de não ter vivido? E poderia o jovem reclamar de seu futuro incerto?

§10. Na fila do supermercado disse o senhor de 87 anos para o jovem de 20: "*Deixe-me passar na frente, pois pouco tempo me resta, mocinho!*" - batendo com sua bengala no joelho do rapaz; em resposta, o jovem retrucou: "*Será que vou estar vivo para fazer 21 anos, amanhã, dia do meu aniversário?*"; e o homem de meia idade, que

acompanhava a cena, inocentemente, resmungou: "*como é bom não estar nos extremos...*".

14.08.2014

§11. Mas se todos não sabemos quando vamos morrer, um velho não estaria em clara vantagem em relação a um jovem, na medida em que o primeiro já viveu 77 anos enquanto o novato apenas 17? Quem se deve salvar na mesa de cirurgia, um velho ou uma criança?

13.04.2016

Nascimento e Morte como Medida do Tempo

§1. *Humanidade. Natureza Humana.* As mais profundas experiências que um ser humano pode ter estão relacionadas com essa duas situações extremas: nascimento e morte. Todas as experiências que estão entre a vida e a morte é vida. Nasceu, a morte e a vida são constituídas por: felicidade (aquisição de sentimentos); prazer (aquisição de sensação), tristeza (perda de objeto que causa felicidade), dor física (perdeu potencialidade do corpo).

§2. *Física. Tempo-Espaço.* Através da observação da natureza humana, podemos dizer que o tempo para os seres humanos é binário: opera como um pêndulo, em que cada extremidade (nascimento e morte) explicita a métrica do tempo. Como a métrica também constitui o espaço, o espaço e o tempo estão em uma relação de dependência mútua (você, leitor, pode contar uma distância de seu aniversário, que nós chamamos de um período de tempo).

§3. *Física e Humanidade. Passado, Presente e Futuro.* A nossa experiência atual depende desta relação tempo-espaço para acontecer. Assim como depende o passado (que apenas existe em nossa mente). A intimidade que nos faz sentir alegria ou tristeza é feita de e por experiência no tempo e no espaço. O fato de que apenas sentimos tristeza, e até mesmo dor, pela morte de alguém próximo a nós, e não qualquer ser humano que nunca vivemos com, é a prova disto. E também depende dessa relação tempo-espaço o futuro, que, pelas experiências anteriores, é dado a nós como possível perspectiva apenas. Quando o ser humano descobre a causa da morte, nasce uma poderosa causa, que irá colocar a possibilidade do futuro em acção: “O que eu quero fazer até a minha morte?”; ou “O que eu quero fazer na minha vida?”. Felicidade, prazer, tristeza e dor física serão os resultados, queria ou não, da resposta.

24.01.2009

Pequenas reflexões sobre o idealismo, a experiência, o tempo, o desenvolvimento, o conceito, a realidade, o ser, a dialética, a sexualidade, os valores, a psiquê e o controle

§1. *Idealismo, experiência.* O idealista é sempre tido como ingênuo pelo materialista, mas, de fato, o idealista é realista também. A realidade da qual o idealista participa e a qual ele cria ao mesmo tempo, é a daquilo que chamamos futuro, tendência. E esta tendência, que modifica o mundo presente, é algo existente. Se não o fosse, não conseguiríamos imaginá-lo. A experiência também ocorre no pensamento. Não é só no plano material que vemos a mudança. O velho é mais velho não apenas fisicamente, mas mentalmente e, portanto, antes de se considerar alguém idoso como uma pessoa com problemas de ordem mental e fisiológica, ou cerebral, há de se considerá-la como mais apta a se conhecer e a

conhecer o mundo. A experiência aprimora, refina e, principalmente, cria conhecimento e sabedoria.

§2. *Tempo.* O pensamento presente, necessariamente, é o futuro material do mundo material presente. E quando digo mundo material digo aquele ao qual os cinco sentidos do nosso corpo estão em contato, desfrutando, tendo prazer carnal. Também é possível dizer que o futuro está sempre no pensamento. E por isso o futuro existe, assim como o passado, em um só instante, momento. Eles são nomes diferentes que damos as nossas aspirações (futuro) e, também, para nossas recordações e frustrações (passado). Logo, em um sentido tido erroneamente como apenas o material sendo aquilo que existe, elas não existiriam. Mas elas existem, pois, por exemplo, as frustrações ensinam-nos a pensar no futuro para lidar com o presente. E isto o homem sabe por natureza. Por isso que ele consegue se prevenir de muitas coisas; não todas, mas muitas de que ele não saberia, se não raciocinasse, que estavam por vir. Tais coisas vieram para o ser humano superar. Mas será

que este as superará? – pergunta-se quando vemos os homens destruindo os próprios homens.

§3. *Desenvolvimento, conceitos.* A evolução tecnológica não significa evolução do homem enquanto espécie. O homem precisa para evoluir aprimorar suas maneiras de relacionamento. É certo que o relacionamento se aperfeiçoou com o advento das máquinas, como computadores, e ainda mais acentuadamente com a ciência da rede, mas o relacionamento de duas pessoas na internet, por mais que esteja quantificado, ainda é dotado de qualidades. Ou seja, ocorre movimento entre os seres humanos quando eles têm necessidades em relação a matéria (quantidade) como, também, quando eles têm necessidades existentes no mundo cultural ou espiritual ou mental (quando se pensa em um Ser, quando se personifica a Natureza, ou Deus, quando se transforma estes seres – os conceitos são seres também – em imagens humanoides).

§4. *Conceitos II, realidade, ser.* Será Deus uma invenção humana, da mente humana, do espírito

humano, do desejo humano, da natureza humana? Ou será que estes conceitos ganham vida com a crença neles? Ou será que a crença não existe? Ou será que o conceito só existe porque existe a realidade que é conceituada e o conceito é uma imagem virtual e não física? Se o conceito existe, ele existe porque corresponde a algo na realidade, e se corresponde a algo na realidade, o conceito também existe. Platão pensava que o grau de ser do conceito era maior que o grau de ser do mundo sensível, como se a realidade pudesse ser posta em graus. Ora, quem define o que é louco é normal por quê? Normal é o que é padrão? Ou normal é o que é o meio e, por isso, segundo alguns, o que é o melhor? Aristóteles retoma a esfera da sensibilidade como esfera dotada também de grau de realidade, porém, colocando este grau de realidade como as diversas causas que um ser poderia ter, possuir. Se você possui uma causa material, você, necessariamente, também possui uma causa formal. O ser não é completo sem estas duas causas estarem presentes. Isto porque o ser em Aristóteles possui mais causas ainda.

§5. *Dialética.* Apenas o que chamamos de presente existe, e este deixa de existir no momento seguinte em que pensamos. A destruição das coisas é parte do movimento de criação. Mas esta é uma destruição positiva, pois, ao negar, engloba o que negou e expande-se. A negação do corpo – da matéria – não implica na negação do espírito, ou do plano cultural. No Direito, pode-se pensar em direito material e em direito processual. É sempre a mesma dualidade, cujas partes podem receber vários nomes, especificamente, são sempre dois pares de nomes que se complementam e são opostos.

§6. *Dialética. Sexualidade.* Aqui também se pode notar que o homem faz uma projeção de tudo o que ele acredita ser o seu oposto. Será o seu oposto o seu desejo? Para o normal sim. Há mais heterossexuais do que homossexuais. Será este um comentário racista? Não, é um fato estatístico. Aqueles que acham que é racista é porque pensam que o ser humano tem que buscar a felicidade própria em primeiro lugar, assim como qualquer outro ser humano, mas que, ao contrário da grande maioria dos

seres humanos, não consegue realizar a felicidade da natureza, que é a constante reprodução, que proporciona a constante mutação, que, ao se tornar eficaz para a adaptação do ser ao ambiente em que se encontra, melhor, para a adaptação de si às mudanças que ocorrem no ambiente em que se encontra, proporciona a continuação da evolução da espécie humana. Mas pode ser também que tenha ocorrido de a evolução da Natureza ser a destruição do ser humano, e os homossexuais são apenas parte desta evolução da Natureza, ou de Deus, para os fundamentalista, extremistas ou qualquer pensamento classificado segundo esta idéia que subjaz estas duas palavras. Já disseram que cada oposto contém o seu oposto como ideal dentro de si e as duas coisas são uma só, no final das contas. O homem possui uma mulher dentro de si, e talvez ela negaria o seu oposto físico. Os travestis são assim. Eles possuem um comportamento que foi constituído com o ideal de uma parte correlacionado com a parte material contrária. O homem físico com sua *persona*, personificação, alma, mente, chame como se quiser, sendo mulher. Corpo de homem e cabeça de mulher. É

diferente o transsexual do homossexual e do heterossexual e do bissexual. No transsexual acontece uma troca de identidade completa, no homossexual acontece um massacre de um lado sobre o outro só que corpo e alma estão em sintonia. O homossexual não nega seu corpo, o transsexual sim. Já o heterossexual tem uma relação de sincronia com seu corpo e sua mente e o seu sentimento, em um certo sentido. Note-se que sintonia significa não que o heterossexual consegue equalizar geometricamente estas três esferas. Isto é o ideal da felicidade. Agir, tanto com o corpo quanto com a mente (neste caso o Agir é o Pensamento) em correspondência exata com o Sentimento é utópico. Mas enquanto utópico é necessário. O heterossexual tem um grau de normalidade em relação a evolução da Natureza? Se o ser humano acreditar que o normal é aquilo que é o comum e o comum é o “lugar” do igual e ser igual é ser estático, então o homem irá desaparecer. Se o ser humano acredita que o normal é o lugar de onde se tem que fugir, tendências, é porque o homem irá prosseguir. O prosseguir do homem ou o não prosseguir do homem, enquanto prosseguir ou não de

uma espécie, diriam os cientistas que não se deve valorar, não sendo, portanto, nem bom, nem mau. Sendo indiferente.

§7. *Valores. Psiquê. Controle.* Mas um mundo sem valor é um mundo sem direção, sem controle. E o ser humano vive em um mundo que precisa de controle, pois ele precisa controlar a si mesmo, controlar seus instintos. Mas ele consegue controlá-los plenamente? Não, o homem possui uma esfera psíquica que é inconsciente e, portanto, incontrolável pela própria pessoa de maneira total, ao contrário da consciência, que é sempre noção de si, um olhar-se sobre si mesmo. O pensamento pensando sobre o pensamento. O homem aperfeiçoou técnicas de controle. Aliás, qualquer controle atinge o inconsciente. O homem já descobriu como controlar o outro e a si mesmo. Mas há muitos que querem controlar o outro mais do que a si mesmo, ou que querem controlar muito a Natureza, e a Natureza não se controla. A pretensão do homem é achar que controla. Mas esta mesma pretensão modifica o lugar em que se encontra, seja fisicamente, seja

intelectualmente, logo eu posso pensar que ela modifica, em um grau não absoluto, a Natureza. Digamos que a proporção, no entanto, é arrasadora, sendo a Natureza a detentora da maior força motriz. Será uma pretensão do homem achar que controla a Natureza? Se atentarmos que a alteração das partes altera o todo, seja uma alteração qualitativa, seja quantitativa, talvez não. O homem modifica o meio. Mas a força de modificação é muito baixa se comparada a da Natureza. O homem é a Natureza se voltando sobre si mesma. Será isto uma pretensão? A educação precisa reprimir os instintos? Não impor limites aos desejos é saudável? Por quê é errado querer satisfazer todos os desejos que vem a mente de uma pessoa. Por quê alguns deles são considerados errados pela normalidade, pela maior proporção da coletividade? Será que existe uma necessidade de adaptação do pensamento às constantes mudanças que as próprias contingências, situações futuras que podem acontecer, trazem? A mudança é sempre saudável e, necessariamente, vai ocorrer. A passagem de causa para efeito, ou a geração deste por aquela, é prova de mudança.

2006

§8. *Família.* A primeira forma de controle a que estamos sujeitos é a exercida por nossos pais. Tal controle marca a psiquê com sulcos profundos que podem ser preenchidos com valores e traumas. O modo como os pais e as mães tratam a natural masturbação infantil em muito influenciarão a sexualidade da pessoa em suas outras fases da vida.

2016

O idealismo é necessário

§1. O homem sempre buscou compreender o meio em que está. Compreendendo-o pode saber melhor a sua função dentro do sistema, enquanto se situa como parte de um todo, para, talvez (isto pode ser apenas uma esperança), ele direcionar este todo modificando o mundo concreto com suas idéias. E como o homem cria idéias para compreender melhor o meio? Questionando-se. É natural da espécie do homem, ou seja, é da Natureza, este modo de se voltar sobre si mesmo e sobre o mundo ao mesmo tempo, e tomar este mundo e si mesmo como objeto de questionamento, que é nada mais do que um processo de dúvida incessante. Já foi dito que a idéia foi um pensar sobre um pensar que era gerado por uma negação daquilo que se apresentava aos sentidos e que se consubstanciava no primeiro pensar. A imagem mental resultante daquilo que recebemos de todos os sentidos (tato, olfato...) é um primeiro nível de

conhecimento, que se dá concomitantemente com o auto-conhecimento e que tem como nível superior e de maior qualidade (pois a lógica de funcionamento do todo é compreendida) o pensar sobre o pensar. Este é resultado do processo de duvidar do que se lhe é apresentado pelos sentidos, pois sabemos que os sentidos podem nos enganar. Se estou em uma estrada e vejo o horizonte dela trêmulo, como que sobre chamas, sei que isto é uma ilusão. A correspondência entre o meu sentido e a realidade diminui quando percorro este horizonte e aquele ponto que antes parecia estar sobre chamas não mais parece estar. Parecer, este é o verbo correto para se utilizar em oposição aquilo que se diz Ser. O homem idealista acredita que o Ser, a essência da coisa, pode ser alcançada. Outros, já acreditam que a coisa apresentada a nós já nos mostra, quando aparece diante de nossos sentidos, como a coisa que é. Estes, pode-se dizer, esqueceram a possibilidade de engano de nossos juízos, e neste sentido estariam equivocados. Mas, também se pode dizer que estes simplesmente constataram o fato de que não importa se há ou não a coisa em Si e a Essência, simplesmente ela é inacessível, pois nunca chegaremos a conhecê-la no

nível mais básico, primeiro, que é o corporal ou sensório. Conhecer, que é sinônimo de poder, é a tentativa, para alguns verdades, de dominar o mundo, o sistema, o todo, a Natureza. Como seres dotados de corpo e alma, mente, espírito, chame do que quiser, nós temos instintos, que se relacionam à necessidade e não a vontade (como as vezes pensam) e temos freios para estes instintos, pois se os seguíssemos sem pensar sobre as conseqüências que poderia advir de uma conduta pautada apenas no instinto, a sociedade seria impossível. O amor, alma (que vem após a paixão, corpo) já disseram que era apenas uma expressão da sabedoria da Natureza para ludibriar os homens e mulheres e fazê-los crer em algo que não existe para continuarem juntos, o que possibilita maior chance de sobrevivência dos seres humanos, que naturalmente foram feitos para se unirem, visto o homem e a mulher serem partes separadas, mas que se completam como um todo harmônico. E como dizia, esta Natureza usa de um artifício que é o corpo para, após, criar algo que produz efeitos fisiológicos apesar de não ter sua gênese no corpo. Nós sentimos aperto no peito com a dor, choramos, contorcemo-nos com alguma espécie de dor

que não tem origem no físico mas atinge o físico, ou seja, uma dor emocional, ao menos algumas vezes na vida com a morte de pessoas com as quais se possuíam laços afetivos. No entanto, também houve humanos que pensaram que o amor é privilégio de maduros, e que se mostra pela vontade de cuidar do outro de uma maneira que não implique no comprometimento da própria sobrevivência. Acho que eles se esqueceram dos amores maternos e paternos que, em quase sua totalidade, dariam a vida pelos filhos, e se você for pai ou mãe, você sabe disso. Isto, pelo lado contrário, mostra que o corpo ainda domina e que o amor está programado em nós, expresse-se ele o mais agudo possível, a beirar o anormal, o patológico, seja ele de qualquer qualidade, fraterno, materno, paterno. O homem não tem o domínio da Natureza. Esta, por ser maior, direciona o sentido da espécie. A resposta da Natureza em relação à tentativa do homem pode ser percebida pela mudança drástica de temperatura causada pela destruição do meio ambiente. Se a relação de causa e efeito entre a destruição sem limites e as catástrofes ecológicas que o humano vem presenciando está comprovada, por quê nós não paramos de destruir

incansavelmente o meio em que nos encontramos? Pode-se justificar que o humano, como parte de um todo que é, é dependente do sistema. Em outras palavras, ele é hipossuficiente e retira sua subsistência do outro. Basta reparar na cadeia alimentar. Logo, se é previsto que tudo vai acabar, por quê não consumir? O que você faria se só te restasse este dia? Melhor, esta última hora? As respostas podem ser inúmeras, mas todas dizem respeito a ter uma satisfação, seja ela negativa, daquele que consideraria a morte como um alívio, seja ela positiva, daquele que consideraria a necessidade de sentir pela última vez o olhar da pessoa querida ou a carne da pessoa desconhecida. Sentir relaciona-se com satisfação. Com as exceções que são consideradas por alguns de patológicas, a grande maioria não gosta da dor como forma de satisfação e busca, o que é provavelmente característica da espécie humana, o prazer. Considere-se, por este raciocínio, também, os correlatos da dor não corpórea, a tristeza e a felicidade. Se sentir é algo que dá uma satisfação é porque não existe constância, pois se esta existisse não teria o que se buscar para se satisfazer. Se não existe constância, é porque existe um consumo. Um consumo

que, em primeira ordem, é temporal, e, em segunda ordem, é do corpo e da mente. O consumo exacerbado, que predomina como característica atual do humano e traz à vida do excesso, é a fonte da destruição da Natureza. O ser humano não representa apenas a própria morte com a destruição de seu meio, mas representa a morte de outras espécies que já estavam neste meio muito antes. A idéia comum que geralmente se ouve é a de que o humano é um câncer na Natureza, e esta, ao sentí-lo tentando destruí-la, irá tentar reagir contra. A diferença é que o câncer pode destruir o humano, mas este não pode destruir a Natureza, que é muito maior. O que significa que esta tende a expulsar e destruir o humano. A noção de equilíbrio entre o homem e seu meio, apesar de toda destruição do meio ambiente, ainda persiste na cabeça do homem. Os índios, que realmente vivem como tais em meio a floresta tirando desta a sua sobrevivência, é a prova de que o humano notou sua pequenez e fragilidade em relação a Natureza, e sabiamente a chamou de Mãe-Natureza. De fato, é ela que nos dá a vida. Os biólogos e ecologistas também pensam assim e, por notarem também que necessitamos do meio assim como viemos

dele, devem ser valorizados como tendo fundamental influência para o caminhar do humano. Os astrônomos, por sua vez, também devem ser valorizados por pensarem uma maneira de sair, não do sistema solar que um dia já se sabe que vai acabar com a morte do Sol, mas da Terra, que está virando um grande depósito de lixo. E como não esquecer dos lixeiros, que colaboram com o seu precioso trabalho de afastar os dejetos humanos para longe dos sentidos, que se consubstanciam como uma sensação de desconforto, o que traz dor física e mental. Basta olhar o rosto de uma pessoa que vive em um lugar onde o esgoto passa ao lado da janela do quarto. E o lixeiro, que vive ao lado do lixo, respirando todos os seus odores para que nós não os respiremos, devia ser extremamente valorizado e não viver como dejeto da sociedade. O homem se consome em todas as instâncias. Desde o excesso que busca na droga e na promiscuidade, passando pela errônea valorização dos homens, que idealmente deveria ter uma só (é isto que visam os direitos humanos), e pela destruição de seu meio, consome-se, devorando até suas próprias entranhas. O amor, fenômeno natural que se expressa na espécie humana, e

que se consolida como um princípio criador, encontra seu oposto no fenômeno natural do consumo, da satisfação, que se consolida como princípio destruidor. É como se existissem dois mecanismos de ordem fisiológica no homem, e que agem, portanto, sobre seu corpo, e que tendem, cada um, para lados opostos. Isto corrobora com a idéia de auto-negação enquanto princípio de movimento. Aquele pensar sobre o pensar, que coloca em dúvida o ser-humano e o faz agir, pode ser transposto para uma outra ordem que está além da espécie. Uma ordem da Natureza em que a modificação se faz com a constante reconfiguração das partes do todo. Será este raciocínio algo idealista, na medida em que projeta para fora do ser-humano algo experienciado por ele? Algo que faz parte da pretensão humana (no sentido avalorativo de querer algo)? Algo que faz parte de nossa própria condição? Se entendermos que este mecanismo de pensar sobre o pensar por si só depende de uma exteriorização, o que só é possível por meio de projeção, o idealismo não apenas se mostra como pretensão mas como uma condição humana. E se assim é, o homem é um idealista por natureza. E um idealista sempre busca

aquilo que não é mas acredita poder algum dia ser. É por isso que o idealista é quem, para aqueles que acreditam que seja possível, modifica o meio. Alguns diriam que ele é aquele que crê no que os outros não crêem, mas é mais apropriado dizer que ele é um visionário. Aquele que vê o que os outros não vêem. Que tem consciência-de-si e do outro, pois pensa sobre o pensar. Um idealista diria que ele é quem compreende o movimento e sabe não apenas aproveitar o que o destino lhe oferece, mas de certa forma cria o próprio destino. Talvez esta última frase seja o problema deles, pois, por mais influência que podemos ter sobre o ambiente ela nunca será maior do que a influência que o ambiente possui sobre nós. Somos apenas parte de um todo e, como partes, somos inferior a ele. Portanto, a condição do ser-humano é a de um pêndulo entre aquilo que ele chama de futuro e que só alguns vêem, e que para estes alguns já é presente, e entre aquilo que chama de presente, que patologicamente se expressa no consumo exacerbado e normalmente se expressa no prazer controlado. De um lado do pêndulo têm-se a felicidade e tristeza do idealista, e de outro o prazer e a dor do não-idealista. A

condição humana está neste constante movimento e troca de posições sendo que o equilíbrio, conseguido pelo esforço, está não em uma posição nem em outra e nem no meio delas, mas sim no constante visitar das duas. O homem, que parece estar cindido por natureza, é um só enquanto realiza este movimento. Corpo e alma. Todos, em todas as idades, sentirão felicidade, tristeza, prazer e dor. É natural que sejamos idealistas e nos tornemos não-idealistas para nos tornarmos novamente idealistas. Apenas um dos pólos traz desordem. Aliás, a felicidade não seria felicidade se sempre estivéssemos felizes. Aliás, o homem, quando constantemente submetido a infelicidade tende a se consumir com mais rapidez, buscando a morte. Os mendigos bebem para buscar acelerar a ausência da dor física e emocional que neles é constante. Comportamentos autodestrutivos como alto número de relações sexuais sem preservativo por aqueles que sabem os riscos das doenças que podem levá-los à morte, e como o excessivo consumo de drogas na busca de paraísos individuais criados como maneira de fuga da condição a que estes humanos estão submetidos, por razões que muitas vezes independe deles, também se

mostram como prova de que a ausência do movimento retro mencionado traz desordem. Há um ritmo a ser seguido, que é o da Natureza. Toda ação que visa tentar alterar este ritmo provoca uma reação do todo, da Natureza, para fazê-lo retornar como sempre foi. A aceleração do ritmo de vida que as pessoas levam, em função do consumismo, que se estabelece por uma busca desenfreada de satisfação, gera uma poluição que destrói o meio em que o humano vive, acelerando, portanto, a destruição da própria espécie humana. O problema que presenciamos atualmente da destruição do Meio Ambiente é fruto de uma estagnação do movimento na esfera não-idealista da condição humana. Saber se alterar a direção do sistema é algo possível ou não importa. Sabemos já que estamos fadados a desaparecer enquanto espécie. Sabemos enquanto indivíduo que a nossa morte chegará e chegará não só para nós como para todos aqueles que amamos. Drummond disse que "*ao sentir nos pássaros tanta liberdade e aéreo poder, imagina um pássaro superior a todos e tão invisível que seu vôo deixa sensação de sonho. Com leveza e graça o homem pensa Deus*". Independente de ser Deus uma criação da

mente humana, o que importa é que constatamos o processo de criação e destruição, seja por uma análise do pensamento humano seja por uma análise do humano enquanto parte de um todo. E a partir desta constatação, que se retrata pela miudeza de nossas vidas, devemos respeitar a Natureza. Mesmo sabendo que vamos morrer, trabalhamos e procriamos. Transformamos mesmo sabendo que as nossas transformações vão ser varridas por uma necessidade do todo de que fazemos parte. Por quê continuar? A nossa própria natureza nos impele a isso. Não controlamos nossa necessidade de buscar o outro lado do pêndulo, o lado idealista. Como a própria palavra diz, é necessário que assim seja. Tal necessidade implica sempre a pergunta do por quê é necessário. Pergunta esta que nunca acha resposta e que se mostra como o motor de nosso movimento. Assim, ao contrário do que se pensa, o idealista é um pólo que sempre se volta para o possível, para a pergunta se é possível, mas acaba por retornar, inevitavelmente, à necessidade. Porque ele é necessário para o sistema. Nossa época precisa fazer o pêndulo voltar a se

movimentar para o outro lado. Neste momento, precisamos de mais idealismo.

23.09.2006

Por quê o Presidente precisa ser nato?

§1. Aquele que detém o poder, o governante, precisa ser nato porque ele precisa sentir a cultura do povo, seja ele qual for. Sentir a cultura não significa só entender a sua formação no povo em que governa, ou nos povos em que governa, o que muitos governantes não o fazem e deveriam fazer. Mas, acima de tudo, possuir a sensação de querer o bem deste todo de que faz parte e que o molda e é moldado por ele, o governante, ao mesmo tempo. Acima de tudo, é preciso torcer. O governante ao mesmo tempo que enxerga seu país, sua nação, como filho, no sentido de querer dar a máxima proteção, deve enxergar, também, o seu país como seu procriador, como seu genitor, no sentido de encontrar nele o conforto de que necessita quando se encontra desamparado. Apenas alguém que é nato em uma cultura, um povo, uma nação, é que pode compreender a grandiosidade deste sentimento de

identificação. O passado e o futuro devem se unir no coração e na mente desta mulher ou deste homem, pois o primeiro é aquilo que a/o formou e o futuro é aquilo que se quer tornar, sempre modificando o presente. Todos, enquanto cidadãos, deveríamos ser assim: sentir o, pensar sobre e agir para o seu povo como se fizéssemos tudo isso para nós mesmos. Proteger o outro com quem convivemos significa proteger a si próprio, quando o ser humano se encontra em situações de necessidades que precisam de uma associação para serem supridas. Se vislumbrarmos este outro como sendo o coletivo, que é nosso vizinho permanente desde que nascemos, vislumbraremos que fazer política de boa vizinhança com o todo significa proteger a si próprio. Estados feitos de cidadãos que não possuem esta noção são corrompidos. O indivíduo tem uma influência enorme sobre este Ser que é o Estado. É o singular modificando o universal e o universal modificando o singular. O homem altera o meio e o meio altera o homem. Todos que nascemos em um determinado *locus* cultural podemos até tentar mudar de país, mas sempre carregaremos a cultura do lugar de nossa

origem, mesmo aqueles que tem vergonha de seu povo por determinado ato renegando-a. Quando todas as pessoas de um determinado Estado pensarem assim, teremos a paz. E nunca a teremos porque nunca as pessoas pensarão assim. Muitos preferirão torcer apenas pelo sucesso no Futebol. Muitos preferirão torcer apenas pela dominação perpétua. No entanto, quanto mais pessoas pensam assim, mais forte é o Estado. Isto é patriotismo que, claro, como todo remédio, deve ser administrado na posologia correta. A diferença entre o remédio e o veneno é a dose. Por este pensamento, o Estado ideal seria aquele em que todo cidadão fosse governante. Mas isto, mais uma vez, não acontece. Enfim, o governante, aquele que detém o poder, precisa ser nato não por apenas estar escrito isto na Constituição, mas pelo fato social que isto que esta formalizado, positivado, consubstanciado em forma de letras, representa. A Constituição é Viva. Ela apenas é a forma que reveste um Ser.

2006

§2. Se um dia existir um governo mundial, de onde, neste caso, deveria vir o presidente? Qual educação deveria ter tal pessoa?

2016

Um ponto de vista político sobre a linguagem

§1. Certamente podemos dizer que há algo para além da língua. Conceitos são exemplos. A palavra “empresa” possui o mesmo significado em português e em inglês.

§2. O processo de compreensão (do significado) usa formas abstratas que pertencem a um mundo ideal (como Platão explicou em sua teoria das formas, pela qual existe um Mundo Perfeito que é reproduzido, imperfeitamente, no Mundo Material; e conceitos possuem importância, precisamente, porque estão naquela dimensão ideal e formal).

§3. É por isto que a Ciência e a Religião são possíveis. A primeira porque o conceito possui o mesmo valor em qualquer local do mundo material, a religião porque a noção de Deus também demanda da universalidade da dimensão ideal. É bom lembrar que

o conceito de Deus em toda religião sempre possui elementos como ”onipresença”, “onipotência”...sempre algo absoluto (que é o oposto da particularidade).

§4. E a cultura geral, ao lado da ciência e da religião (que é uma forma de cultura) está também acima da linguagem. A linguagem é criada e modificada pela cultura.

§5. Mas é simples verificar que a linguagem é necessária, mesmo considerando a existência de coisas para além dela. Sem a linguagem, não podemos conversar, e, consequentemente, não podemos tomar decisões. Sem poder para tomar decisões, a sociedade não pode existir. Sem a sociedade, não há ciência nem qualquer forma de cultura.

14.08.2014

Versão original:

A political point of view about the language

§1. Certainly, we can say that there is something above the language. Concepts are examples. The word “company” has the same meaning in Portuguese and in English.

§2. The understanding process (of meaning) works with abstract forms that belongs to an ideal world (as Plato said with his Form’s Theory, by which there’s a Perfect World that is reproduced, of a imperfect way, in the Material World and concepts have importance, precisely, because they are in that ideal and formal dimension).

§3. This is why science and religion are possible. The first because the concept has the same value in any place of the material world, the religion

because the notion of God also needs the universality of the ideal dimension. Is good to remember that the concepts of God in every religion always have elements like “omnipresent”,“omnipotent”…always something absolute (that is the opposite of particularity).

§4. And the general culture, on the side of science and religion (that is a specific, strict, culture), is too above the language. The language is created and modified by the culture.

§5. But it is simple to verify that the language is necessary, even considering the existence of things above. Without language, we cannot talk, and, consequently, we can not take decisions. Without power to take decisions, society cannot exist. Without society, there’s no science neither any kind of culture.

07.06.2008

Realidade Virtual e Política

§1. Partamos da seguinte proposição: a união entre a criação do espaço virtual da internet e o constante aperfeiçoamento dos softwares e hardwares, que servem de suporte e via de comunicação desta realidade, permitiu um fato extraordinário: as pessoas, cada vez mais, possuem instrumentos de organização política para a realização de metas (finalidades, objetivos) determinadas em conjunto:

§2. Consideremos, a partir da proposição acima, três fatos:

> 1.) O conjunto que toma a decisão é constituído de um agregado fundido de indivíduos auto-interessados. É dizer, indivíduos egoístas, que só querem maximizar seu prazer;

2.) Se estes indivíduos apenas competirem entre si, ao invés de também cooperar, a comunidade tende a se dissolver. Um exemplo é a guerra civil. As entranhas do país estão em conflito. O agregado, nesta situação, tende a desagregar-se, e cada um voltar-se, com maior intensidade, para si próprio apenas.

3.) Um exemplo de instrumento de organização política é o fácil acesso ao conhecimento de como se construir um espaço virtual na internet. O conhecimento de linguagens simples de programação, conhecimento este que pode ser adquirido gratuitamente (pois todo o material está disponível na internet) é o cerne desta revolução cultural da comunicação. O famoso "blog" é outro exemplo da expressão deste fenômeno da comunicação de

massa, que é a comunicação de massa a baixíssimo custo.

§3. Confrontando a proposição inicialmente tecida com os três fatos acima e a realidade em que vivemos, verificamos que há carência tanto no campo da finalidade quanto no campo instrumental.

§4. Pelo campo da finalidade o ser humano vislumbra a razão pela qual ele está almejando (i) transformar-se e (ii) transformar a sociedade ao seu redor. No campo instrumental o foco são as técnicas, como, por exemplo, as linguagens, que são a base da comunicação. E a realização dos fins torna-se mais eficaz quando há um avanço no estudo dos meios (instrumentos).

§5. A utilização da internet permite a uma parte do mundo, um grupo, dizer para o resto as suas idéias. Estamos na era em que é possível ao homem se organizar instantaneamente com o resto dos homens, estejam as extremidades a 2, 20.000 ou mais quilômetros uma da outra. Mas, apesar do homem

possuir, hoje, um poder organizacional incrível, ele ainda o manipula de forma muito precária para a concretização do bem comum (finalidade última).

§6. Ora, no mundo prático deve-se buscar sempre a finalidade da ação para que ocorra desenvolvimento. Assim, não basta que exista o conhecimento da linguagem do computar, da rede, da programação, etc, é preciso, antes de tudo, pensar em como este conhecimento pode contribuir para a Humanidade de modo benéfico. E esta é a hora de todo este conhecimento contribuir para a Política. Esta é a hora de mais Democracia direta.

§7. Expressar a sua singular diferença, com toda a redundância que o termo emprega, para todo o resto do mundo: é este o ideal de liberdade que se busca em uma Democracia. Mas isto só é possível quando há o canal para a expressão desta diferença, que é a igualdade de possibilidades para se expressar. E a internet pode justamente propiciar isto. Espaços virtuais de discussão visam exatamente isto: promover a diferença por meio da igualdade. Ambas as metas,

tomadas isoladas, parecem ser contraditórias, mas se as tomarmos adjetivadas, respectivamente, por “cultural” e “material”, ou seja, “diferença cultural” e “igualdade material”, veremos que elas são complementares. Ao existir a possibilidade de condições materiais não exatamente iguais, mas sem extrema diferença, possibilita-se a justa competição.

§8. Cidadãos internautas do mundo, uni-vos!

2007/ rev.2011

§9. Retornando para um universo menos idealista, verifica-se que o nível cultural da grande maioria das discussões na Internet ainda é baixo (e talvez sempre permaneça assim devido a natureza humana). O assunto mais buscado é e continuará a ser o sexo, não a Política. Além disso, a Internet é um mundo extremamente controlável e manipulável, ao contrário do que os inocentes pensam. Estados e empresas sabem e cruzam todas as informações das redes sociais, buscadores e portais, de modo a colocar um cabresto invisível em eleitores e consumidores. E este é o maior

dos perigos: falsa sensação de liberdade. Como se costuma dizer, a arte do Diabo é fazer os outros acreditarem que ele (o Diabo) não existe.

16.08.2014

Ética, Política e Direito

§1. Vale lembrar que o Estado é uma máquina comandada pelo ser humano, o qual está sujeito ao erro ético. A ética, portanto, é o que deve preceder a Política e o Direito. Aristóteles, em livro que dedicou ao seu filho, 'Ética à Nicômaco', já dizia, lembrando Bias (um dos 7 sábios da Grécia): 'a autoridade mostrará o homem'. Acordemos! O problema, antes que na própria estrutura organizacional do Estado, está na conduta ética das pessoas. Educar para os bons costumes é, como a própria frase sugere, e como Aristóteles pretendeu, dedicar aos nossos filhos exemplos pautados na noção de que se deve buscar a preservação do outro (o que se dá por meio de relações equânimes), pois, em última instância, ninguém consegue se desenvolver sozinho neste mundo ('o homem é um animal político'). Ética, Política e Direito são, assim, esferas indissociáveis.

22.04.2009

Teologia-Ética: o Eu e o Outro

§1. Confesso que a noção de amor ao próximo sempre me pareceu muito lógica, do ponto de vista do todo, de um ponto de vista holista. Mas confesso também que uma entrevista de Ayn Rand provocou-me sobre tal questão. Ela dizia que o amor é algo que nasce da admiração de virtudes, e, portanto, não se poderia amar pessoas que sequer conhecemos. A ética que embasa coletivismos esbarraria, então, nos seguintes questionamentos: Você ama quem não admira? Você ama qualquer um?

§2. Outro ponto: “perdoai-nos assim como nós perdoamos a quem nos tem ofendido”, que é uma parte de oração basilar do Cristianismo, simplesmente quer dizer isto: “perdoai-nos na exata medida que nós perdoamos a quem nos tem ofendido”.

§3. Os pecados, por sua própria natureza, lógica, essência (chame como quiser), os pecados são imperdoáveis? As pessoas costumam perdoar quem as agridem, ou, ao invés, é mais comum ver agressão gerar agressão? O que quero focar é a questão de que não revidar é algo aprendido, enquanto revidar é algo natural. É ruim ser natural ou é natural ser natural? Outra questão: seria o sistema de pecado-pena um instrumento de dominação? Um instrumento para criar pessoas que não revidam quando são agredidas?

18.08.2014

Poder & Retórica

§1. *Fiat lex:*

==========

(a) Teologia Filosófica: Humano-Deus

&

(b) Política Teológica: Estado-Humano

&

(c) O Poder da Palavra na construção do Futuro

==========

(a) Teologia Filosófica: Humano-Deus

1. Adão e o Pai nosso: o poder (humano-divino)

2. Eva e Ave Maria: a origem (carnal-espiritual)

3. Caim, Abel, Set e o mistério da Fé: a realidade e a crença (psicológica-teológica)

4. Jó persistente: a justiça (passado-presente-futuro)

5. Jesus tentado: a ordem (desejo e pecado)

6. Jesus representante de Deus: a obediência presente

7. Jesus como aquele que ressuscita: a obediência futura

8. Homem & Deus: o destino e o livre arbítrio

9. Vida & Morte: a essência (fraqueza-vitalidade)

10. Carne, Mente e Espírito: o caminho (Ocidente-Oriente)

(b) Política Teológica: Estado-Humano

1. o Cidadão e o Soberano: o poder (de restringir a liberdade)

2. o *Geist* e a Constituição: origem e instituição (do poder)

3. O humano, o cidadão e o soberano: ficta realidade (da lei)

4. Humano julgador: a justiça (para além da lei)

5. Crime e castigo: a ordem (desejo e pecado)

6. Juízes representantes do Estado: a obediência presente

7. Professores e a Educação do cidadão: a obediência futura

8. Homem & Estado: o uno a serviço do coletivo, o destino da comunidade e a liberdade política

9. Vida & Morte: a essência (fraqueza-vitalidade)

10. Carne, Mente e Espírito: o caminho (Oriente-Ocidente)

(c) O Poder da Palavra na construção do Futuro (Estudos Retóricos)

1. Do que se fala?

2. Para quem se fala?

3. Para que se fala?

4. De como se deve falar conforme as situações

5. Das Emoções

6. Da Razão

7. Do Corpo

8. Do processo de entendimento

9. Do processo de persuasão

2013

A verdade em um mundo sem privacidade

§1. O Estado sempre pode saber onde a maioria de seus cidadãos está residindo. Basta requisitar ofícios e mais ofícios para os próprios órgãos estatais e as grandes corporações (que nada mais são, sob um determinado aspecto, do que grandes bancos de dados). Mais do que isto, o Estado contemporâneo acesso a tecnologia que permite monitoramento de celulares, e-mails, interesses de pesquisa e sites visitados...Se houver interesse, o Estado pode ser utilizado, por quem detêm seu poder de movimento, para monitorar seus cidadãos em suas intimidades, em suas privacidades. E isto também acontece por grandes corporações empresariais. Ante o claro fim da privacidade, surge diante do homem e da mulher contemporâneos um modo diferente de lidar com a verdade. Serão as gerações futuras mais verdadeiras?

β

Ética, Direito e Política na Filosofia Antiga: as origens gregas dos regimes políticos e da justiça

Notas introdutórias ao pensamento político de Platão: O "bem falar" do Rei Filósofo versus o "falar bem" da Democracia (ou do melhor Regime Político em face da Epistemologia Platônica).

SUMÁRIO: 1. A palavra; **2.** O discurso e a teoria das Formas; **3.** Democracia e discursos ilusórios; **4.** Sobre as técnicas; **5.** A Política como técnica; **6.** O Rei Filósofo; **7.** Bibliografia.

1. A Palavra

§1. O campo da Política pode ser definido como o embate entre a força do conflito e a busca da união. A constante tensão gerada entre estes opostos é o que impulsiona a evolução dos homens na comunidade política, sendo a palavra o motor utilizado para equalizar os conflitos e dirigir as pessoas para um determinado fim. É ela que permite a racionalização

que conterá os impulsos, reprimindo os extremos. Assim, faz-se necessário uma breve alusão em relação ao discurso, afinal, na Grécia antiga, como hoje, o poder da palavra é aquilo que direciona o poder do coletivo para um ou outro caminho na realização do bem comum, ou seja, é com palavras que se faz política.

§2. Se a respeito da mesma coisa se pode dizer algo e o contrário deste algo, então, as palavras não correspondem ao ser. O *logos* não está ligado ao ser. Há uma cisão entre o que digo e o objeto sobre o qual falo. Isto significa que a linguagem pode ser um mero instrumento de persuasão para se atingir esta ou aquela finalidade, não havendo mais importância da correspondência dela com a verdade, o belo, o justo. Isto também significa que há a possibilidade de se incorrer em erro, produzindo um falso saber. São os discursos da aparência, que não atingem a essência das coisas e possuem um grande perigo para a comunidade: pode-se, por meio de tais discursos, por exemplo, convencer os outros que algo injusto seja justo.

2. O discurso e a Teoria das Formas

§3. Superar a cisão retro referida, propiciando a possibilidade de se chegar a verdade, é o objetivo que será perseguido por Sócrates e seus discípulos, como Platão. Este, para dar conta de tal empreitada, irá arquitetar, recebendo influências de seu mestre e de Heráclito, uma filosofia pautada no dualismo ontológico, que separa o mundo das idéias do mundo das aparências, sendo estas cópias daquelas. A forma (mundo das idéias), por refletir um caráter de universalidade que se opõe ao fluxo heraclitiano que permeia o mundo dos seres sensíveis, é o sentido mais rigoroso da idéia de ser. Ou, em outras palavras, aquilo que é o mesmo estando na multiplicidade das coisas é o ser.

§4. Neste sentido, podemos dizer que “bem falar” reflete o discurso sobre o ser, sobre a forma, e que “falar bem” diz respeito apenas a cópia, a aparência, e, portanto, aquilo que é passível de mudança. A epistemologia platônica engendra o estudo

da Política tecido por este filósofo. Por isso, Christophe Rogue irá dizer que "*a crítica platônica dos discursos sofistas é caracterizá-los como discurso de aparência, isto é, como discurso renunciado de partida a reaplicação do logos sobre o ser ao qual a filosofia se dedica. Assim, o sofista é acusado de fabricar imagens de discurso. Ele fala e produz belos discursos, lisonjeiros, que agradam ao ouvido. Mas esses discursos não dizem nada, pois não atingem o ser*"[1].

3. Democracia e discursos ilusórios

§5. Fica claro, assim, que os sofistas, pelo emprego que fazem das palavras, devem ser combatidos, pois representam grande perigo para a *pólis* a partir do momento que possibilitam a qualquer um o poder de se pronunciar de maneira legítima na Assembléia acerca das matérias não especializadas. Ou seja, a partir do momento em que se estabelece que os especialistas referem-se apenas aos meios, e os cidadãos, independente de serem especialistas ou não, referem-se aos fins. Esta é a idéia do regime democrático em que todos possuem o poder à palavra

para decidir o que é melhor para a cidade enquanto este melhor se mostra como um fim.

§6. Platão irá criticar, em face da sua epistemologia que fundamenta a noção do aviltamento das palavras feita pelos discursos ilusórios dos retóricos e sofistas, este regime que possibilita a todos o uso da palavra para decidir o futuro da comunidade política. Note-se que a questão epistemológica é o cerne que constrói a filosofia política platônica. Vejamos, então, a razão pela qual o regime político democrático não se mostra como o melhor e qual regime tem que possuir esta adjetivação.

4. Sobre as técnicas

§7. As ações do técnico são eficientes, pois estão voltadas a um objeto determinado, específico. A palavra-chave é especialização. Mas, antes de tudo, a ação do técnico é aquela pautada no conhecimento da idéia do objeto a ser produzido, da forma deste objeto, e não se constitui no exame do sensível, daquilo que está em constante transformação, enfim, da experiência.

Assim, a técnica se aproxima da noção de *episteme* e se afasta da noção de *doxa* (opinião). Além disso, a técnica é moralmente neutra. O pensamento de Rogue mais uma vez é preciso: "*Se a technê é verdadeiramente um saber, ao ponto de fornecer à pesquisa filosófica o exemplo mesmo daquilo que é a competência, ela não é um saber absoluto, mas, ao contrário, um saber limitado a um domínio determinado do ser. Em particular, como simples competência, ela pode ser caracterizada como potência, isto é, faculdade indistinta de fazer uma coisa ou seu contrário ou, dito de modo diferente, de fazer o bem ou o mal. Assim, por exemplo, o médico possui um saber que lhe permite tanto matar como curar: em si mesmo, o saber médico não indica absolutamente se é conveniente ou não curar o doente; oferece simplesmente a potência*"[2].

5. A Política como técnica

§8. No entanto, existem várias técnicas, visto que a cidade se constitui, segundo Platão, pela divisão do trabalho. Apenas a cooperação permite

satisfazer as carências que o indivíduo sozinho não pode suprir, portanto, ela é uma necessidade. Esta multiplicidade de técnicas, por sua vez, precisa ser regulada, sendo tal ordenação feita pela técnica da política. Esta é quem faz a hierarquização das demais, alinhando-as para a realização do bem comum, que é ao mesmo tempo produto e finalidade da política, ao contrário das outras em que o bem produzido é utilizado como instrumento para uma técnica superior. Note-se que toda e qualquer técnica é regulada por uma finalidade e que a da política é o bem comum, ou seja, o fim último.

§9. E a técnica da política é necessária, pois se só na sociedade as técnicas se complementam mutuamente pela troca, que é o meio pelo qual o homem pode desfrutar de todas as possíveis, ao regular todas as técnicas, a Política se mostra inerente a sociedade e a realização do bem estar do homem. Sem ela não existiria eqüidade nas trocas, já que os limites entre uma técnica e outra não estariam delimitados.

§10. O “bem falar”, portanto, é o do técnico e se opõe ao “falar bem”. Se a política é uma técnica, ela deve estar adstrita apenas aquele que conhece o objeto sobre o qual discursa (no sentido epistemológico da palavra, que comporta, assim, a apreensão da forma). A política é uma ciência, mais precisamente, a ciência do bem. Aquele que a exerce precisa ser competente, palavra esta que deve ser entendida tanto no sentido comum quanto no jurídico, ou seja, tanto quanto capacidade como circunspecção a uma determinada jurisdição. Assim, o melhor regime não é o democrático, que está permeado pelos belos discursos, mas sim aquele em que o rei filósofo governa, portanto, aquele regime em que antes de se “falar bem”, “bem se fala”.

6. O Rei Filósofo

§11. No Livro IV, da obra *República*, Platão irá descrever a cidade ideal, cuja constituição deve possuir quatro virtudes: sabedoria, coragem, temperança e justiça. Tais virtudes refletem o modo de divisão das classes sociais dentro da comunidade

política, sendo a justiça o respeito a esta divisão. Ela está assentada no princípio de que cada um há de se ocupar na cidade apenas de uma tarefa, aquela para a qual é mais bem dotado por natureza. Assim, o povo deve possuir temperança, para saber quem é que deve comandar a *polis*. Já os guardas devem possuir, além da temperança, a coragem, a salvaguarda da opinião legítima acerca das coisas que se devem ou não temer. E os chefes, ou o chefe, há de possuir, somada a estas duas virtudes, a sabedoria. A sapiência proporciona prudência nas deliberações, sendo que esta é uma espécie de ciência.

§12. Por fim, para elucidar a idéia do melhor regime como sendo o aristocrático (quando governado por alguns) / monárquico (quando governado por um – o filósofo rei), assim como para elucidar a idéia da política como técnica que se opõe aos discursos da ilusão, é imperioso atentarmos para o diálogo entre as personagens Sócrates e Glauco sobre a cidade ideal:

Sócrates – "*Há, porventura, na cidade que acabamos de fundar, uma ciência que reside em certos cidadãos,*

pela qual essa cidade delibera não sobre uma das partes que a compõem, mas sobre o seu próprio conjunto, para conhecer a melhor maneira de se comportar em relação a si mesma e às outras cidades?"

Glauco – "*Sem dúvida que há.*"

Sócrates – "*Qual é a ciência? E em que cidadãos se encontra?*"

Glauco – "*É a que tem por objeto a conservação do Estado e encontra-se nos magistrados a que há pouco chamávamos de guardiões perfeitos.*"

Sócrates – "*E, em virtude dessa ciência, como consideras a cidade?*"

Glauco – "*Considero-a prudente nas suas deliberações e verdadeiramente sábia.*"

Sócrates – "*Mas quais são os que, na tua opinião, se encontram em maior número na cidade: os ferreiros ou os verdadeiros guardiões?*"

Glauco – "*Os ferreiros.*"

Sócrates – "*Logo, de todos os organismos que tiram o nome da profissão que exercem, o dos magistrados será o menos numeroso?*"

Glauco – "*Sim.*"

Sócrates – "*Por isso, é na classe menos numerosa e na ciência que nela reside, é naqueles que estão à cabeça e governam que toda a cidade, fundada segundo a natureza, deve ser sábia; e os homens desta raça são naturalmente muito raros e a eles compete participar na ciência que, única entre as ciências, merece o nome de sabedoria.*"[3]

2006

7. Bibliografia

- PLATÃO. *A República*. Tradução de Enrico Corvisieri. São Paulo: Best Seller, 2002;
- ROGUE, Christophe. Compreender Platão. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2005.

Notas introdutórias ao pensamento político de Aristóteles: O regime de inclusão de ricos e pobres.

SUMÁRIO: 1. O ser se diz de vários modos; **2**. As causas da comunidade política; **3**. O melhor Regime de Governo; **4**. Bibliografia.

1. O ser se diz de vários modos

§1. De acordo com a teoria do conhecimento aristotélica, o ser possui quatro princípios ou causas: a material, a formal, a motriz e a final. Tais causas podem ser separadas apenas em pensamento, pois um ser requer todas para se constituir. Assim, se tomarmos substância como substrato, ela é matéria. Mas se a substância é "*aquilo de que todo resto se predica*"[4], ao retirar os predicados, por exemplo, de comprimento e largura, que são quantidades, resta o algo substancial como indeterminado. Aristóteles define matéria como *"aquilo que, por si, não é nem algo determinado, nem*

uma quantidade nem qualquer outra das determinações do ser"[5]. Neste sentido, se a substância é reduzida à matéria, está-se dizendo que a substância é algo indeterminado. E isto é incompatível com o conceito de substância, visto que, se esta contém a possibilidade de sua separação do predicado, ela, necessariamente, precisa ser determinada. Só posso separar o que consigo distinguir. Como, então, resolver este problema? Atribuindo algo que determine a matéria. Este algo é a forma. É esta que define o que o ser é. Segue-se que a substância é necessariamente um composto de matéria e forma. Exemplificando: o bronze é a matéria, a feição desta matéria é a forma, e o composto de matéria e forma é a estátua.

§2. No entanto, a forma só se manifesta ao ser por meio de um processo, de um movimento, o que implica na idéia de um motor (causa motriz) que, no exemplo retro, seria o escultor. E, além disso, ocorre que tal movimento tende a um fim, que já está embutido no ser desde o seu nascimento. A existência do ser é a existência para a realização de algo. O *"fim constitui um princípio e o devir ocorre em função do*

fim"[6]. É assim que o ser se apresenta no mundo e por isto ele se diz de vários modos.

2. As causas da comunidade política

§3. Se tomarmos como objeto de estudo a comunidade política sob o olhar das quatro causas, poderemos dizer que a sua causa material são as famílias, cujo conjunto irá formar a aldeia, que, por sua vez, quando reunidas com seus pares, formará a *polis*. A causa formal é a constituição desta cidade, ou seja, "*a ordenação das funções de governo nas cidades quanto à maneira de sua distribuição, e à definição do poder supremo nas mesmas e do objetivo de cada comunidade*"[7]. A causa motriz e a causa final são, respectivamente, o legislador e o bem supremo, que consiste na possibilidade do homem atingir sua plenitude. O homem só é acabado, no sentido pleno, na comunidade e pela comunidade. Daí nós sermos animais políticos. A vida social é um meio imprescindível para a realização plena do homem e de sua felicidade.

§4. O objeto da Política é justamente o estudo da melhor forma da comunidade política. Mas antes de adentrarmos na discussão da melhor forma, faz-se imperioso que nos voltemos para a razão de existirem várias formas e para a noção de cidadania formulada por Aristóteles. Em relação ao primeiro ponto, é pontual a seguinte frase do filósofo: "*a razão da existência de várias formas de constituição é a presença em cada cidade de um número considerável de partes componentes da mesma"*[8]. Ou seja, a cidade é constituída por uma diversidade – comerciantes, agricultores, etc. Quanto ao segundo ponto, pode-se dizer que é cidadão aquele que participa do governo da cidade. "*Aquele que tem o direito de participar da função deliberativa ou da judicial é um cidadão da comunidade na qual ele tem este direito, e esta comunidade – uma cidade – é uma multidão de pessoas suficientemente numerosa para assegurar uma vida independente na mesma*"[9].

§5. Vários critérios existem para se definir se uma pessoa é cidadã ou não, sendo que cada um destes conduz para determinados tipos de regimes.

Assim, em linhas gerais, se considerarmos cidadãos apenas os mais sábios, ou o mais sábio, estaremos sendo conduzidos para um regime monárquico. Se considerarmos os livres teremos um regime constitucional (*politéia*) e se considerarmos os melhores (*aristói*), caminharemos para uma aristocracia. Cumpre, então, especificarmos as características de cada um destes regimes, que são os regimes considerados puros, não degradados, bem como, cumpre-nos especificarmos as formas impuras de tais regimes.

3. O melhor Regime de Governo

§6. Parece que Aristóteles se vale de dois critérios para a definição da forma de uma comunidade política, o numérico, no qual se volta para o número de indivíduos que governam, e o critério que pode ser chamado de moral e diz respeito ao interesse pelo qual o governante se orienta, que pode ser pessoal ou geral. Tais critérios podem ser apreendidos quando pensamos nas questões: “Quem governa?” e “Para quem se governa?”.

§7. Assim sendo, a forma pura da monarquia é o governo de um (critério numérico) voltado para o interesse geral (critério moral). E a sua forma degradada é a tirania, em que o governante está preocupado com os próprios interesses. A Aristocracia é o governo de poucos, os melhores (*aristói*), no interesse geral e possui como degradação a Oligarquia, governo de poucos no próprio interesse ou no interesse de grupos. Esta forma impura pode apresentar-se sob várias espécies, sendo que tais espécies se sustentam na força do dinheiro e na hereditariedade. Já a terceira forma de governo, a *Politéia*, concretiza-se no governo de muitos no interesse geral e pode se degradar tanto na Democracia, que é o governo de muitos no interesse próprio, quanto na Demagogia, que é o governo de todos em que predominam as paixões e a desordem.

§8. Nas palavras de Aristóteles: "*Costumamos chamar de reino uma monarquia cujo objetivo é o bem comum; o governo de mais de um a pessoa, mas somente poucas, chamamos de aristocracia, porque governam os melhores homens ou porque estes governam com vistas ao que é melhor*

para a cidade e seus habitantes; e quando a maioria governa a cidade com vistas ao bem comum, aplica-se ao governo o nome genérico de todas as suas formas, ou seja, governo constitucional...os desvios das constituições mencionadas são a tirania, correspondendo à monarquia, a oligarquia à aristocracia, e a democracia ao governo constitucional; de fato, a tirania é a monarquia governando no interesse do monarca, a oligarquia é o governo no interesse dos ricos, e a democracia é o governo no interesse dos pobres, e nenhuma destas formas governa para o bem de toda a comunidade"[10].

§9. Qual, então, é a melhor forma, dentre as puras, de constituição da comunidade política, ou seja, qual é a melhor ordem (*taxis*) das diversas magistraturas dentro da cidade? Considerando que as diversas classes que compõem a comunidade (comerciantes, agricultores, etc) podem ser reduzidas a ricos e pobres, o melhor governo é aquele que inclui as pretensões destas duas esferas da sociedade. Ou seja, é o governo em que todos, de certa forma, participam. Os pobres tendo a proteção de sua liberdade e os ricos

tendo a satisfação do poder em nome da riqueza. Cumpre observar que estas pulsões só coexistem quando limitadas de modo subordinado a um bem comum. "*Modera-se...a riqueza de uns e limita-se a independência dos outros para que a pólis possa existir e cada um viver, segundo seus interesses, o melhor possível*"[11].

§10. Pode-se dizer que esta ordem é um reflexo do ideal de unidade do mundo grego. Dai o melhor regime ser aquele que é "misto", o qual, consoante Aristóteles, é denominado de *Politéia*, pois, conforme ensina o Professor Sérgio Cardoso, "*este regime, segundo o filósofo, entende realizar um equilíbrio, um "justo meio", entre os dois partidos opostos a que pode ser reduzida a cidade, de modo a garantir sua influência ativa nas decisões do governo*"[12].

2006

4. Bibliografia

- ARISTÓTELES. *METAFÍSICA*. Tradução de Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2002;
- ARISTÓTELES. *POLÍTICA*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.
- CARDOSO, Sérgio. *PENSAR A REPÚBLICA*. Organizador: Newton Bignotto. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

A justiça em Platão: da ideia de harmonia na Ética e na Política à justiça enquanto inevitável evolução da alma imortal

1.1. Introdução: a busca pelo equilíbrio entre as partes constitutivas da *polis* e as partes constitutivas da alma

§1. Os grandes temas da filosofia de Platão acabam por orbitar ao redor de sua teoria das formas, segundo a qual há uma diferença entre o mundo sensível, mutável, e o mundo inteligível, imutável, que àquele dá forma, determinando-o; e com a justiça não é diferente, estando esta, analogamente, ao lado da *episteme* e não da *doxa*, ao lado do bem falar do filósofo-rei, e não do falar bem do sofista, da retórica.

§2. A importância desta ontologia platônica revela-se no tema da justiça, então, a partir do questionamento acerca da universalidade e da

relatividade da justiça, ou seja, se a justiça é algo dos tempos, do mais forte, de uma certa época ou local, ou se a justiça é algo que, em sua essência, está além das leis dos homens.

§3. Na República (*Politeia*), Platão, por um lado, levantará questões relativizadoras como: "*...essa virtude de justiça resume-se em proferir a verdade e em restituir o que se tomou de alguém, ou podemos dizer que às vezes é correto e outras vezes incorreto fazer tais coisas?*"; *"quem é mais útil no jogo: o justo ou aquele que sabe jogar bem?";* refletindo, ainda, sobre a opinião (*doxa*) de a justiça ser apenas a vantagem do mais forte. Por outro lado, afirmará o filósofo grego o caráter absoluto da justiça: "*não é adequado a um homem justo prejudicar seja a um amigo, seja a ninguém, mas é adequado a seu oposto, o homem injusto*"; *"não é licito fazer o mal a ninguém e em nenhuma ocasião"*[13].

§4. Desta dicotomia, em que Platão se posiciona pelo aspecto imutável do justo, a justiça se liga a outras áreas estruturantes da *polis*,

prioritariamente, com a Política e a Ética, observando-se que a justiça platônica, tanto em uma área quanto na outra, será constituída pelo filósofo como um equilíbrio resultante da aceitação, pelo homem que forma a *polis*, de suas funções dentro da comunidade a qual pertence, e do correto uso das partes constitutivas de sua alma, porque em consonância com as funções que lhe são próprias.

§5. Neste ponto é preciso, então, compreender que, para Platão, a cidade organiza-se pela técnica da Política, cuja função é hierarquizar as outras técnicas, de modo que a troca seja possível e, consequentemente, também seja possível o desfrute dos bens proporcionados por todas as outras técnicas. Neste recorte organizacional (pelo qual o isolamento do homem é repudiado pela sua incapacidade de tudo produzir para ter uma boa vida) o bem comum, a felicidade e a justiça convergem como resultado e objetivo da Política.

§6. Segundo o Livro IV, da República, a *polis* ideal, ou seja, a *polis* em sua essência, é

constituída por grupos nos quais devem corresponder determinadas virtudes: o povo, que deve possuir a virtude (*arete*) da temperança; o grupo dos guardas, que devem ter coragem e temperança; e os governantes, que devem possuir a sabedoria, a ciência (*episteme*) do bem comum, além de temperança e coragem. Justiça, neste quadro organizacional, consiste na manutenção destes grupos com suas respectivas virtudes, sendo a própria justiça também uma virtude. Para Platão, a justiça consiste em guardar apenas os bens que nos pertencem e em exercer unicamente a função que nos é própria.

§7. Já a Ética platônica atrela-se às partes constitutivas da alma das pessoas, as quais, segundo o filósofo grego, são (à semelhança da cidade): a sabedoria, a coragem e a moderação; observando-se a natureza dicotômica do homem, que é dotado de razão e sentimentos (emoção). Relativamente à alma, "*ela* [a justiça] *não governa os assuntos externos do homem, mas apenas seus assuntos internos, seu ser verdadeiro, não deixando que nenhum dos elementos da alma exerça uma tarefa que não lhe é específica, nem que*

os outros elementos usurpem mutuamente suas respectivas funções. Ela pretende que o homem coloque em perfeita ordem os seus reais problemas domésticos, que assuma o comando de si mesmo, discipline-se e conquiste a sua própria amizade; que institua um acordo perfeito entre os três elementos de sua alma...e que, ligando-os uns aos outros, transforme-se, de múltiplo que era, em uno, moderado e harmonioso; que somente então se preocupe, se precisar se preocupar, em obter riquezas, em cuidar do corpo, em exercer sua atividade na política ou nos assuntos privados"[14].

§8. O homem justo e a *polis* justa relacionam-se, assim, a uma ordem que traz unidade à multiplicidade, à noção de orquestração de virtudes diferentes que, no entanto, são igualmente necessárias para o todo da qual fazem parte e devem se sujeitar; relacionam-se a busca da harmonia e da superação do mundo sensível, das aparências. Justiça é equilíbrio e certeza de felicidade: devemos "*escolher sempre uma condição intermediária e evitar os excessos nos dois sentidos, nesta vida, tanto quanto possível, e em toda*

a vida futura, porque é a isto que se liga toda felicidade humana".

1.2. Fé na história de Er: a imortalidade da alma segundo Platão e nossa inevitável evolução por meio da justiça (*ou* Origens filosóficas do Cristianismo)

§9. Na belíssima história de Er (que encerra a República de Platão, contada por Sócrates à Glauco, no Livro X), a ideia de justiça é elevada ao máximo no sistema platônico, passando a integrar o campo da Metafísica, além da Política, e da Ética.

§10. Segundo tal história (poderosíssimo instrumento pedagógico na *Politeia*), Er, assim como Cristo, morreu e ressuscitou para contar aos homens o que eles devem fazer para alcançar a felicidade. Er, no período entre sua morte e sua ressurreição, compreendeu o processo de purificação e eterno retorno pelo qual as almas das pessoas passam, sendo que isto teria ocorrido a partir de contato direto com almas que se encontravam neste processo de transição.

§11. Er era um verdadeiro mensageiro do além e, em sua condição, compreendeu, também, que a Necessidade (ou Deus) e suas filhas (que representam o passado, o presente e o futuro) não alteram a escolha da alma entre o justo e o injusto, pois *"a virtude não tem senhor: cada um de vós, consoante a venera ou a desdenha, terá mais ou menos. A responsabilidade é daquele que escolhe. Deus não é responsável"*[15]; e compreendeu, assim, que as injustiças cometidas na Terra são pagas, se não em vida, no além (da morte), e que, portanto, não compensam, sendo as piores escolhas. Para Platão, é como se a mesma alma possuísse várias vidas, que inclusive podem não ser humanas, observando-se que a morte da vida faz com que a alma passe por uma espécie de purgatório, sofrendo, ou que a alma passe pelo céu, multiplicando sua felicidade, em um processo de purificação para a reencarnação.

§12. Desta história fantástica (que quando substituída em seus termos origina inúmeros elementos do Cristianismo, desde Jesus à Santíssima

Trindade, passando pela ressurreição e os ensinamentos e crenças cristãs) o que Platão nos lega é a clara conexão entre a Ética e seu ensinamento de procurar, sempre, o justo, sendo isto uma necessidade a tal ponto que dela não podemos escapar, haja vista a inevitabilidade de nossa evolução enquanto almas imortais.

§13. Estamos fadados à evolução pois decidimos com base no passado, não gostamos de sofrer, eternamente retornaremos, e já que sempre poderemos escolher mudar quando da escolha de uma nova vida, podendo deixar de sermos, por exemplo, tiranos, é normal que não optemos pelas más e inevitáveis consequências que anteriormente suportamos em razão do cometimento de injustiças.

§14. Neste sentido, a justiça é resultado inevitável da evolução das almas; nas palavras do grande mestre: "*se acreditas em mim, crendo que a alma é imortal e capaz de suportar todos os males, assim como todos os bens, nos manteremos sempre na estrada ascendente e, de qualquer maneira,*

praticaremos a justiça e a sabedoria. Assim, estaremos de acordo conosco e com os deuses, enquanto estivermos neste mundo e quando tivermos conseguido os prêmios da justiça, como os vencedores que se dirigem à assembleia para receberem seus presentes. E seremos felizes neste mundo e ao longo da viagem de mil anos que acabamos de relatar"[16].

2011

*

* *

γ

Ética, Direito e Política na Filosofia Moderna e Contemporânea: questões sobre a liberdade, o poder, a justiça e o Estado

Liberdade para além do Estado em Thomas Hobbes: o rei nú em busca da equidade soberana (*ou* Do homem à máquina e da máquina ao homem: a liberdade como reino da Ética)

Grato pelas contingências da vida, que me permitiram ver a teoria com olhos mais atentos.

Agradeço aos professores Alberto, Maria das Graças e Sérgio Cardoso pelas observações no texto.

Para meus pais, Mário e Cleyde,
para minha mulher, Aline,
e para Thomas Hobbes
(in memoriam)

Nota do Autor:

Esta obra foi originalmente apresentada como resultado de pesquisa *strictu sensu* para o Departamento de Filosofia, da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo, no ano de 2010, tendo sido aprovada, para os devidos fins, em banca realizada no dia 23.09.2010. A Introdução que segue reflete a metodologia de construção do texto, abarcando um ensaio crítico-reflexivo sobre a pesquisa no âmbito da Universidade.

Índice

Introdução*.....*§ 01

Parte I. Introdução ao tema da liberdade na obra hobbesiana e os pressupostas da criação da vida artificial do Estado (Liberdade e Igualdade)

Mecanicismo e Materialismo
(A Física da Metafísica e da Política)

Capítulo 1. Da liberdade em geral, vista de uma perspectiva mecanicista e materialista, de sua relação com a necessidade e de seu papel na Natureza e na Política.....…… § 26

1.1. Mecanicismo materialista x Aristotelismo..... § 29
1.2. Deus e o homem..... § 54
1.3. Suicídio..... § 86
1.4. Poder..... § 100

Natureza Humana

(A Antropologia/Psicologia da Política)

Capítulo 2. A liberdade entre os homens..... § 110

2.1. A liberdade entre iguais (*ou* Da Guerra). § 114

2.1.1. Somos vulneráveis, parciais (auto-interessados) e racionais..... § 114

2.1.2. A morte do *animal político* pelo *homem que é lobo do homem*..... § 130

2.1.3. Buscamos lucro, segurança e reputação..... § 140

2.2. A restrição da liberdade (*ou* Da Paz)..... § 146

2.2.1. Medo + Esperança..... § 146

2.2.2. Os ditames da Razão..... § 164

Parte II. Elementos necessários para o aprofundamento do tema da liberdade e os meios para a criação da vida artificial do Estado.

Contratualismo Político e justiça
(Direito e Política)

Capítulo 3. A vida dos homens como bem supremo..... § 178
3.1. A racionalidade do contrato faz lei entre as partes..... § 181
3.2. A justiça enquanto cumprimento da lei e equidade..... § 202
3.2.1. A justiça em Aristóteles: o foco no homem..... § 209
3.2.2. A justiça em Hobbes: o foco no Estado..... § 232
3.2.3. Hobbes x Aristóteles..... § 243
3.3. *Law & Economics*: justiça, propriedade e comércio..... § 251
3.4. Teoria da representação: da pluralidade dada à unidade construída..... § 263
3.5. O nascimento do Estado (para a proteção da vida dos homens)..... § 280

Parte III. Aprofundamento do tema da liberdade e o *modus operandi* da vida artificial do Estado

Liberdade, justiça e julgamento
(Moral, Direito e Política)

Capítulo 4. Liberdade e Estado: vida (natural e artificial) e poder..... § 292

4.1. Liberdade do homem frente ao Estado: *jus* & *lex*..... § 294

4.2. A lógica da soberania: contrato e poder (nunca injusto)..... § 304

4.3. Liberdade do soberano pelo Estado (segundo Hobbes): julgamento e punição (com a morte e após a morte), tributos, guerra e educação para obediência (com religião) – (*ou* As vestes do rei educador e lobisomem: da toga à farda, dentre outras)..... § 310

Conclusão. Liberdade para além do Estado em Thomas Hobbes: o rei nú em busca da equidade soberana (*ou* Do homem à máquina e da máquina ao homem: a liberdade como reino da ética)..... § 349

Índice Analítico

A

animal político..... §133, §134

auto-interesse..... §115, §121, §131, §132, §135-§136

auto-interesse e reciprocidade..... §186, §187

autoria..... §274

autoridade..... §266, §267

autoridade, exercício da..... §269-§274, §305, §306, §311, citação 466

B

Behemoth..... vide guerra civil

Bíblia..... §330, citação 172, vide Escrituras

biopolítica..... §139

C

cálculo..... §164, §165

causalidade..... §54, §55, §165

causas aristotélicas..... §40

cidadão..... §297

ciência..... §65

citações..... citações 27 e 30

comentadores de Hobbes..... §7-§10

competição..... §141

conatus..... citação 84

conexão antropologia(psicologia) -física..... §116-§126, §207, §297

conexão antropologia(psicologia) -política..... §179,

conexão física-política..... §72-§79, §163

conexão teologia-política. vide teologia política

confiança de si..... §159

contrato..... §185, §201

contrato, auto-interesse e reciprocidade..... §186, §187

contrato, meios e finalidade..... vide fins e meios

contrato, objeto e exigibilidade..... §188, §199

contrato e justiça..... vide justiça e contrato

contrato e medo..... §200
contrato e pacto..... §190-§195, citação 276
contrato e pacto social..... §193, §194, §200, §202, §267, §287
contrato e razão..... §186-§188, §193, §305
contrato e tempo..... §190-§195
contrato social..... §291, vide pacto social
contrato e vontade..... vide vontade e contrato
convenção..... vide contrato e pacto
coragem..... §161, §162
corpo..... §32-§36, §41, §42
corpo político..... vide Estado
Corpus Juris Civilis..... §205, citação 285
crença..... §159-§161

D

debate de ideias..... §121, citação 121
decisão..... vide julgamento, outorga de; soberania e julgamento
deliberação..... §67-§69, §188
Deus..... §58, §59
Deus e Sua vontade..... §60, §62, §70
desconfiança..... §142

desespero..... §159
direito aos meios..... vide fins e meios
Direito Comum e Estatutário..... citação 192
Direito e vida..... citação 384
direito e vida..... vide vida e direito, vida e razão
direito natural..... citação 192, vide direito de natureza
direito de natureza..... §176, §180, vide liberdade e direito de natureza; soberania e direito de natureza

E

educação..... vide obediência e educação
egoísmo..... vide auto-interesse
equidade..... vide justiça hobbesiana e equidade; soberania e justiça
escassez..... §115, §119, citação 114
Escolástica..... §341, vide justiça na Escolástica; justiça hobbesiana e Escolástica
Escrituras..... §60, §61
Escrituras e antropologia. §175

Escrituras e obediência.... vide obediência e Escrituras
Escrituras, finalidade..... §340
esperança..... §157, §163, §190
esperança e medo..... vide medo e esperança
estado natural..... §280
estado natural e soberania..... vide soberania e liberdade
estado natural e guerra externa..... §325, §326, vide guerra externa
estado natural x estado civil..... §281
Estado e obediência..... vide obediência e Estado
Estado e tributação..... §327
Estado, pressupostos..... §287
Estado, corpo político..... §179, §297
Estado, metáforas..... citação 415
Estado, nascimento do.... §180, §284, §290
Estado, vontade do..... §350
Ética..... vide soberania e ética

F

felicidade..... §121, citação 123
Filosofia Civil..... §178
fins e meios..... §189, §319

G

glória..... §121, §135, §143
Guerra..... §110, §111, §145
guerra civil..... §149-§152, §329-§332
guerra, consequências da. §167
guerra dos Trinta Anos... citação 508
guerra e cálculo..... §122-§124, §142
guerra e experiência (mental)..... §166
guerra e experiência (histórica)..... §125
guerra externa..... §322, §325-§327
guerra e física..... §117
guerra e liberdade..... vide liberdade e guerra
guerra e natureza humana §141-§144
guerra e paixões..... §282
guerra e punição..... vide soberania e punição

H

historicismo..... citação 224
Hobbes x Aristóteles..... §43, §44, §137, §138, §243-§250

I

igualdade..... §114, §237, citação 475
inércia..... §29, §30 , §49-§52
interpretações de Hobbes §32-§34

J

julgamento e soberania.... vide soberania e julgamento
julgamento, outorga de.... §267, §271
justa suspeita..... §192, citação 259
justiça aristotélica, ato de injustiça..... §229
justiça aristotélica, equidade e lei..... §217-§219, §249, citação 320
justiça aristotélica, erro... §228
justiça aristotélica, distributiva e reparadora..... §220-§222
justiça aristotélica, hábito, inclinação..... §209, §231
justiça aristotélica, homem justo..... §218, §231
justiça aristotélica, juiz, magistrado..... §222, §313
justiça aristotélica,

justiça política..... §225

justiça aristotélica, mediania..... §222

justiça aristotélica, parte da virtude..... §213-§215

justiça aristotélica, proporção e igualdade..... vide justiça aristotélica, mediania

justiça aristotélica, reciprocidade..... §223

justiça aristotélica, responsabilidade, punir..... §227

justiça aristotélica, virtude plena, excelência..... § 211, §212

justiça aristotélica, vontade, voluntariedade..... §221-§226, §227-§229

justiça (hobbesiana), sentimento de..... §162

justiça hobbesiana, das ações e dos homens..... §233

justiça hobbesiana distributiva e comutativa. §235-§237

justiça hobbesiana e absurdo..... §240

justiça hobbesiana e contrato..... §197, §198, §202, §203

justiça hobbesiana e dano..... §241

justiça hobbesiana e dar a cada um o que é seu..... §205, §206

justiça e educação..... §336

justiça hobbesiana e equidade..... §207, §236, §237, §247, §248, §252, §313, §314, citações 292, 370

justiça hobbesiana e eficácia..... §248

justiça hobbesiana e Escolástica..... §240

justiça hobbesiana e ignorância..... §239

justiça hobbesiana e pacto social..... vide pacto social e justiça

justiça hobbesiana e pena..... vide soberania e punição

justiça hobbesiana e poder..... vide poder e justiça

justiça hobbesiana e propriedade..... vide propriedade e justiça

justiça hobbesiana e razão..... §239, §296

justiça hobbesiana e soberania..... vide soberania e justiça

justiça hobbesiana e terceiros..... §241

justiça hobbesiana e vida..... §202

justiça hobbesiana e virtude..... §233

justiça hobbesiana, homem justo..... §233

justiça hobbesiana, origem e eficácia..... §202, §204, §232

justiça hobbesiana x aristotélica, homem justo..... §244

justiça hobbesiana x aristotélica, eficácia da justiça..... §245

justiça hobbesiana x aristotélica, equidade e lei..... §250

justiça na Escolástica..... §205, citação 286

justiça tomista..... vide justiça na Escolástica

L

Law & Economics..... §255, citação 373

lei..... §170

lei civil e soberania..... vide soberania e lei civil

lei de natureza/racional/divina.. §169, §172, citação 209, §175

lei de natureza e paz..... §177

lei de natureza e lei civil.. §170, §171, §238, §253
lei e equidade..... vide justiça hobbesiana, equidade
lei e liberdade..... vide liberdade e lei
lei e medo..... vide medo e lei
lei e poder..... §295, §296
lei, espécies de..... citação 192
lei natural e soberania..... vide soberania e lei natural
liberdade, definição hobbesiana..... §51, §52
liberdade do cidadão/súdito..... §294, §302
liberdade do cidadão/súdito e soberania..... §298
liberdade do cidadão/súdito, tempo e local..... §295
liberdade do soberano..... vide soberania e liberdade
liberdade e direito de natureza..... §301
liberdade e guerra..... §299
liberdade e lei..... §295
liberdade e lei civil..... §101
liberdade e medo..... vide medo e liberdade
liberdade e morte..... vide morte e liberdade
liberdade e necessidade... vide necessidade e liberdade

liberdade e vida..... §301, §305
liberdade e praxis..... §293
liberdade e poder..... §102
liberdade e soberania..... vide soberania e liberdade
liberdade negativa..... vide liberdade do cidadão/súdito
liberdade para os escolásticos..... §62, §63

M

medo além da morte..... §148
medo da morte..... §146
medo e contrato..... vide contrato e medo
medo e esperança..... §157, §158, §163, §168, §194
medo e guerra civil..... vide guerra civil
medo e lei..... §296, §297
medo e liberdade..... §293, §297
medo e movimento..... §155
medo e política..... §156
medo e razão..... vide paixões e razão
medo e soberania..... vide soberania e medo
medo e sociedade civil.... §153
meios e fins..... vide fins e meios
metafísica e política..... vide natureza e política

Metodologia..... §11-§25
morte..... §88
morte e liberdade..... §305
movimento e sensação..... §47-§50

N

Natureza e Política..... vide conexão física-política
necessidade e liberdade... §56, §62, §63, §80-§85, §293

O

obediência e educação..... §333-§337, §353
obediência e Escrituras.... §329-§332, §337, §341
obediência e Estado..... §303, §328, §302
obediência e razão..... §167
obediência e vida..... §305

P

pacto..... vide contrato e pacto
pacto social..... vide contrato e pacto social
pacto social e justiça..... §267
pacto social e perenidade..... §287

pacto social e soberania... §311
paixões..... §158
paixões e guerra..... §282
paixões e razão..... §282, §296
paz..... §110, §111, §177
paz e lei de natureza..... vide lei de natureza e paz
paz e religião..... §341
paz e verdade..... §335
paz, Tratado de Westfalia citações 508, 538
pessoa artificial..... vide pessoa ficta
pessoa ficta..... §263, §264
pessoa ficta, origem da.... §268
pessoa jurídica..... vide pessoa ficta
pessoa, origem da palavra..... citação 396
pessoa natural..... §263, §264
poder, aquisição de..... §105, §106
poder, desejo de..... §258
poder dos meios..... §104 e citação 103
poder e justiça..... §204, §238, §303
poder e liberdade..... vide liberdade e poder
poder e relatividade..... §107-§109
poder e soberania..... vide soberania e poder
Política, importância..... §178, vide Filosofia Civil
Política, finalidade..... §179, vide Filosofia Civil

propriedade..... §183
propriedade e escassez.... §259, §260, §262
propriedade e bens..... §258
propriedade e comércio... §258-§261
propriedade e justiça..... §202, §205, §252
propriedade e mercantilismo..... §261, citação 395
propriedade e trabalho.... §258
propriedade e troca..... § 256, §262
propriedade, extinção da. §254
propriedade, origem da... §251, §253, §255

R

razão e contrato..... vide contrato e razão
razão e justiça..... vide justiça e razão
razão e obediência..... vide obediência e razão
razão e paixões..... vide paixões e razão
razão e vida..... vide vida e direito, vida e razão
razão e soberania..... vide soberania e razão
reciprocidade..... vide resignação e reciprocidade; contrato, auto-interesse e reciprocidade
religião e soberania..... §337, §341, §345; vide obediência,

	educação para; Escrituras; paz e religião
religião, função.....	Vide soberania e religião
representação.....	vide os temas relacionados a pessoa e contrato
representação, cadeia de..	§278
responsabilidade.....	§71, §72
resignação (de direito).....	§181
resignação e reciprocidade.....	§184-§185
resignação, espécies.....	§182
resignação e vida.....	§186

S

secularização.....	vide teologia política
sensação e movimento.....	§47-§50
soberania, conexão plano interno e externo.....	§261, §317, citação 511
soberania, direito do soberano.....	§310, §336
soberania e direito de natureza.....	vide soberania e liberdade
soberania e ética.....	§354
soberania e julgamento....	§318-§320, §352-§354
soberania e justiça.....	§267, §303, §307, §308, §312-§314, §468, §350,

§354

soberania e lei civil..... vide soberania e justiça

soberania e lei natural..... nota 204

soberania e liberdade..... §304, §307-309, citação 465

soberania e liberdade dos cidadãos/súditos..... vide liberdade do cidadão/súdito e soberania

soberania e medo..... §161

soberania e pacto..... §311

soberania e poder..... §303, §304, §309

soberania e propriedade... §254

soberania e punição..... §298, §311, §315-§317, §321, §352, §353

soberania e razão..... §349, §352, §353

soberania e religião..... §343, §346, §348

soberania e representação §267, §279, §285

soberania e tributação..... §322, §323

soberania, exercício da.... vide autoridade, exercício da

substância..... §35, §37, §38

T

tempo..... §64, §65

tempo e contrato..... vide contrato e tempo

teologia política..... §72-§79, §101

teoria da agência..... citação 397
tributação..... vide soberania e tributação

U

unidade..... §268, §286
universo..... §29, §33, §47
Universidade..... §337

V

vida..... §128, §293, §300
vida, artificial..... §293, §300, §320, vide Estado
vida e contrato..... §293, §300, §301, citações 251, 252
vida e direito..... §173
vida e justiça..... vide justiça e vida
vida e liberdade..... vide liberdade e vida
vida e obediência..... §305
vida e razão..... §174, §300
vida e resignação..... vide resignação e vida
vontade, circularidade da vide autoridade, exercício da

vontade de Deus..... §60, §62, §70
vontade do Estado..... vide Estado, vontade do
vontade dos homens..... §66-§70, §97
vontade do soberano..... §313
vulnerabilidade..... §115

Ao final:

- Índice de autores citados

- Bibliografia

*

*** ***

Introdução

§1 Liberdade enquanto ausência de impedimento; é com esta noção de Thomas Hobbes – oriunda da física galilaica (segundo a qual o universo é composto de corpos e movimento) e essencial na compreensão das concepções hobbesianas do homem (apaixonado, vulnerável e calculista), do Estado Deus e do soberano (metade lobo e metade homem) – que o título deste trabalho começa a ganhar sentido.

§2 No texto que segue, verificaremos que, para o filósofo inglês, a ausência de impedimentos, quando vista no mundo da Política (mundo cujo artífice é o homem), residirá no irresistível poder do soberano representante do Estado – este Leviatã, máquina criada pelos homens, naturalmente belicosos, em busca da paz; Leviatã acerca do qual também se

pode dizer que é bicho feito, por nós, à nossa imagem e semelhança, e cujo domador é homem feito Deus. A liberdade do soberano é a que está para além do impedimento mecânico do corpo político (ao qual os cidadãos/súditos devem se sujeitar); esta é a liberdade para além do Estado.

§3 À liberdade e poder, somaremos, então, a aplicação da justiça – instrumentalizada por Hobbes, em seu sentido estrito, na lei civil que ordena, ao mesmo tempo que persiste, em seu aspecto amplo e atemporal, enquanto equidade; e desta mistura entre liberdade, poder e justiça torna-se possível construir a paz, fim último do Estado Deus e dever do rei, que tudo pode fazer em sua busca, inclusive preferindo a vida artificial do Leviatã à natural dos homens, se isto concluir ser o melhor, de acordo com seu julgamento, a se fazer.

§4 Tamanho poder, acima do Estado, sem qualquer impedimento, é o que torna o rei livre, o qual, quando despido de suas vestes funcionais (da toga à farda, dentre outras) revela-se homem (também

egoísta, auto-interessado) que está condenado, pela mecânica do pacto social, a ser livre das normas da vida civil, as quais ele mesmo cria, suspende e extingue; por isto, qual bicho do mato sem roupa, o rei, que é magistrado e general, depara-se com a ética (ou consigo mesmo nú defronte a um espelho) quando, em vista dos fins para os quais seu poder foi instituído, de todos os meios pode se utilizar. O rei que mata (e condena até após a morte), fazendo a guerra externa em busca da paz interna e educando seus cidadãos/súditos para a obediência plena, ao decidir como e quando fazer tudo isto, nunca pode ser punido (pelos homens), sequer pode cometer injustiça, nos termos da lei. Deste rei secular hobbesiano, que nada tem a temer, é de quem mais se espera a ética do dever racional, já que a ele nenhum mortal pode obrigar[17].

§5 Mas estes são apenas esboços de um desenho cujo significado completo só se revela para aquele que terminar de ler este trabalho, de modo que reconstrua, por si próprio, como fiz, as etapas do pensamento hobbesiano que são necessárias para compreender a formação do Estado e seu

funcionamento, compreensões que, ressalte-se, estão intimamente conectadas com a idéia da liberdade do rei nú em busca da equidade soberana.

§6 Certamente, um pensador que se esforçou por apreender a liberdade, de modo sempre único, mas em suas várias perspectivas possíveis (na Física, na Antropologia, na Teologia, no Direito, na Política e na Ética), foi Thomas Hobbes, cuja riqueza e vigor do pensamento continua a gerar as mais divergentes interpretações, nestas se explicitando e se renovando para além de seu próprio tempo – como é da essência dos clássicos.

§7 Para Greenleaf há três tipos principais de interpretação da obra hobbesiana, as quais ele denomina de “o caso tradicional”, “o caso da lei natural” e “o caso individualista”, estando inserido, respectivamente, por exemplo, em cada um deles: *(i)* Spinoza, Leibniz, Diderot, d'Holbach, Hoffding, Peters, Goldsmith, Robertson e Brandt[18]; *(ii)* Taylor, Warrender, Montmorency e Hood[19]; e *(iii)* Strauss, Oakeshott, Watkins e Glover[20]. A diferença de cada

uma das interpretações é considerável, pois, por exemplo, enquanto o caso tradicional defende um naturalismo-científico ferrenho e uma ética fraca, prudencial, o caso da lei natural, segundo Greenleaf, não se preocupa com toda a ciência moderna que está embutida na obra de Hobbes, mas, apenas, com a idéia de uma ética forte, ditada por leis divinas.

§8 Já em Richard Tuck, a classificação das interpretações da obra hobbesiana foi dividida em "Hobbes como teórico do Direito Natural Moderno", "Hobbes como demônio da modernidade", "Hobbes como cientista social", e "Hobbes como moralista", estando inserido, respectivamente, por exemplo, em cada um deles: *(i)* Pufendorf, Barbeyrac, Hume, Bentham, James Mill, Molesworth, Robertson, Tönnies, Brandt[21]; *(ii)* Strauss e Macpherson[22]; *(iii)* Peters, Watkins e Gauthier[23]; e *(iv)* Taylor, Warrender e Oakeshott[24].

§9 E Martinich, ao comentar sobre as interpretações de Strauss (e seu forte individualismo)[25], Warrender e Taylor (e a imperatividade da lei de

natureza)[26], Watkins (e sua noção de que um sistema moral em Hobbes só pode existir quando há soberania)[27], Oakeshott (e sua ênfase no mecanicismo)[28], Macpherson (e sua interpretação marxista do indivíduo hobbesiano como burguês)[29], Keith Thomas (e sua crítica a visão da propriedade em Macpherson)[30] [31], Gauthier, Hampton e Kavka (todos com reflexões a partir do uso da teoria dos jogos, e, especifica e respectivamente, com interpretações peculiares acerca da transferência de direito e autorização[32], da impropriedade do contrato social hobbesiano[33] e da predominância - e não totalidade - do egoísmo em Hobbes[34]), Darwall (e seu internalismo relativizador e destruidor de uma ética deontológica), Deigh (e a imperatividade da lei natural, com seu debate acerca dos meios e dos fins relativamente a dedução de tal lei)[35], novamente Kavka (e sua noção de que as leis naturais contém mecanismos condicionais)[36], Skinner (e a questão da identidade e não identidade entre soberania e Estado)[37], Tuck (e suas questões de uma possível tolerância religiosa e ceticismo em Hobbes)[38] e Lloyd (e sua interpretação dos interesses pós vida das pessoas ordinárias como

elemento importante para a obediência ao soberano)[39], preferiu (Martinich), apenas, dividir temporalmente as linhas de interpretação, como pré e pós 1975, a partir do século XX, subdividindo, no segundo caso, as interpretações pelos temas em que os debates mais se inserem (Filosofia Política, Filosofia Moral, Soberania e Estado, Ceticismo e Tolerância, e Religião).

§10 Ademais, podemos dizer – trabalhando de modo muito incipiente (pois que não é nosso objetivo) o conselho de Greenleaf[40] (de ser útil saber sobre padrões de interpretação da obra de Hobbes em outras línguas além da inglesa) – que, em lingua portuguesa e, especificamente, no caso do Brasil, tem-se Isabel Limongi (e sua interpretação prudencial da ética em Hobbes)[41] e Janine Ribeiro (e sua prudência quanto à interpretação prudencial)[42].

§11 Vê-se, por este prévio mapeamento das interpretações de Hobbes, que é impossível considerar uma delas como correta, ou errada, devido a sua extrema diversidade (de áreas de pesquisa, de contextos sociais e de ângulos a partir dos quais

pensaram os comentadores mencionados). Isto é o que, para a definição do método de desenvolvimento desta pesquisa, consideramos como sendo a primeira evidência metodológica.

§12 À evidência de que há interpretações possíveis, e não interpretações corretas da obra de Hobbes, somou-se a perspectiva pedagógica segundo a qual o desenvolvimento intelectual requer não apenas a identificação do debate ao redor do objeto de estudo, mas, também, um posicionamento no debate. Esta é, neste sentido, a segunda evidência metodológica, a partir da qual várias camadas de texto foram impressas neste trabalho, de modo logicamente sequencial.

§13 Como primeiro movimento de pesquisa, realizou-se uma análise direta da obra hobbesiana na maior amplitude possível, passando pela Física, pela Antropologia, pelo Direito, pela Ética e pela Política, análise que se concretizou na primeira camada de texto. Nesta etapa, buscou-se trazer à tona o bloco estrutural do pensamento hobbesiano; das principais obras que foram utilizadas, Elementos da Lei Natural e

Política, Do Cidadão, Leviatã, Diálogos entre um Filósofo e um Jurista, Questions concerning Liberty, Necessity and Chance e Behemoth – ou o longo Parlamento[43], a impressão que restou foi a de que, na obra de Hobbes, mais do que encontrarmos grandes desenvolvimentos ao longo de seus livros (desenvolvimentos que são muitos), encontramos, também, um núcleo, extremamente sólido, um sistema, uma estrutura, que em cada livro continua sendo a mesma, apenas sendo apresentada de modos diferentes[44], e para públicos específicos[45]. Antes de se buscar o que mudou de uma obra para outra, buscou-se identificar o que permaneceu o mesmo.

§14 Como segundo movimento, aumentou-se a lente de observação sobre o texto hobbesiano por meio da focalização da questão da liberdade. Para tanto, foi construída uma nova camada de texto sobre a anterior, revendo esta em um processo que ao mesmo tempo a alterou – o que não significa que a primeira camada sumiu, pois esta persiste enquanto base para todas as outras.

§15 Uma vez feita a compreensão direta do texto de Hobbes, evitando-se as impurezas de leituras secundárias, como terceiro e último movimento metodológico (a camada final de texto) foram acrescentados aqueles estudiosos da obra de Hobbes, bem como estudiosos de temas relacionados a sua obra, que melhor se enquadraram para corroborar, enquanto argumento de autoridade, o posicionamento, acerca da filosofia hobbesiana, que foi adotado como resultado dos movimentos anteriores[46]; sendo certo, também, que em alguns momentos, mais do que funcionarem como argumento de autoridade, tais estudiosos (alguns mais, outros menos), serviram para indicar caminhos possíveis, ajudando-me a constatar (nietzschiana e hobbesianamente) que, em filosofia, assim como na vida[47], o homem nunca pode ser um covarde intelectualmente; e se desobedecer, como Hobbes nos ensinou, traz a ruína, o modo de dar golpes de martelo passa a ser a retórica (o poder de persuasão).

§16 Por fim, adicionalmente, também como questão metodológica para a elaboração deste trabalho, tentei compreender como que a estrutura universitária

lida com a produção do conhecimento dentro de sua "jurisdição"; Qual é o equilíbrio entre uma conclusão-reflexivo-crítica e a análise expositiva de fontes que deve existir? Qual a possibilidade de, no âmbito da Universidade, se utilizar do que Kant chamava de uso público da razão? Qual a mediania, no sentido que esta palavra possui no vocabulário aristotélico[48], entre um aluno ser orientado e este se orientar pelo próprio pensamento?

§17 A finalidade da pesquisa acadêmica é engendrar o processo formador daquele que a ela se dedica, bem como, engendrar a geração e disseminação de conhecimento produzido no âmbito da Universidade, a qual, por ser um centro de poder, possui, até certo ponto, a possibilidade de direcionar a pesquisa (veremos, na última Parte deste trabalho, que, para Hobbes, a Universidade é onde os teólogos e falsos eruditos formam a opinião do povo e, por isto, precisa ser controlada pelo soberano, de modo a evitar a divergência entre os cidadãos/súditos).

§18 Pesquisa-se, sempre, dentro de áreas de concentração, com professores que já tiveram experiência no tema escolhido. Neste recorte organizacional da produção do conhecimento, a multidisciplinaridade ainda se mostra tímida e o passado se defende do futuro (apesar deste ter sido por aquele orientado), o que se dá por um ataque do primeiro sobre o último, explicitado na própria terminologia utilizada no meio acadêmico, já que os orientados *defendem* (este é o termo técnico-normativo) a pesquisa que realizaram.

§19 Por outro lado, a concentração e a experiência, esta testando o desenvolvimento e o fruto da pesquisa, e aquela causando uma interação que presumidamente é cooperativa, explicitam a necessidade de orientação daqueles que pesquisam; orientação a qual, antes que pela instigação da curiosidade ou pelo medo da reprovação, faz-se pela arquitetônica de cada Faculdade, de cada Departamento, de cada Universidade, em relação as áreas e subáreas escolhidas como aquelas que serão fomentadas.

§20 Assim, podemos dizer que, até certo ponto, é necessária a orientação em uma pesquisa acadêmica na medida em que entendemos esta como que constituída, não somente, mas também, por uma direção fornecida por um poder maior e comum (o da Universidade). Ademais, lembremos que tal poder, como qualquer outro, é representado, em última instância, por indivíduos que julgam; no caso, que julgam aqueles que optaram, parcial ou integralmente, por se dedicar a produção do conhecimento. Normas e julgamentos, portanto, direcionam, com poder coativo, o pesquisador e a pesquisa. Sinteticamente, somos orientados pela Universidade.

§21 No entanto, o Leviatã do conhecimento, paradoxalmente, só possui uma nutrição capaz de o desenvolver na medida em que os pesquisadores orientandos possam fazer, além do uso privado (expositivo), o uso público (crítico) da razão, orientando-se pelo próprio pensamento, sob pena de o conhecimento estar fadado a apenas descrever o que já se passou. Tal uso, o néscio poderia argumentar, cabe

apenas ao livre docente ou a quem julga. Mas dois argumentos se levantam a esta descuidada proposição: primeiro, o esclarecimento de um indivíduo é um processo interno a cada um, e, necessariamente, é constituído por um uso crítico da razão, e não apenas pela capacidade desta de absorver informações e comandos; segundo, porque quem julga possui passado (de pesquisa), e quem possui passado possui parcialidade, sendo justamente por isto que se estabelece um julgamento por um colegiado quando de uma banca – hobbesianamente, basta dizer que quem julga é auto-interessado. Orientar-se pelo próprio pensamento e ser orientado, eis a paradoxal existência do, formalmente considerado, pesquisador (assim como do cidadão e de qualquer relação indivíduo-coletivo).

§22 A questão que se coloca, a partir de então, é acerca da mediania que deve existir entre a crítica, ou, na linguagem kantiana, o uso público da razão, e a exposição de fontes, ou o uso privado da razão – trata-se, portanto, da questão da liberdade do pesquisador.

§23 Se, por um lado, é preciso ter contato intenso com a fonte, que é a matéria prima do pesquisador, por outro, cada um tem uma história, a vivência de cada indivíduo é única, e isto acaba por refletir na crítica, que é a obra do pensamento, que é o novo, o diferente. Neste pêndulo entre o analisar e o refletir, a busca do pesquisador, pelo esclarecer-se para esclarecer o mundo, revela-se como o risco que ele opta correr entre fazer o mínimo - que é analisar a fonte, descrevendo-a -, e fazer o que deve ser feito – que é criticar o que se analisou, pensando novas possibilidades de prescrição para antigos problemas e, até mesmo, pensando sobre novos problemas, ainda não colocados. Se fizer o mínimo, não terá problemas com as normas, sejam estas explícitas ou implícitas. Mas, se fizer o que deve ser feito, corre o risco de não ter sucesso de acordo com aqueles que o julgam, sendo visto tal pesquisador como estranho ao meio em que, um dia, decidiu por seguir.

§24 Considerando o que da natureza humana conheci quando passei a me relacionar de modo mais

intenso com estruturas de poder, aprendendo a verificar os interesses que estão em jogo, digo que o melhor para o sucesso de pesquisa no âmbito da Academia (frise-se, da Academia), acaba por ser a produção de uma grande quantidade de análise meramente expositiva acerca do que é o consenso sobre a interpretação de uma determinada fonte. Porém, este sucesso feito apenas por exposição não é o sucesso da Academia, e, muito menos, o sucesso de um homem, o qual não sabe se orientar pelo próprio pensamento em razão de não saber se valer de sua natural liberdade (de pensar). Formar pesquisadores e gerar conhecimento, não apenas arquivando e disseminando o já existente, só se pode fazer com crítica, a qual, se quiséssemos ir ao extremo, poderíamos dizer que não aceita limites, funcionando a golpes de martelo. Portanto, cabe – uma vez feito o mínimo acerca da exposição das fontes – ter coragem, pois o julgamento dos seres humanos é sempre relativo, é sempre julgamento dos tempos, do consenso de uma época, dos valores de cada um.

§25 Na pesquisa que ora apresento busquei fazer tanto o uso privado da razão (que é o mínimo),

quanto o uso público (que é o esforço para se conseguir mais do que o mínimo). Ao leitor, espero, sempre, que considere que fiz o máximo, pois foi deste modo que me esforcei.

nascer do sol em São Paulo, 27 de maio de 2010,

Rafael De Conti

*

* *

Parte I

Introdução ao tema da liberdade na obra hobbesiana e os pressupostos para a criação da vida artificial do Estado

(Liberdade e Igualdade)

Mecanicismo e Materialismo
(A Física da Metafísica e da Política)

Capítulo 1. Da liberdade em geral, vista de uma perspectiva mecanicista e materialista, de sua relação com a necessidade e de seu papel na Natureza e na Política

§26 O que é liberdade? Será a liberdade também atinente ao que não é humano? Será que a liberdade é compatível com um universo cujos efeitos, necessariamente, são oriundos de uma cadeia causal? Qual a relação da liberdade com o tempo? Qual a relação entre vontade e liberdade? O suicídio pode nos ajudar a compreender a liberdade? Qual a relação da liberdade com o poder?

§27 A reflexão sobre estes questionamentos é o que nos permitirá compreender, de modo introdutório, o tema da liberdade na obra de Hobbes, bem como, os fundamentos que sustentam a sua teoria política.

§28 Para tanto, devemos, primeiramente, compreender a visão de mundo que começou a surgir no início da Modernidade em oposição[49] ao aristotelismo. É justamente sobre esta nova visão, de cunho metodológico[50], mecanicista, materialista e matemático[51], que se assentam, para o filósofo inglês, a

idéia de liberdade; Hobbes é um ferrenho materialista, mecanicista e determinista[52].

*

* *

1.1. Mecanicismo materialista x Aristotelismo

§29 Segundo tal visão mecanicista e materialista, oriunda, prioritariamente, da física de Galileu (admirada por Hobbes[53]), o universo é formado por movimentos que atuam, enquanto força, nos corpos, sem, no entanto, a estes pertencerem. Neste sentido, o movimento significa, simplesmente, alteração em uma posição espacial de determinado corpo material[54], a qual só é possível porque outro corpo imprimiu, naquele primeiro, certa força, empurrando-o e ocupando o seu local. Portanto, não há, pelo movimento, alteração nas propriedades, na qualidade, dos objetos (como pensavam os Aristotélicos)[55], mas, tão somente, alteração na posição destes.

§30 É importante compreender que a cessação do movimento de uma coisa que estava se movendo só se dá em razão de um movimento em

sentido contrário de outra coisa que possua igual potência dinâmica, pois, no caso desta segunda coisa possuir uma maior potência de movimento do que a potência dinâmica da primeira coisa, em sentido contrário ao movimento desta, esta primeira coisa continuará se movendo, só que em sentido inverso, ou, em outras palavras, esta será movida. Assim, um corpo não pode se mover, ou deixar de se movimentar, por si mesmo, mas, apenas, por forças que nele são impressas. Portanto, se não houver força que pressione um corpo, ou se houve uma composição de forças externas cuja resultante seja nula, tal corpo, se parado, continuará parado, e se em movimento, continuará se movendo.

§31 Esta dinâmica entre os corpos, que foi primeiramente[56] visualizada por Galileu[57], e depois enunciada por Newton[58], consiste no Princípio da Inércia. Ela permeia toda a filosofia hobbesiana e abarca a idéia de liberdade na medida em que apenas os corpos que conseguem manter o seu estado dinâmico é que são livres.

§32 Mas, afinal, o que é corpo? A resposta a esta pergunta consiste na compreensão da visão materialista do mundo, segundo a qual tudo o que existe, existe no espaço, sendo o movimento, como dito acima, o deslocamento no espaço destas coisas existentes.

§33 No Leviatã, Hobbes diz que:

"A palavra corpo, na sua acepção mais geral, significa o que preenche ou ocupa um determinado espaço ou lugar imaginado, que não dependa da imaginação, mas seja uma parte real do que chamamos universo. Como o universo é o agregado de todos os corpos, não há nenhuma das suas partes reais que não seja também corpo, nem há coisa alguma que seja propriamente um corpo e não seja também parte desse agregado de todos os corpos que é o universo. Além disso, uma vez que os corpos estão sujeitos à mudança, quer dizer, à variedade da aparência para os sentidos das criaturas vivas, ao mesmo se chama também substância, quer dizer, sujeito a diversos acidentes, como às vezes ser posto em movimento, outras a ficar parado; ou a parecer nos nossos

sentidos às vezes quente, outras frio, às vezes de uma cor, cheiro, gosto ou som, e outras vezes de outro diferente. E atribuímos esta variedade do parecer (produzida pela diversidade das operações dos corpos sobre os órgãos dos nossos sentidos) às alterações dos corpos que operam, e chamamo-lhes acidentes desses corpos. Segundo esta acepção da palavra, substância e corpo significam a mesma coisa. Portanto, substância incorpórea são palavras que, quando reunidas, se destroem uma à outra, tal como se alguém falasse de um corpo incorpóreo". [59]

§34 Note-se, primeiramente, que não há possibilidade de existência do nada na visão hobbesiana acerca dos corpos.

§35 Note-se, também, que, para Hobbes, o corpo é o mesmo que substância e os movimentos do corpo, que nos atingem, são o mesmo que acidentes. Substância e acidente são palavras do vocabulário filosófico aristotélico, que é aquele que a nova visão mecanicista e materialista busca combater. Substância, para Aristóteles, é resultado de uma série de causas que

vão desde a consideração de substância como matéria até a sua consideração como pura forma (substâncias sem matéria – substância primeira), passando, inclusive, pela consideração de substância enquanto matéria e forma ao mesmo tempo (sínolo de matéria e forma)[60]. Na Metafísica, Aristóteles diz:

"*É evidente, portanto, que também a matéria é substância: de fato, entre todos os movimentos que ocorrem entre opostos há algo que serve de substrato às mudanças*"[61] (substância enquanto matéria); "*Chamo forma a essência de cada coisa e a substância primeira*"[62] (substância enquanto forma – substância primeira); e "*Para quem considera o problema desse ponto de vista, segue-se que substância é matéria. Mas isso é impossível, pois as características da substância são sobretudo o fato de ser separável e de ser algo determinado: por isso a forma e o composto de matéria e forma parecem ser mais substância do que matéria*"[63] (substância enquanto forma e matéria).

§36 Hobbes visa combater a possibilidade de se considerar substância como algo que não tenha corpo, sendo estas considerações aristotélicas acima

transcritas, para ele, um abuso de linguagem[64]. E, mais do que combater a substância primeira aristotélica (substância enquanto pura forma), o que, de certo modo, já vinha sendo feito por Galileu[65], Hobbes quer se opor a visão de mundo da Antiguidade, inserindo-se como verdadeiro agente da mudança estrutural de perspectiva que ocorreu com o advento da Modernidade.

§37 Para Aristóteles, substância é "*aquilo de que todo resto se predica*"[66]. Além disso, Aristóteles define matéria como "*aquilo que, por si, não é nem algo determinado, nem uma quantidade nem qualquer outra das determinações do ser*"[67]. Assim, para o filósofo peripatético, se a substância é reduzida à matéria, está-se dizendo que a substância é algo indeterminado, o que é incompatível com o conceito de substância aristotélico, visto que, se esta contém a possibilidade de sua separação do predicado, ela, necessariamente, precisa ser determinada, determinação esta que, no sistema aristotélico, opera-se com a forma, a qual, como já dito, é chamada de substância primeira.

§38 Também é interessante atentarmos que o filósofo da Antiguidade diz que "*toda potência é, ao mesmo tempo, potência de ambos os contrários...a mesma coisa tem possibilidade de ser e de não ser*"[68]. Se partirmos das idéias aristotélicas de que aquilo que pode não ser explicita a corruptibilidade e de que potência se relaciona à matéria, então, poderemos dizer que é esta parte da substância (a matéria) que impede a realização plena do ser que está inscrita na forma. Esta possibilidade de não ser é aquilo que também vai individualizar a coisa. O indivíduo "A" é diferente do indivíduo "B" na medida em que para cada um falta algo diferente para a realização plena do homem que está inscrita na forma.

§39 Adicionalmente, é possível dizer que a forma casa possui uma finalidade que é o abrigo. Existem duas casas diferentes a serem analisadas. Uma possui um quarto e a outra três. Ambas não deixam de ser casa, pois atendem a mesma finalidade (abrigar). Porém, ambas são diferentes materialmente em relação ao número de quartos. Para Aristóteles, ao

conhecimento importa saber aquilo que permite definir as duas coisas como casa, ou seja, a forma, e não aquilo que individualiza cada casa, ou seja, a matéria. Esta é corruptível e se transforma no tempo. Aquela é imutável, sendo o que permite a ciência.

§40 Por estas simples e superficiais explanações, torna-se plausível dizer, então, que Aristóteles está preocupado com as causas da substância (causa material, causa formal, causa eficiente e causa final), sendo os acidentes relegados a um segundo plano. A relação enquanto acidente acabará por possuir importância secundária[69] para Aristóteles, no campo do conhecimento (*episteme*), na medida em que ela é, por natureza, posterior a substância.

§41 Hobbes, ao contrário de Aristóteles, não está preocupado com o modo pelo qual as substâncias são constituídas. Hobbes, por tomar as substâncias como algo pronto (corpo), preocupa-se com a relação que entre elas pode existir (movimentos/acidentes). E para combater o que Aristóteles chama de substância

primeira (a forma), Hobbes o acusa de abusar da linguagem, o que fica claro no final da citação do Leviatã que utilizamos previamente para explicitar o pensamento do filósofo inglês acerca dos corpos[70].

§42 Ora, o materialismo hobbesiano está justamente na negação da possibilidade de se considerar como real, como parte do espaço[71], substâncias sem matéria.

§43 Da visão aristotélica causal polivalente de que "*o ser se diz de vários modos*", porque nós o podemos apreender pelas suas causas, passa-se, então, para a visão hobbesiana puramente materialista e mecanicista pela qual o ser é simplesmente matéria em movimento. E se, em Aristóteles, ao conhecimento importa fazer as perguntas: "De qual material é feito?"; "Quem fez?"; "Para o que é feito?" e "Que forma tem?"; em Hobbes, ao conhecimento importa fazer esta pergunta: "Como as coisas que são se relacionam ou podem vir a se relacionar?".

§44 Por fim, podemos dizer que se aristotelicamente é possível dizer que uma substância pode ser entendida por meio de suas quatro causas constitutivas (material, eficiente, formal e final), hobbesianamente é possível dizer que uma substância pode ser entendida por meio da análise, apenas, dos efeitos que o substrato, a matéria, e nada mais, causa aos nossos sentidos quando posta em movimento e contato com nossos corpos. Em Hobbes, a substância, assim, está sujeita ao movimento sem que este afete suas propriedades, suas qualidades. Já em Aristóteles, ao contrário, o movimento é parte constitutiva da substância, a qual acaba por ser engendrada quando a causa eficiente coloca, dinamicamente, a potência de uma causa material dentro de uma unicidade formal, tudo com vistas a uma finalidade.

§45 Apesar da complexidade de uma análise comparativa entre dois sistemas filosóficos fugir ao escopo desta pesquisa, estas brevíssimas considerações já são capazes de nos situar em relação à importância que o corpo enquanto matéria suscetível de movimento passou a ter no século XVII, bem como, tais

considerações já são capazes de nos situar quanto à mudança que, com o advento da Modernidade, ocorreu em relação àquilo que importa ao conhecimento, que deixou de ser o modo pelo qual a substância é constituída e passou a ser o modo como ela, a substância, relaciona-se[72].

§46 Vejamos, então, como, por meio desta nova visão mecanicista e materialista do século XVII, podemos compreender o modo pelo qual o mundo atinge o ser humano, partindo da premissa de que o mecanicismo materialista combatia[73] a idéia aristotélica de que a percepção se dá por alterações qualitativas [74].

§47 A partir da noção de que nós somos corpos que integram o universo, as idéias (concepções) que temos sobre as coisas passam a ser resultados (efeitos) de movimentos que fazem com que estas coisas, e todas aquelas que a elas estão relacionadas causalmente, pressionem nossos órgãos dos sentidos. Isto acarreta no fato de que: *(i)* tais concepções acabam por possuir inerência não em relação ao objeto, mas em relação a nós mesmos (ao senciente)[75]; *(ii)* e no fato de

que o conhecimento possui algo de experiencial. Assim, o mundo é que me faz senti-lo, apesar da sensação apenas a mim pertencer[76].

§48 Hobbes, a isto se refere já no Elementos da Lei Natural e Política[77], e, no Leviatã, expressa que "*...em todo os casos a sensação nada mais é do que a ilusão originária causada pela pressão, isto é, pelo movimento das coisas exteriores nos nossos olhos, ouvidos e outros órgãos para tal destinados*" [78].

§49 A aplicação do Princípio da Inércia ao nosso relacionamento com o mundo é o que fundamenta o modo como este aparece para nós, inclusive no que diz respeito a nossa percepção do mundo no tempo e no espaço. Neste sentido, diz Hobbes no Leviatã:

"*Uma vez em movimento, um corpo move-se eternamente (a menos que algo o impeça), e, seja o que for que o faça, não o pode extinguir totalmente num só instante, mas apenas com o tempo e gradualmente. Assim, o que vemos acontecer na água – cessado o vento, as ondas continuam a rolar durante*

muito tempo ainda -, acontece também no movimento produzido nas partes internas do homem, quando ele vê, sonha etc., pois após a desaparição do objeto, ou quando os olhos estão fechados, conservamos ainda a imagem da coisa vista, embora mais obscura do que quando a vemos. E a isto é que os latinos chamam imaginação...A Imaginação nada mais é, portanto, que uma sensação em declínio"[79].

§50 O movimento, portanto, é aquilo que nos permite interagir com o mundo e, em última instância, é o modo pelo qual todos os corpos interagem entre si.

§51 Hobbes, a partir desta visão mecanicista e materialista do universo, definirá liberdade do seguinte modo:

"*Liberdade, ou Independência significa, em sentido próprio, a ausência de oposição (entendendo por oposição os impedimentos externos do movimento), e não se aplica menos às criaturas irracionais e inanimadas do que às racionais*" [80].

§52 Ou seja, a liberdade é algo, primeiramente, da ordem da Natureza, independente, portanto, da existência humana. Ela estrutura o cosmos; é seu elemento constitutivo. Onde há movimento, necessariamente, há também liberdade daquele corpo que mantém seu estado dinâmico, seja este uma pedra, seja este um indivíduo[81]. E a ausência de impedimentos, requisito necessário, de acordo com o princípio da inércia, para se manter o estado dinâmico de um corpo, acaba sendo aquilo que constitui o caráter negativo desta liberdade que estrutura o cosmo.

§53 Assim, já podemos dizer que encontramos as respostas e os fundamentos para as seguintes perguntas inicialmente tecidas: *"O que é liberdade?"* e *"Será a liberdade também atinente ao que não é humano?"*.

*

* *

1.2. Deus e o homem

§54 Ocorre que estas relações dinâmicas, inerentes ao universo, trazem em seu bojo uma noção de necessidade, a qual é oriunda de uma relação causal em que um efeito, necessariamente, é resultado de uma causa (causalidade necessária)[82]: um corpo em movimento só para de se mover porque outro o impediu de mover-se e um corpo só se move porque outro o moveu. A própria experiência dos indivíduos é estruturada pela causalidade. Hobbes, no Elementos da Lei Natural e Política, diz:

"*A recordação da sucessão de uma coisa a outra, isto é, do que era o antecedente e do que é o conseqüente, e do que é concomitantemente, é chamado um experimento...Ter passado por muitos experimentos, eis o que chamamos de experiência, a qual nada mais é do que a recordação de quais antecedentes foram seguidos por quais conseqüentes*" [83]

§55 E, a partir disto, temos um grande problema a resolver sobre a questão da liberdade, pois a partir da idéia de causalidade necessária podemos concluir que se todo movimento tem uma causa e na cadeia causal deve haver uma causa primeira (que seria Deus), então, tudo, de certo modo, já está pré-determinado. Ora, se tudo está pré-determinado, não há possibilidade, por exemplo, de um indivíduo modificar, por meio da sua vontade e da sua potência, um movimento. Onde, então, residiria a liberdade dos indivíduos?

§56 No Leviatã, a esta pergunta Hobbes dá a seguinte resposta: "*embora os homens possam fazer muitas coisas que Deus não ordenou, e das quais portanto não é autor, não lhes é possível ter paixão ou apetite por nada de cujo apetite a vontade de Deus não seja a causa*" [84].

§57 Note-se que esta é uma definição dada em Capítulo do Leviatã no qual Hobbes está explicando a definição política de liberdade (Da Liberdade dos Súditos). Isto evidencia como a

Metafísica é íntima da Política em Hobbes e que, para compreendermos a liberdade, teremos que enfrentar a questão de Deus.

§58 Deus, para Hobbes, é incompreensível ao homem em razão de nossa incapacidade de apreender a infinitude divina; isto, porém, não significa que não possamos conceber e constatar a Sua existência. No Leviatã, expressa:

"*Tudo o que imaginamos é finito. Portanto, não existe nenhuma idéia, ou concepção de algo que denominados infinito. Nenhum homem pode ter no seu espírito uma imagem de magnitude infinita, nem conceber uma velocidade infinita, um tempo infinito, ou uma força infinita, ou um poder infinito. Quando dizemos que alguma coisa é infinita, queremos apenas dizer que não somos capazes de conceber os limites e fronteiras da coisa designada, não tendo concepção da coisa, mas da nossa própria incapacidade. Portanto, o nome de Deus é usado não para nos fazer concebê-lo (pois ele é incompreensível e a sua grandeza e poder são inconcebíveis), mas para que o possamos honrar*" [85]

e, no Elementos da Lei Natural e Política diz:

"*E visto que assim como Deus Todo-Poderoso é incompreensível, segue-se que nós não podemos ter uma concepção ou imagem da Divindade, e conseqüentemente todos os seus atributos significam a nossa inabilidade e impotência para conceber qualquer coisa concernente à sua natureza, e não alguma concepção sua, excetuando-se apenas esta, que existe um Deus. Afinal, os efeitos que naturalmente reconhecemos envolvem uma potência que os produziu antes que eles tivessem sido produzidos*" [86].

§59 Ora, é razoável pensar que se não podemos conhecê-lo, não podemos conhecer sua vontade. Mas isto em parte: porque podemos conhecer qual era a sua vontade após o acontecimento dos eventos; e a sua simples existência, a qual racionalmente podemos apreender, já é o suficiente para demonstrar que devemos obedecê-lo (ou, nas palavras de Hobbes, "*honrar*").

§60 No Questões concernentes a Liberdade, Necessidade e Acaso, Hobbes deixa claro dois pontos importantes nesta discussão: *(i)* a verdade, enquanto decreto e intenção de Deus, não pode ser conhecida antes, mas apenas após um evento, a partir do qual inferimos a vontade divina[87]; *(ii)* a verdade revelada, enquanto as palavras ditas nas Escrituras, pode ser conhecida pela correta interpretação[88]; a vontade revelada devemos conhecer previamente, aquela nos é inacessível. Assim, não podemos prever o futuro, devido a nossa limitação que nos impede de ver a conexão de todas as causas, mas devemos obedecer as Escrituras.

§61 As Escrituras na obra hobbesiana dizem respeito a um tratamento da liberdade por meio da retórica, de uma re-interpretação de passagens que possam dar a entender que Deus não é Todo-Poderoso, sendo isto muito importante para fins da Filosofia Política de Hobbes, pois o Estado é um Deus Mortal, na metáfora do filósofo, também requerendo obediência incontestável[89]; e da mesma forma que o pensador faz com que tudo seja consequência de Deus,

ele quer fazer com que as normas da vida social dos homens sejam consequência do que o Estado dita como certo.

§62 Não nos parece haver problemas em relação ao fato de que, para Hobbes, o indivíduo é sim determinado pela vontade (enquanto decreto e intenção) de Deus e que a liberdade de ação (uma liberdade mecânica) não deve ser confundida com a vontade do homem tida pela compreensão escolástica enquanto do livre-arbítrio[90]. O mecanicismo assegura que o homem faz aquilo que ele quer (o que é congruente a visão dos escolásticos), porém, segundo Hobbes, não está no poder dos homens escolher a vontade, não sendo estes, portanto, livres para querer (ao contrário do que sustentavam os escolásticos): "*a vontade de Deus faz a necessidade de todas as coisas*"[91], "*a vontade é obra de Deus, e não escolhida pelo homem*"[92]. No Leviatã, Hobbes expressa: "*se acaso a sua vontade não garantisse a necessidade da vontade do homem, e conseqüentemente de tudo o que depende da vontade, a liberdade dos homens seria*

uma contradição e um impedimento à onipotência e liberdade de Deus"[93].

§63 Esta visão do mundo, em que tudo é determinado por movimentos causais, só é compatível com a liberdade na medida em que a liberdade é a ausência de impedimento para a continuação de um movimento. Achar que somos livres para escolher é resultado de nossa incapacidade de visualizar a cadeia causal por completo[94]. Tomando a liberdade a partir de sua concepção escolástica, o homem, para Hobbes, não é livre; tomando-a em termos mecânicos somos livres enquanto nossas ações não forem impedidas[95], sendo neste sentido que a liberdade e a necessidade são compatíveis em Hobbes.

§64 A concepção de tempo em Hobbes, já previamente apontada acima, também é esclarecedora quanto ao determinismo e o modo, nunca pleno, de como conhecemos o mundo. É importante observarmos que o futuro é ficção da mente humana, ficção a qual é limitada (finita) e não pode ser compreendida como corpo pertencente a Natureza, e, portanto, como

existente no plano natural - o que não significa que a causalidade não esteja presente na mente. No condizente ao tempo, expressa Hobbes, no Leviatã que: "*Só o presente tem existência na natureza; as coisas passadas tem existência apenas na memória, mas as coisas que estão por vir não tem existência alguma, sendo o futuro apenas uma ficção do espírito, aplicando as seqüências das ações passadas às ações que são presentes, o que é feito com mais certeza por aquele que tem mais experiência, mas não com a certeza suficiente*" [96].

e, no Elementos da Lei Natural e Política, que:
"*A concepção do futuro nada mais é que uma suposição do mesmo, proveniente da recordação do que é passado; e nós somos capazes de conceber que alguma coisa irá acontecer daqui por diante somente à medida que sabemos que existe algo no presente que tem a potência de produzi-la*" [97].

§65 Ora, se tudo está determinado, a nossa vontade também está, e a liberdade, como já expresso e como podemos apreender da última frase acima citada,

não reside no interior do homem, mas na ação deste, a qual precisa de potência para ser engendrada. Qualquer previsão do futuro passa, então, a ser mera atividade humana de tentativa de compreensão do determinismo que opera no mundo natural; e apenas o presente existe. Neste sentido, a ciência em Hobbes acaba sendo a experiência vista pelos olhos da razão, a qual realiza experiências mentais a partir da apreensão de eventos no tempo, relacionados enquanto causas e efeitos. No Leviatã, expressa o filósofo acerca da Ciência:

"é o conhecimento das conseqüências, e a dependência de um fato em relação a outro; e por esse intermédio, a partir daquilo que presentemente fazemos, sabemos fazer qualquer outra coisa quando quisermos, ou a mesma coisa em outra ocasião. Porque como vemos como algo acontece, devido a que causas, e de que maneira, quando causas semelhantes estiverem sob nosso poder saberemos como fazê-las produzir os mesmos efeitos"[98]

§66 Com estas considerações, esclarecemos os contornos da relação entre a liberdade e o tempo. No entanto, vale nos voltarmos um pouco mais para o

modo como a vontade no ser humano é formada, desenvolvendo o raciocínio a partir da premissa de que o homem não é livre para querer, mas que só Deus o é.

§67 Para tanto, imaginemos a seguinte situação: um indivíduo “A”, em um momento “T1”, teve contato com um objeto “X”, causando tal objeto um movimento que pressionou o corpo de “A” de tal forma que a sensação que lhe foi impressa perdura até hoje em sua vida na forma de uma recordação que lhe causa apetite ao objeto “X”. Agora, continuemos, considerando hipoteticamente, que o mesmo indivíduo “A”, em um momento “T2”, tenha contato com este mesmo objeto “X”, o qual agora passa a lhe pressionar o corpo de tal modo que a sensação que lhe é impressa produz um movimento em seus órgãos que lhe causa aversão ao objeto “X” que, no entanto, não é suficiente para se sobrepor por completo a recordação que lhe trouxe apetite a este, a qual ainda continua enquanto movimento nos órgãos internos.

§68 Assim, o indivíduo “A” ora quer se aproximar ora quer se afastar do objeto “X”, sendo que

tal objeto foi posto pela fortuna (ou vontade de Deus) diante de "A", nos diferentes momentos "T1" e "T2". Como às vezes sente apetite e às vezes sente aversão à "X", "A" precisa, portanto, deliberar sobre como proceder em relação a este corpo com vistas a corroborar com seu movimento vital, observando-se que, como diz Hobbes, no Leviatã, "*o nome deliberação vem de ela consistir em por fim à liberdade que antes tínhamos de praticar ou evitar a ação, conforme nosso apetite ou aversão*"[99]. Em outras palavras, podemos dizer que "A" precisa compor forças que apontam para sentidos diferentes e contrários, de modo a extrair uma resultante (vontade).

§69 Ocorre que não é "A" quem delibera, quem compõe forças, ou quem extrai uma resultante, mas, em última instância, é Deus, pois a vontade (enquanto resultante entre apetites e aversões) é o resultado de movimentos causais cuja origem é Deus. "A", neste sentido, age conforme seu *conatus*[100] interior, mas sua vontade, que engendra sua ação é, na verdade, vontade de Deus; "A", por esta perspectiva, não decide nada.

§70 Vê-se, desde já, que a grande dificuldade está em qualquer ação do homem ser resultado da vontade de Deus, o que faz com que Deus cometa crimes ou engendre a guerra. Se considerarmos as leis naturais da Política de Hobbes como leis divinas (em que se têm um sentido forte de obrigação), e, adicionalmente, se considerarmos o fato de que o homem faz a guerra mesmo quando pode fazer a paz (o que é o contrário do que dita as leis naturais), então, com base na visão determinista hobbesiana (em que a vontade humana é reflexo da de Deus), estaremos acusando Deus de fazer o homem buscar a guerra – o que seria motivo para alegar que Deus é contraditório em relação as suas próprias leis, ou mesmo para alegar que Deus, sendo onipotente, pode ser contraditório, e, consequentemente, pode buscar a guerra ainda que antes tenha determinado a busca pela paz; são raciocínios como este que dificultam o entendimento da obra de Hobbes. Em outros termos, poderíamos dizer: como punir alguém se este alguém apenas manifestou a vontade de Deus?[101]

§71 É preciso, então, separar o mundo da política do mundo natural para efeitos de responsabilização do indivíduo. A única forma de fazer isto é tornando o indivíduo um Deus, ou, em outras palavras, uma espécie de causa primeira. Não se retira, com isto, a pré-determinação divina dos eventos naturais; mas, para que nos organizemos socialmente e tenhamos paz, é preciso estabelecer um recorte artificial. A vontade de Deus não deixa de ser a causa do homicídio, mas o homem que o cometeu passa a poder ser controlado por uma força irresistível também criada pelo próprio homem (o Estado). Para fins de responsabilidade, podemos utilizar o pensamento de Martinich, que, ao tratar da liberdade no âmbito da Filosofia Moral de Hobbes, diz que se uma ação é resultado de um evento interno a uma pessoa, então, a ação é livre; mas se um evento externo é a causa imediata do acontecimento, como um vento soprando uma pessoa na rua, então o evento não é uma ação da pessoa[102]. Se pensarmos no determinismo hobbesiano, é claro que o evento interno é resultado da vontade de Deus – por isto, precisamos fazer um recorte artificial,

da ordem da mente humana, e não da ordem da natureza.

§72 Ou seja, a Metafísica hobbesiana (construída a partir da física galileana), que olha para o passado, descrevendo retroativamente sucessões de eventos até Deus, não pode ser considerada completamente na Política – a lógica do movimento que estrutura as duas é a mesma, mas entre o mundo criado por Deus e o mundo político criado pelo homem há de existir uma separação[103] [104].

§73 A frase inicial da Introdução do Leviatã é fundamental para compreendermos a relação Natureza-Política:

"*Assim como em tantas outras coisas, a Natureza (a arte mediante a qual Deus fez e governa o mundo) é imitada pela arte dos homens também nisto: que lhe é possível fazer um animal artificial. Pois, considerando que a vida não passa de um movimento dos membros, cujo início ocorre em alguma parte principal interna, por que não poderíamos dizer que os autômatos*

(máquinas que se movem por meio de molas e rodas, tal como um relógio) possuem uma vida artificial?"[105].

§74 Note-se que a Natureza não é o Mundo criado por Deus, mas, sim, "*a arte mediante a qual Deus fez e governa o mundo*". Na condição de criador, o homem cria o Estado a partir da imitação da arte que Deus utiliza para criar o Mundo e, justamente por isto, a vida artificial (em justa oposição ao que dizemos ser natural, ser dado) do Leviatã e a vida criada por Deus são regidas pelas mesmas leis mecânicas. É neste sentido, de governo por leis mecânicas, que podemos dizer que a Política é feita ciência por Hobbes.

§75 Assim, na Natureza, há uma necessidade causal cujo ponto de início na cadeia de causalidade (causa primeira) consiste na liberdade divina de criar corpos naturais, como o próprio ser humano e os objetos naturais que diante dele são colocados e, na Política, há uma necessidade causal cujo ponto de início na cadeia de causalidade consiste, artificialmente, no indivíduo, que é quem cria os corpos políticos. O que diferencia as necessidades

causais não é a natureza destas [pois ambas são causalidades necessárias, abarcam o movimento bem como a liberdade do corpo (inclusive humano) que mantém o seu estado dinâmico], mas, sim, os pontos iniciais das cadeias causais. É neste sentido que Deus não é autor das ações dos homens.

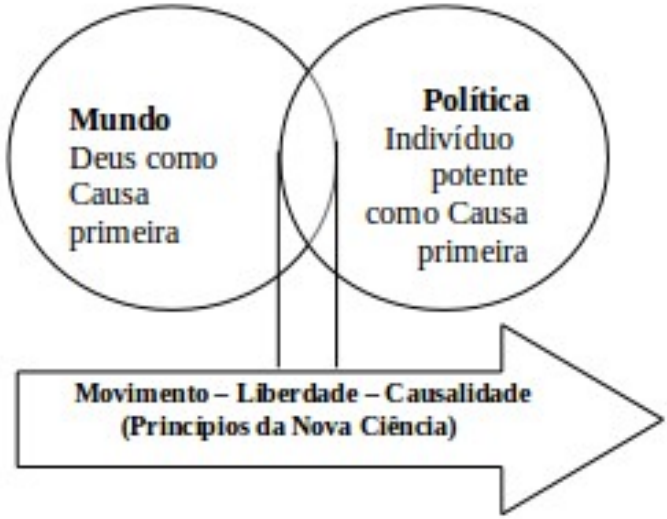
§76 E quando levamos o determinismo hobbesiano até as últimas consequências, verificamos que não se sustenta, inclusive, o pensamento de que a liberdade dos homens está na omissão de Deus (no mesmo sentido da mecânica entre liberdade positiva e liberdade negativa que opera no estado civil); no determinismo de Hobbes, Deus nunca se omite.

§77 Não obstante, são nos aludidos pontos iniciais que deve ser vislumbrada a maior força, o poder supremo: assim como Deus cria o ser humano e pode destruir a sua criatura e o que esta cria, por ser mais potente que ela, o homem cria o Estado, o qual, apesar de ter sua força comparada a de um Deus (para fins de obediência dos seus cidadãos/súditos), pode também ser destruído pelo homem (por isto a metáfora

do Deus Mortal possui um duplo sentido: o de que Ele mata e o de que ele morre); vale lembrar, então, o papel atômico[106] e forte que o indivíduo possui no campo da Política: apesar deste Deus Mortal ter como fundamento a proteção dos indivíduos e ser por estes construídos, o indivíduo-soberano que governa e representa tal Deus Mortal pode vir a agir contra esta finalidade.

§78 Hobbes, fascinado que estava pela física de galileu e a unicidade do cosmo que a nova ciência mecânica pregava, não quis dela abrir mão: de um lado, defendeu a causação e o poder divino absoluto como os meios de viabilizar a ciência[107]; de outro, a lógica do poder soberano na busca da paz, mesmo que para isto fosse preciso operar um recorte fundamental (e artificial) entre a Metafísica e a Política.

§79 Com isto, podemos dizer que a Natureza e a Política de Hobbes relacionam-se e são delimitadas conforme o seguinte gráfico:



§80 Recapitulemos, então, interpretando a seguinte frase de Hobbes, expressa no Leviatã:

"*A liberdade e a necessidade são compatíveis, o que ocorre com a água que não tem apenas a liberdade, mas também a necessidade de descer pelo canal, também ocorre com as ações que os homens voluntariamente praticam: estas, como derivam de sua vontade, derivam da liberdade, e contudo, porque todo ato da vontade dos homens, todo desejo e inclinação deriva de alguma causa, e esta de uma outra causa,*

numa cadeia contínua (cujo primeiro elo está na mão de Deus, a primeira de todas as causas), eles derivam também da necessidade. De modo que, para quem pudesse ver a conexão dessas causas a necessidade de todas as ações voluntárias dos homens pareceria manifesta" [108].

§81 Primeiramente, devemos lembrar que: *(i)* a Natureza e a Política são mundos diferentes, mas que operam pelos mesmos princípios (liberdade de movimento corporal-natural e corporal-político, causalidade); *(ii)* que tanto a Política quanto a Natureza de Hobbes são construídas a partir da Física Galileana, de cunho mecanicista e materialista; e *(iii)* que a Natureza é a Arte pela qual Deus fez o mundo natural, sendo a Política Arte de homens, pela qual construímos o Estado (cada uma, portanto, sendo o início de uma cadeia causal).

§82 Em relação aos corpos naturais, na passagem sob análise, a água tem tanto liberdade quanto necessidade de descer pelo canal porque não há impedimento que a contenha (liberdade) e porque a

causa primeira da água descer, em razão das leis físicas a ela atinentes, é resultado, efeito, necessário da vontade de Deus (necessidade).

§83 As ações que os homens voluntariamente praticam também possuem tanto liberdade quanto necessidade. A necessidade encontra-se na causalidade de da vontade se seguir a ação, sendo esta efeito direto daquela, quando há potência para tanto (esta necessidade é, quando a vislumbramos pela Física, a liberdade de movimento). A liberdade, assim, diz respeito não a algo interno ao homem, mas ao seu poder de fazer em ato sua vontade (e esta, quando a vislumbramos pela perspectiva da Metafísica, é a necessidade da natureza oriunda da vontade de Deus – ou liberdade de Deus). Liberdade e necessidade, portanto, também estão presentes nas ações dos homens, seja quando as vislumbremos por uma perspectiva puramente física, seja por uma perspectiva que coloque a tônica na Metafísica de Hobbes.

§84 Ou seja, como a liberdade é ausência de impedimentos, coexistem *(i)* a liberdade do ser humano

(que se revela em ato) e *(ii)* a liberdade de Deus (que tudo pode e cuja liberdade revela-se para nós como a necessidade dos eventos da natureza). Bem como, coexistem não apenas entre si, mas também com as liberdades aludidas, enquanto causalidade e movimento, *(iii)* a necessidade que rege a natureza (que é igual a liberdade de Deus) e *(iv)* a necessidade que rege a Política (pois da vontade dos homens seguem as suas ações, quando para tanto há poder).

§85 Sinteticamente, o raciocínio sobre a liberdade, no mundo natural e na Política, assim pode ser enunciado: *(i)* do poder de Deus segue-se Sua liberdade, a qual se mostra para nós como uma necessidade da natureza, sendo nossa liberdade relativa a ausência de impedimento para a continuação do nosso movimento; *(ii)* do poder do Leviatã segue-se Sua liberdade Soberana (ou liberdade positiva), a qual se mostra para nós (cidadãos/súditos) como uma obrigação, sendo nosso direito relativo ao âmbito de não incidência da lei (ou liberdade negativa). Onde há movimento (o qual implica em causalidade) há, necessariamente, liberdade de um dos corpos que estão

interagindo e isto, por si só, já é suficiente para se poder afirmar que liberdade e necessidade são compatíveis, estejamos nos referindo as possibilidades de movimento dos indivíduos relativamente as leis instituídas pelo corpo político, estejamos nos referindo a corpos naturais.

*

* *

1.3. Suicídio[109]

§86 Passemos, agora, a refletir sobre a questão do suicídio e sua inerente irracionalidade, o que nos traz novamente a questão da compatibilidade da liberdade com a necessidade, bem como, explicita-nos uma perspectiva interessante acerca da relação entre poder e liberdade, a qual se evidenciou desde que, no início deste texto, concluímos que apenas o corpo que é capaz de manter seu estado dinâmico é que tem liberdade, pois ele não tem impedimentos externos suficientes que o façam ficar parado ou se mover em sentido contrário.

§87 Partamos da hipótese de que a aproximação de um indivíduo “A” em relação ao objeto “X” pode causar a morte de “A”. Podemos dizer que mesmo com perigo de morte “A” pode se aproximar de tal objeto “X”.

§88 A morte é uma questão que se mostra, na obra do filósofo, como algo do qual, naturalmente, queremos nos afastar, como algo que nos imprime medo e, até mesmo, como algo que nos faz caminhar em direção à construção do Estado.

§89 Mas, mesmo assim, os indivíduos podem ir, voluntariamente, ao encontro com a morte, mesmo que isto deva ser entendido, em razão de nossa natureza, como algo desprovido de significado, tendo em vista que:

"*...há alguns direitos que é impossível admitir que algum homem, por quaisquer palavras ou outros sinais, possa abandonar ou transferir...o motivo e fim devido ao qual se introduz esta renúncia e transferência do direito não é mais do que a segurança da pessoa de cada um, quanto à sua vida e quanto aos meios de a preservar de maneira tal que não acabe por dela se cansar. Portanto, se por palavras ou outros sinais um homem parecer despojar-se do fim para que esses sinais foram criados, não se deve entender que é isso que ele quer dizer, ou que é essa a sua vontade,*

mas que ele ignorava a maneira como essas palavras e ações iriam ser interpretadas" [110].

§90 Vejamos o porquê a liberdade estende-se até a negação da vida a partir da análise de um mesmo exemplo dado por Hobbes em duas obras distintas. No Elementos da Lei Natural e Política, o filósofo irá dizer que:

"*O exemplo daquele que, de um navio, joga ao mar os seus pertences para salvar a sua pessoa é de uma ação completamente voluntária. Pois não existe nada involuntário nisso, além da dureza da escolha, que não é ação sua, mas ação dos ventos. O que ele mesmo faz não é contra a sua vontade, como escapar do perigo não é contra a vontade daquele que não vê outros meios de preservar a si mesmo*"[111].

§91 Observe que uma ação voluntária, na filosofia hobbesiana, é posterior a um processo deliberativo, no qual nos afastamos ou nos aproximamos de algo. Pelo viés determinista da filosofia de Hobbes, há de se lembrar, no entanto, que não podemos escolher a vontade, sendo esta apenas

resultado de uma somatória que é realizada, em última instância, por Deus (por isto a escolha é "*ação dos ventos*"). A voluntariedade da ação significa, simplesmente, que a ação se seguiu diretamente de uma causa interna ao indivíduo (se seguiu de sua vontade), e não, diretamente, de um evento externo ao homem (mesmo que, em última instância, ou de modo mediato, nossa vontade tenha como causa, pela perspectiva mecanicista, algo que nos é externo). Lembre-se: é preciso haver uma separação entre a Metafísica e a Política, segundo a qual o homem deve ser o ponto de início (causa primeira) de suas próprias ações.

§92 Já no Leviatã, Hobbes expressa que: "*quando alguém atira os seus bens ao mar por medo de fazer afundar o seu barco, apesar disso o faz por vontade própria, podendo recusar fazê-lo se ele tiver vontade. Trata-se portanto da ação de alguém que é livre*"[112].

§93 Interpretando à luz do determinismo hobbesiano, o medo é um móvel que se mostra como o

último *conatus* (neste caso, aversão), a algo. É o medo a causa da vontade que se cristalizou após o processo deliberativo. Logo, do medo segue-se a vontade, da qual segue-se a ação. Quando o filósofo diz que se pode recusar jogar os bens ao mar, é porque o antecedente da vontade (o qual é obra de Deus), se for relativo a um apetite de se aproximar da morte, e se a situação evidenciar ausência de impedimentos externos à ação, pode tal antecedente engendrar a ação de não jogar os bens. Quando o filósofo diz que somos livres devemos interpretá-lo que somos livres em determinada situação na qual não há impedimentos externos para da vontade se seguir a ação, ou seja, quando possuímos poder. É este sentido que apreendemos quando atentamos para a frase subsequente:

"*Assim também às vezes só se pagam as dívidas por medo de ser preso, o que, como ninguém impede a abstenção do ato, constitui o ato de uma pessoa em liberdade. E de maneira geral todos os atos praticados pelos homens no interior de repúblicas, por medo da lei, são ações que os seus autores têm a liberdade de não praticar*".

§94 Com base na idéia mecanicista que estrutura a filosofia hobbesiana, podemos dizer que o homem nunca escolhe nada, mas que tudo, em última instância, é vontade de Deus: o suicídio, que atenta contra uma lei natural, portanto, apenas acontece.

§95 É importante notar que Hobbes é hábil na retórica e que, conforme seu público, molda suas palavras, sem, no entanto, atentar contra sua fidelidade a física mecanicista-materialista. Neste sentido, quando em Do Cidadão Hobbes expressa que: "*O vencedor tem o direito de forçar o vencido, ou o forte o mais fraco (assim como um homem saudável pode forçar um adoentado, ou alguém de mais idade pode forçar uma criança) a dar-lhe garantias de que no futuro lhe obedecerá – a menos, é claro, que a pessoa que está sendo forçada prefira escolher a morte*"; devemos entender que ele está se referindo, primeiro, a questão do poder na continuidade do movimento, que constitui a sua noção de liberdade, e, segundo, que a "preferência pela escolha da morte" é resultado de uma cadeia causal cujo primeiro elo está nas mãos de Deus,

pois, propriamente, não escolhemos nada. Quando Hobbes se refere a escolha, devemos entender possibilidade enquanto ausência de impedimentos externos – e nada mais do que isto.

§96 Além disso, é fato que muitas vezes agimos contra a nossa razão (o que ocorre quando não respeitamos o preceito racional que nos manda cuidar de nossa preservação), pois, por experiência própria, todos nós já nos deparamos com situações nas quais temos atitudes irracionais, mesmo sabendo que tais atitudes assim se enquadravam. Além disso, a mortalidade do Estado por guerra civil é um fato, e se o Estado é o que nos permite garantir, minimamente, a vida, então, quem engendra uma guerra civil corrobora com a destruição da própria vida. E mesmo que consideremos a lei da razão como divina, nossas ações, em última instância, são resultados manifestos pelos quais podemos inferir que tudo é vontade de Deus, o qual, como todo poderoso, está acima das próprias leis que ele criou. Ora, como a liberdade é mecânica, se o indivíduo age irracionalmente, como se louco fosse, isto não o torna mais ou menos livre – os humanos

(loucos ou não) são livres, no mundo da *praxis*, na medida em que há poder para da vontade se seguir o ato.

§97 Não se trata apenas de o homem fazer a melhor escolha de acordo com o que considera melhor para si (racionalidade), nem que a morte é sempre a pior escolha de acordo com a razão (irracionalidade) e que ela é oposta a um desejo natural (já que a esmagadora maioria literalmente luta para viver, naturalmente desejando a vida); pois o homem não escolhe. Vale lembrar que desejo em Hobbes significa apetite, movimento de aproximação, e que é o último ato que antecede a vontade (como diz Hobbes, no Leviatã, Parte I, no Cap. VI: "*o último apetite na deliberação*"[113]). O motivo pelo qual buscamos a morte não importa. E se nos matamos, é porque nosso último desejo, hobbesianamente expressando-se, era morrer. Só escolhemos algo porque temos vontade, e só temos vontade porque antes desejamos (sendo nosso desejo último a síntese de um processo interno de deliberação, o qual, inclusive, pode se encerrar com o desejo que

durante o processo era o apetite considerado como exceção).

§98 O que importa é a liberdade, enquanto poder (e não enquanto escolha), de nos matarmos, e no paradoxo que isto implica em relação a nossa natureza (seja esta considerada em seu aspecto racional, ou em seu aspecto passional, ou na conexão existente entre ambos os aspectos).

§99 Poder-se-ia expressar que a morte é o que afirma a liberdade em sua mais intensa negação (e, portanto, determinação): a negação da vida; como se a liberdade se determinasse na morte. Neste sentido, Drummond, com base na noção de causalidade e seus eternos impedimentos à vida, expressou: "*O pássaro é livre na prisão do ar. O espírito é livre na prisão do corpo. Mas livre, bem livre, é mesmo estar morto*"[114]. Mas no caso de Hobbes é diferente: a liberdade se afirma, pura e simplesmente, no movimento; daí a importância do poder para se continuar movendo um corpo, seja em direção a preservação deste (movimento

vital e movimentos voluntários), seja em direção ao suicídio (pura irracionalidade).

1.4. Poder

§100 A evidência de que o poder se relaciona com a liberdade encontra-se no fato de que o corpo livre, enquanto não impedido de manter o seu estado dinâmico, é um corpo que possui poder para continuar se movendo – e pela mesma mecânica, o corpo que impede outros corpos de continuarem se movendo conforme suas causas possui um poder maior do que o destes outros corpos.

§101 Aplicando esta física à Política, podemos dizer que o súdito possui um poder menor do que o do soberano e que a vontade deste prevalece sobre a do súdito, sendo aquela expressa como obrigação (lei civil e força das decisões, dos julgamentos) e a nossa vontade, de meros súditos, expressa como ações possíveis no âmbito em que a lei

não incide; onde a lei não incide, possuímos liberdade de movimentação (sendo este nosso direito: o de continuar o movimento, da vontade para a efetivação da ação, sem qualquer forma de impedimento ditado pelo soberano). A liberdade de contratar significa, justamente, a liberdade para se poder acordar tudo o que não seja proibido por lei, sendo esta uma restrição imposta sobre a liberdade natural do ser humano, a liberdade de fazer tudo e qualquer coisa. O Deus mortal ordena o social legislando, impondo limites, impedindo a continuidade do movimento: e para isto, como o Deus Imortal, ele precisa de poder[115].

§102 No Leviatã, expressa Hobbes: "*Um Homem Livre é aquele que, naquelas coisas que graças à sua força e engenho é capaz de fazer, não é impedido de fazer o que tem vontade de fazer*", e, previamente a esta frase, diz: "*...quando o que impede o movimento faz parte da constituição da própria coisa não costumamos dizer que lhe falta liberdade, mas que lhe falta o poder de se mover, tal como uma pedra que está parada, ou um homem que se encontra amarrado ao leito pela doença*"[116]). Nesta última frase,

atente-se que as palavras "*costumamos dizer*" explicitam que a separação entre poder e liberdade é apenas algo tecido por nossa linguagem. Poder e liberdade são inseparáveis. Neste trecho, Hobbes torna claro o recorte que previamente apontamos entre a Natureza e a Política, qual seja, a de considerar o homem como a causa primeira da Política, partindo a análise da causalidade de seus movimentos voluntários (falar e se movimentar)[117], e a de considerar Deus como a causa primeira da Natureza na sequência pré-determinada dos eventos naturais.

§103 Sinteticamente, em razão da física hobbesiana, o indivíduo, para engendrar qualquer ato no mundo da *praxis*, precisa ter poder (força, engenho e não oposição), o que é o mesmo que dizer que só usufruimos de nossa liberdade na medida de nosso poder; só quando, ao invés de paciente, somos agente.

§104 É interessante pensar o poder enquanto meio que os indivíduos dispõem para realizar seus fins ("*O Poder de um homem (universalmente considerado) consiste nos meios de que presentemente*

dispõe para obter qualquer manifesto bem futuro"[118]), pois, sob esta perspectiva, desloca-se o foco sobre a liberdade *do* período anterior a vontade (uma liberdade dos desejos, e, portanto, uma liberdade de Deus), *para* o momento da efetivação da vontade em ato, que explicita o poder pela realização do movimento[119]; no mundo da *praxis* é livre quem pode.

§105 Vale, ainda, atentarmos para como o homem adquire poder. A seguinte frase de Hobbes, no Elementos da Lei Natural e Política, dá-nos uma noção acerca deste tema:

"*Por essa potência eu quero dizer o mesmo que as faculdades do corpo e da mente, mencionadas no primeiro capítulo, isto é, as do corpo: nutriz, geratriz, motriz; e a da mente: o conhecimento. Ao lado destas, certas potências subseqüentes, adquiridas por meio daquelas, quais sejam, a riqueza, um cargo de autoridade, uma amizade ou um privilégio, e a boa fortuna; esta última, realmente, nada mais é do que o privilégio vindo de Deus Todo-Poderoso. Os contrários destas são impotências, fraquezas ou defeitos, respectivamente, das ditas potências. E*

porque a potência de um homem resiste e obsta os efeitos da potência de outro homem, a potência, simplesmente, nada mais é do que o excedente da potência de um além da potência de outro. Afinal, iguais potências colocadas em oposição destroem umas às outras, e essa oposição entre elas recebe o nome de contenção" [120].

§106 Note-se que a boa fortuna, privilégio vindo de Deus, revela o determinismo hobbesiano; note-se, ainda, que, em razão do determinismo, a vontade do homem não se encontra listada dentre as faculdades do corpo e da mente; claro, como diz Hobbes no Leviatã, a vontade é "*o ato (não a faculdade) de querer*"[121]. Isto já demonstra que nossas potencialidades (faculdades), que acarretam em nosso poder, pouco muda; podemos fazer ciência, mas nunca conheceremos o futuro (este inexistência, que em Deus, que tudo pode ver, é mero presente); podemos fazer exercícios e ficar fortes, mas somos vulneráveis a tal ponto que basta dormirmos para sermos mortos (individualmente, pouco podemos).

§107 Atentemos, agora, para o trecho: "*a potência de um homem resiste e obsta os efeitos da potência de outro homem*". Em tal noção reside, de modo bastante explícito, a mecânica entre poder e liberdade (já que esta é ausência de impedimentos) e, também, reside a idéia de que só podemos mensurar o poder de um indivíduo pela apreensão do poder do outro. Quanto a isto, interessante observarmos que, no âmbito das relações sociais, para compreendermos a lógica do poder, precisamos quantificar, precificar, o que só é possível fazer por meio de comparações:
"*o valor, ou a importância de um homem, tal como o de todas as outras coisas, é o seu preço; isto é, tanto quanto seria dado pelo uso do seu poder...mesmo que um homem (como a maioria faz) atribua a si mesmo o mais alto valor possível, o seu verdadeiro valor não será superior ao que for estimado pelos outros*"[122]).

§108 Além disso, vale ressaltarmos as noções de igualdade e de desigualdade que são necessárias para o cálculo do poder. O conflito no âmbito jurídico (litígio judicial) é comumente denominado de uma relação contenciosa, o que se faz justamente porque há

oposição entre duas partes que: *(i)* possuem interesses divergentes; *(ii)* podem ser iguais ou desiguais em força econômica (como ocorre entre o empregado e o empregador ou entre o consumidor e a empresa); *(iii)* e que são consideradas, pelo Estado, como iguais de um ponto de vista jurídico (o jurisdicionado, seja pobre ou rico, é, em tese, igualmente potente para acessar o Judiciário).

§109 O Estado entra no cálculo do poder dos indivíduos no âmbito social quando, para definir o impasse entre os litigantes, o ente estatal, por meio de seu representante, decide acerca da contenção entre eles, o que movimenta seu poder para um dos litigantes, tornando-o mais forte. Neste sentido, até os advogados, que não são bem vistos por Hobbes[123], passam a ter uma função essencial dentro da dinâmica hobbesiana do poder.

*

* *

Natureza Humana

(A Antropologia/Psicologia da Política)

Capítulo 2. A Liberdade entre os homens

§110 Guerra e paz são conceitos/situações auto-excludentes, estando, porém, de tal modo interligados que, quando os consideramos enquanto termos de uma relação, podemos dizer que a negação de um acaba por determinar o outro. Neste sentido, Hobbes, no Leviatã, define a guerra e a paz conforme segue:

"*a guerra não consiste apenas na batalha, ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida. Portanto, a noção de tempo deve ser levada em conta quanto à natureza da guerra, do mesmo modo que quanto à natureza do clima. Porque tal como a natureza do mau tempo não consiste em dois ou três chuviscos, mas numa tendência para chover que dura vários dias seguidos, assim também a natureza da guerra não consiste na luta real, mas na conhecida disposição para tal, durante todo o tempo em que não há garantia do contrário. Todo o tempo restante é de paz*" [124].

§111 Tal noção sobre a guerra e a paz (que também explicita a desnecessidade de um combate físico para se verificar a presença daquela e segundo a qual a vontade expressa no decorrer do tempo é essencial para a definição do estado belicoso) já a encontramos no Elementos da Lei Natural e Política [125] e no Do Cidadão[126].

§112 A partir desta definição acerca da guerra e da paz, das evidências nefastas que aquela traz e de uma metodologia cuja premissa consiste em conhecer pelas causas, a questão que devemos colocar é: "Quais são as causas da guerra?"; a qual, depois de respondida, implicará nesta outra: "Como alcançar a paz?".

§113 Para responder a estas perguntas, Hobbes construiu um edifício argumentativo que se vale tanto de sua visão físico-mecânica do mundo quanto de uma teoria acerca da natureza humana. Passemos a estudar esta, sem desprezar aquela, de modo a compreender como a igualdade que nos é dada

se relaciona com a emergência da guerra e, paradoxalmente, também com a construção da paz.

*

* *

2.1. A liberdade entre iguais (*ou* Da Guerra)

2.1.1. Somos vulneráveis, parciais (auto-interessados) e racionais.

§114 Segundo o sistema hobbesiano, da soma das constatações de que: *(i)* não há diferença suficiente de força física entre os seres humanos que torne um indivíduo imune ao ataque surpresa de outro; *(ii)* a prudência pode ser adquirida por todos através da experiência, o que demonstra que há certa igualdade em relação as faculdades do espírito; *(iii)* geralmente nos consideramos mais sábios que nossos semelhantes, tendo uma igual crença na desigualdade[127]; e de que *(iv)* somos parciais[128] (mesmo que saibamos da existência de regras racionais, muitas vezes, nossas paixões nos fazem agir contra tais regras, quando não existe um poder que as modele[129]); é possível dizer (a partir de *i + ii + iii + iv*) que há uma natural igualdade

entre os indivíduos no que concerne as capacidades de ação, em coletividade, de cada indivíduo isolado.

§115 Esta natural igualdade entre os indivíduos, que reflete a inexistência de uma diferença física e mental suficiente para alguém se sentir protegido (vulnerabilidade), juntamente com a igual possibilidade dos indivíduos, que são parciais (auto-interessados), desejarem coisas que não podem ser compartilhadas (escassez[130]), permitirá concluir, como se demonstrará abaixo, que a inclinação (propensão) para a violência acaba por ser algo necessário para a sobrevivência, podendo tal inclinação se efetivar, em menor ou maior grau, implicando ou não na guerra, na exata medida em que um poder comum e maior que o poder dos homens isolados estiver mais ou menos presente, pois, segundo Hobbes, é apenas um poder como este, o qual podemos denominar irresistível, que tem a capacidade para reprimir (pela força) e evitar (pelo medo) a constância ou emergência do conflito. De acordo com o filósofo: "*durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de os manter a todos em respeito, eles se encontram naquela*

condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens"[131].

§116 Em relação à conclusão de que os indivíduos necessitam de uma inclinação para a violência para garantirem suas vidas, é preciso, para desenvolvermos o caminho que nela desemboca, tomarmos como premissa que a física e a antropologia hobbesianas são esferas indissociáveis e que, portanto, devemos tomá-las sempre em conjunto para estudarmos qualquer assunto da filosofia política nas obras de Hobbes.

§117 No que se refere à física, que é maior e engloba a antropologia, podemos dizer que existe uma idéia pela qual forças iguais em oposição resultam em contenção destrutiva, precedida, por necessidade, da ausência de movimento (liberdade). Nas palavras de Hobbes: "*iguais potências colocadas em oposição destroem umas às outras, e essa oposição entre elas recebe o nome de contenção*"[132]. Assim, as relações de contenção (guerra) devem ser sempre vislumbradas como relações de forças; e na medida em que os

indivíduos são iguais em suas capacidades de ação[133] relativamente a outros indivíduos, isto torna todos igualmente vulneráveis (somos todos potenciais vítimas uns dos outros). E esta vulnerabilidade perdura enquanto não houver um poder irresistível relativamente aos indivíduos isolados, sendo a guerra algo natural. Esta, mesmo quando reprimida pelo artifício do Estado, mostra-se, então, sempre iminente, latente e perpétua enquanto possibilidade de ocorrer; Hobbes diz que, no estado de natureza, "*dada a igualdade dos que se batem, a ela [a guerra] não pode se pôr termo através de uma vitória*"[134]. Note-se como, com base na mecânica do poder, podemos inferir que, para a extinção de conflitos entre os homens, faz-se necessário um poder diferente (ou seja, maior) que o dos indivíduos, os quais são todos, naturalmente, iguais. Ou seja, a liberdade entre iguais gera a guerra.

§118 Já por uma perspectiva antropológica, podemos compreender melhor porque a oposição entre forças iguais provoca não uma neutralização, mas, sim, uma destruição. Para tanto, precisaremos nos voltar *(i)* para a parcialidade (auto-interesse) do homem, *(ii)* para

a possibilidade de igualmente realizarmos cálculos que nos mostram quais efeitos advém de determinadas causas, e *(iii)* para a própria experiência.

§119 Em Hobbes, a parcialidade do homem entra em cena quando atentamos para o seguinte raciocínio: a igualdade de vulnerabilidade entre indivíduos, juntamente com o natural auto-interesse na própria vida e no próprio bem-estar, engendram a possibilidade de dois ou mais deles desejarem o mesmo objeto, o qual, muitas vezes, não poderá ser dividido ou utilizado por várias pessoas ao mesmo tempo, mas apenas por uma.

§120 Em conflitos oriundos de situações como esta (ou seja, de escassez), e quando não há um terceiro mais poderoso do que as partes conflitantes que possa resolver a contenda, não há nada que possa diferenciar os indivíduos quanto à impossibilidade de um reclamar algo que o outro também não o possa - não apenas porque suas diferenças são insignificantes, mas porque cada um é livre para definir quais os meios mais adequados para a própria conservação, e este

meio pode ser se apropriar daquilo que o outro possui (e, justamente em razão desta possibilidade, o direito de todos a tudo é inútil[135]). Contudo, é preciso sempre lembrar: ao serem naturalmente iguais quanto à capacidade (e possibilidade) de alcançar seus fins, os indivíduos que possuem interesses conflitantes acabam por se tornar igualmente destrutíveis uns pelos outros. Neste sentido, é possível dizer que, em um estado no qual não há poder comum e maior para resolver os conflitos (estado natural para Hobbes) e no qual os indivíduos possuem igual poder de destruição, existe uma vulnerabilidade generalizada, sendo o apetite que muitos têm pela mesma coisa que não pode ser compartilhada, nas palavras de Hobbes, "*a razão mais frequente por que os homens desejam ferir-se uns aos outros*"[136].

§121 Porém, a possibilidade de realizarmos cálculos, que nos mostram quais efeitos advém de determinadas causas, explicitam que a guerra não é apenas oriunda *(i)* de um conflito por bens materiais. Ela também é oriunda *(ii)* do embate de idéias (no Do Cidadão, Hobbes diz que o "*combate entre os espíritos*

é de todos o mais feroz...”[137]); e *(iii)* da busca desenfreada pela glória (segundo Hobbes, “*...todo prazer mental ou é glória (que consiste em ter boa opinião de si mesmo), ou termina se referindo à glória no final*”[138]), já que a felicidade só se realiza na aquisição (prosperar) constante[139]. Com base *(i)* na disputa por bens materiais; *(ii)* em conflitos entre idéias (religiosas e políticas, principalmente); e *(iii)* na busca pela glória, o filósofo estabelecerá, então, a finalidade de uma associação, ressaltando o elemento do egoísmo humano: “*Toda associação, portanto, ou é para o ganho ou para a glória – isto é: não tanto para o amor de nossos próximos, quanto pelo amor de nós mesmos*”[140].

§122 No limite, podemos dizer que, em Hobbes, a guerra não requer escassez material, nem embate de idéias, mas, apenas, a pura arrogância dos indivíduos, esta entendida como uma avaliação super-valorizada de um homem em relação a diferença de seu poder quanto ao demais – basta, para a emergência do conflito, que um individuo se considere superior aqueles que, ao contrário do que tal indivíduo toma

como verdade, são iguais a ele. Uma interação entre dois agentes, em que um possui esta característica de se super valorizar, gera, se considerarmos uma escolha racional (e a qual, portanto, todos podemos fazer se consultarmos nossas razões), a necessidade de mesmo aquele que se valoriza como igual aos outros fazer a guerra. Vejamos o cálculo que coloca em evidência o carater racional do indivíduo que guerreia: mesmo que haja indivíduos moderados, a constância da mútua vontade dos indivíduos serem violentos uns com os outros se dá em razão daqueles que não são moderados tentarem, necessariamente, subjugar os moderados. Isto faz com que, quando não há um poder forte o suficiente para defender os moderados, estes, para se preservarem, tenham que se antecipar no ato de constrangimento, tentando subjugar aqueles que não o são.

§123 Assim, de modo mais preciso, podemos dizer que não são todos os homens que possuem uma natural inclinação (propensão) para a violência, mas que, em razão de alguns serem violentos por natureza, outros precisam também o ser para se defenderem,

engendrando um estado de guerra generalizado. Neste sentido, no *Do Cidadão*, Hobbes expressa:

"*...supondo-se superior aos demais, quererá ter licença para fazer tudo o que bem entenda, e exigirá mais respeito e honra do que pensa serem devidos aos outros (é o que exige um espírito arrogante). No segundo homem a vontade de ferir vem da vã glória, e da falsa avaliação que ele efetua de sua própria força; no outro, provém da necessidade de se defender, bem como à sua liberdade e bens, da violência daquele*" [141]; (argumento este que já tinha sido explicitado no *Elementos da Lei Natural e Política*[142]).

§124 Outro raciocínio que Hobbes faz para defender que a violência é uma constante no estado natural consiste em considerar que, quando do término de confrontos, é uma escolha conforme a razão subjugar o outro para que este não se torne mais forte e um inimigo[143]. O interessante neste raciocínio é que ele permite a Hobbes dizer que o homem, a partir desta opressão (justificada pela razão), já compreende a necessidade do poder de mando para conformar as ações dos homens, e, consequentemente, já

compreende que um poder comum e maior irresistível é capaz de conformar tais ações com maior efetividade. A guerra, portanto, não é apenas fruto das paixões humanas em um cenário de escassez, mas, também, é fruto de uma utilização correta de nossa razão quando não é possível alcançar a paz; é inteligente quem guerreia quando a situação assim o exige.

§125 Os argumentos hobbesianos de ordem experiencial (que se referem tanto às experiências de cada homem isolado quanto às relações internacionais entre Estados) também são importantes para compreendermos as características naturais dos homens, as quais contribuem para a emergência dos conflitos. Relativamente ao indivíduo, o filósofo lembrará que mesmo sob o poder de proteção de um Estado fechamos nossas portas e trancamos nossos cofres, sendo estes verdadeiros atos de desconfiança para com nossos concidadãos e para com nossos próprios filhos e servidores[144]. Já em relação ao Estado no cenário internacional, que é como se fosse um indivíduo no estado natural, os fortes, as guarnições e os canhões são verdadeiras atitudes de guerra[145].

§126 O que se deve destacar nesta visão que conjuga a física e a antropologia de Hobbes é o fato de a inclinação para o conflito ser algo da ordem da Natureza (arte utilizada por Deus). Tal inclinação evidencia-se, por exemplo, como a melhor escolha à luz da razão quando não há poder ordenador do social e, também, evidencia-se pela nossa própria experiência em um mundo marcado por sinais constantes de conflitos entre os homens. Ora, em um universo regido por relações mecânicas, o poder (de destruir) que os indivíduos possuem uns em relação aos outros, devido a nossa natural igualdade (enquanto diferença irrelevante), é o que engendra a guerra generalizada e a vulnerabilidade de todos enquanto não houver poder comum irresistível – há de se lembrar que poder é liberdade de movimento e, neste sentido, a igualdade de todos (em relação ao poder de se movimentar do modo como cada um desejar) implica na liberdade de todos (pois não existem impedimentos capazes de evitar, no limite, que um mate o outro). A física hobbesiana é importante, neste sentido, para destacar a relação da liberdade com a igualdade:

objetos iguais nunca são livres, pois quando em contenção são impedidos de continuar o movimento (e, no caso dos homens, devido as já apontadas características que possuímos, quando estamos em contenção uns com os outros, muitas vezes, acabamos por nos destruir); é por esta perspectiva mecânica que devemos compreender a seguinte passagem, a qual, mais uma vez, demonstra que a liberdade entre iguais gera guerra:

"...foi pequeno o benefício para os homens assim terem um comum direito a todas as coisas; pois os efeitos desse direito são os mesmos, quase, que se não houvesse direito algum. Pois, embora qualquer homem possa dizer, de qualquer coisa, 'isto é meu', não poderá porém desfrutar dela, porque seu vizinho, tendo igual direito e igual poder, irá pretender que é dele essa mesma coisa"[146].

§127 Por um viés mais antropológico, interessante notar que esta igualdade hobbesiana de poder dos homens já foi compreendida por uma perspectiva marxista. Renato Janine Ribeiro, ao comentar a interpretação de Macpherson[147] [148], expressa

que "*...os homens...são...rapaces em terra de ninguém: o filósofo transforma a frase do comunismo primitivo 'A natureza deu tudo a todos', em mote da guerra individualista de todos contra todos...É tão forte o individualismo do homem natural que torna vã qualquer posse*"[149], apontando, em nota, quanto a isto, a seguinte evidência textual hobbesiana no De corpore politico:

"E por isso corretamente se diz que Natura dedit omnia omnibus [a natureza deu tudo a todos]...Mas tal direito de todos os homens a todas as coisas, na verdade, não é melhor do que se nenhum homem tivesse direito a coisa alguma"[150].

§128 Ademais, pode-se apreender que, em Hobbes, a liberdade para matar, se preciso for, está associada a "*liberdade que todo homem possui para utilizar suas faculdades naturais em conformidade com a reta razão*"[151] - esta conformidade entendida como: *(i)* a busca pela preservação da vida *sendo um* fim buscado pelos indivíduos; e, *(ii)* a utilização de todos os meios possíveis para se alcançar esta finalidade (preservar a vida) *sendo um* ditame da razão.

Neste sentido, podemos dizer que a reta razão mostra o melhor meio para se alcançar a finalidade mais almejada (a preservação da vida) como se impulso ou lei natural isto fosse; nas palavras de Hobbes: *"...todo homem é desejoso do que é bom para ele, e foge do que é mau, mas acima de tudo do maior dos males naturais, que é a morte; e isso ele faz por um certo impulso da natureza, com tanta certeza como uma pedra cai"*[152]. E, consequentemente, na filosofia hobbesiana, o fim (vida) acaba por justificar o emprego de quaisquer meios[153], havendo uma liberdade para se formar o juízo quanto aos melhores (porque oriundos de um cálculo da razão) meios[154] de preservação da vida.

§129 Assim, racionalidade, parcialidade (auto-interesse) e vulnerabilidade são as características do humano na filosofia de Hobbes, e esta miserabilidade na qual, em razão de nossas características, somos deixados pela Natureza, não significa, contudo, que, pela Política (arte relativa aos homens), não possamos nos reconstruir, abandonando, ou melhor dizendo, reprimindo, esta belicosidade a que

estamos obrigados a ter para garantirmos a própria vida, quando não há poder ordenador do social. Para tanto, precisamos restringir esta liberdade natural de todos a tudo, de modo a controlar o elemento da igualdade natural que torna todos, por uma pespectiva física e antropológica, destrutíveis uns pelos outros. Frise-se: a liberdade entre iguais gera guerra; é preciso, então, somar à igualdade natural dos homens uma igualdade artificial (a do cidadão), pois, assim, torna-se possível fazer somar o poder do Estado ao poder de um indivíduo que esteja em uma contenda com outro, extinguindo-se o conflito e instaurando a paz no seio social. O movimento só existe quando há diferença entre poderes: o poder do Estado não só é diferente ao de cada indivíduo isolado, mas, também, é irresistível e, por isto, ordenador do social.

2.1.2. A morte do *animal político* pelo *homem que é lobo do homem*

§130 Como já apontado, corroborando a idéia de igualdade natural dos indivíduos, também se tem, ao lado da vulnerabilidade e da racionalidade, a

constatação de que a todo instante buscamos suprir necessidades inerentes à nossa condição humana, as quais possuem como fim primário a própria conservação e, como fim secundário, a busca do deleite e prazer[155] pelo maior período de tempo possível (movimento vital[156]). Todos nós fugimos da morte, da dor e da tristeza em busca da felicidade[157].

§131 Destas necessidades humanas, segue-se que somos auto-interessados, isto é, voltamo-nos para nós mesmos antes de atentarmos para o outro, o qual só é visto como meio e não como um fim em si mesmo. Assim, relacionamo-nos sempre com vistas a um benefício próprio, sendo até o ato de doar constituído pelo móvel da expectativa de se conquistar algo para si, como podemos apreender pela seguinte passagem do Leviatã:

"*Quando a transferência de direitos não é mútua, e uma das partes o transfere na esperança de assim conquistar a amizade ou os serviços de um outro, ou dos amigos deste; ou na esperança de adquirir reputação de caridade ou magnanimidade; ou para livrar o seu espírito da dor da compaixão; ou na*

esperança de ser recompensado no céu; nestes casos não há contrato, mas Doação, Dádiva ou graça, palavras que significam uma e mesma coisa" [158].

§132 Mas, talvez, as reflexões mais nevrálgicas em relação ao auto-interesse e seu papel na filosofia política hobbesiana se encontrem no combate à idéia de uma natural tendência dos indivíduos para a convivência em comum, idéia grega do animal político (*zoon politikon*). Tal combate se dá por meio da defesa da noção de que o homem apenas busca a convivência em comum quando movido por interesses próprios e, portanto, não por natureza, mas, sim, em razão de situações que a ele são apresentadas de modo acidental.

§133 A seguinte passagem da Política é precisa para compreendermos a idéia de animal político em Aristóteles:

"*Nós já dissemos...q*ue o *homem é, por sua natureza, um animal político. Assim, mesmo que não tivéssemos necessidade da ajuda uns dos outros, desejaríamos viver juntos. E também somos levados a nos reunir por interesses comuns, na medida em que cada um, com a*

reunião, atinge qualquer medida de bem-estar. Este é, certamente, o fim principal, tanto em relação aos indivíduos como aos estados. E a humanidade reune-se e mantém a comunidade política também para por em segurança a simples vida...e todos vemos que o homem agarra-se a vida mesmo ao preço de um duradouro grande infortúnio, aparentando encontrar na vida uma doçura e felicidade naturais"[159].

§134 Ora, se mesmo na hipotética ausência de necessidade uns dos outros buscaríamos a convivência, é porque, para Aristóteles, não resta dúvida de que, de fato, somos animais políticos – o que não significa, porém, que não haja a convivência por interesses (os quais verificamos, inclusive, na amizade[160]). Além disso, para o peripatético, a completude do ser está não apenas no viver, mas, também, está no bem viver, o qual só se realiza na comunidade política, pela comunhão de esforços para se atingir o bem comum[161]. Note-se, portanto, que Aristóteles não exclui, por completo, a noção de que os indivíduos são auto-interessados, mas a relega para um segundo plano, pois, ontologicamente, o todo (pólis) é mais importante

que as partes (indivíduo-cidadão), na medida em que a estas confere sentido[162].

§135 Hobbes, no entanto, não aceita a caracterização do humano feita por Aristóteles no sentido de que tendemos naturalmente para a convivência; ressalta o filósofo inglês o egoísmo do homem e diz, contra a idéia de que "*o homem é uma criatura que nasce apta para a sociedade*"[163], que *"não procuramos companhia naturalmente e só por si mesma, mas para dela recebermos alguma honra ou proveito; estes, nós desejamos primariamente, aquela, só secundariamente"*[164]. E a glória, em Hobbes, parece ser uma das principais provas de que não apreciamos a convivência com nossos semelhantes; quanto a glória, no Leviatã, Hobbes diz que:

"...os homens não tiram prazer algum da companhia uns dos outros (e sim, pelo contrário, um enorme desprazer), quando não existe um poder capaz de intimidar a todos. Porque cada um pretende que o seu companheiro lhe atribua o mesmo valor que ele se atribui a si próprio e, na presença de todos os sinais de desprezo ou de subestimação, naturalmente se

esforça, na medida em que a tal se atreve (o que, entre os que não têm poder comum capaz de manter a todos em respeito, vai suficientemente longe para levá-los a se destruírem uns aos outros), por arrancar dos seus contendores a atribuição de maior valor, causando-lhes dano, e de outros também, pelo exemplo"[165]; e expressa, ainda, que: "*A alegria proveniente da imaginação do próprio poder e capacidade é aquela exultação do espírito a que se chama Glorificação, a qual, se baseada na experiência das suas próprias ações anteriores, é o mesmo que confiança*"[166].

§136 Além disso, vale lembrar que *(i)* não agir conforme a proteção do próprio interesse individual é, em Hobbes, agir contra a razão. Neste sentido, no Elementos da Lei Natural e Política, diz o filósofo: "*Assim como o julgamento de um homem no direito de natureza deve ser empregado em seu próprio benefício, da mesma forma a força, o conhecimento, e a arte de todo homem é então empregada retamente quando ele a utiliza para si mesmo"*[167]; e lembrar que *(ii)* para Hobbes, a natureza humana: *(a)* nos põe em constante conflito pelo poder; *(b)* não vincula o

interesse individual ao coletivo; *(c)* faz com que uns se achem mais capacitados do que outros para o trato da coisa pública; *(d)* permite, por meio das palavras, descrever o que é bom sob a aparência de mal e vice-versa[168]; *(e)* faz da nossa satisfação um catalizador de nossa arrogância; e *(f)* não é a natureza humana tributária de nenhum pacto natural, apesar de nossa capacidade para artificialmente tecermos um[169].

§137 Assim, enquanto Aristóteles diferencia os homens dos animais em razão de nós buscarmos o bem viver, ou seja, de nós buscarmos algo que permita a completude de nosso ser e que, portanto, vá além do simples viver, Hobbes diferencia os homens dos animais atribuindo a nós, ao contrário dos animais[170], uma natureza que nos insere em uma constante guerra e, por isto, atribuindo-nos uma natureza tal que torna necessário um poder comum, maior e coercitivo para que estejamos em convivência; ou seja, para Hobbes, precisamos do Estado não para o bem viver, mas, antes de tudo, para o próprio simples viver – a questão limite, para o inglês, é a da segurança, e não, como para o grego, o desenvolvimento do homem.

§138 Para Hobbes, se estamos vivendo em conjunto, não é porque naturalmente tendemos à convivência, mas porque artificialmente (contratualmente) nos impomos restrições para preservar a própria vida. No Leviatã, o filósofo expressa:

"...o acordo vigente entre essas criaturas é natural; o dos homens se dá apenas através de um pacto, que é artificial. Portanto, não é de admirar que seja necessária alguma coisa mais, além de um pacto, para tornar constante e duradouro o seu acordo; ou seja, um poder comum que os mantenha em respeito, e que dirija suas ações para o benefício em comum"[171].

§139 Por fim, quanto a esta diferenciação entre a vida simples (ou natural) e a vida qualificada (ou política), vale lembrarmos as observações de Giorgio Agambem *(i)* sobre tal diferença tida pelos Antigos; e *(ii)* sobre como o Mundo Moderno a modificou. Giorgio Agambem após *(i)* expressar, quanto à vida simples, que *"A simples vida natural é, porém, excluída, no mundo clássico, da pólis*

propriamente dita e resta firmemente confinada, como mera vida reprodutiva, ao âmbito do oîkos (Pol. 1252A, 26-35)"[172]; e *(ii)* após pontuar a seguinte passagem da *Politica* como a definidora da vida qualificada: "*'nascida em vista do viver, mas existente essencialmente em vista do bem viver' "*[173]; acaba *(iii)* por mostrar, pelas palavras de Foucault e referindo-se à passagem da *Política*, retro transcrita, como a "Política" se transformou em "Biopolítica":

"*É em referência a esta definição que Foucault, ao final da Vontade de saber, resume o processo através do qual, nos limiares da Idade Moderna, a vida natural começa, por sua vez, a ser incluída nos mecanismos e nos cálculos do poder estatal, e a política se transforma em biopolítica: 'Por milênios, o homem permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivente e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal em cuja política está em questão a sua vida de ser vivente.' (Foucault, 1976, p. 127)*" [174].

2.1.3. Buscamos lucro, segurança e reputação

§140 Para delimitarmos, com maior precisão, as causas – oriundas enquanto efeitos de nosso auto-interesse – que, no sistema hobbesiano, engendram a guerra, precisamos fazer uma pequena retrospectiva quanto aos tópicos acima tratados.

§141 De acordo com Hobbes, quando a ausência de diferença suficiente entre nós (a qual nos permite dizermos que somos naturalmente iguais) é somada a igual busca pela sobrevivência e a possibilidade de pessoas diferentes desejarem[175] para si o mesmo objeto que não pode ser compartilhado ou dividido, têm-se a emergência de um ambiente competitivo, o qual consiste na primeira causa de discórdia entre os homens. A competição, neste sentido, é uma causa de discórdia derivada da busca pelo ganho.

§142 Neste natural ambiente competitivo, ante a inexistência de um poder maior e comum que assegure definitivamente as conquistas que fazemos para sobreviver e melhor aproveitar a vida, e ante a constatação de que qualquer pessoa sempre poderá e fará o que puder para a própria conservação, como matar seu semelhante, somos impelidos a continuamente desconfiarmos uns dos outros, residindo em tal desconfiança a segunda causa de discórdia entre os homens, cuja origem remonta a busca pela segurança. Nesta mecânica, a racionalidade possui papel fundamental na geração da desconfiança generalizada e constante, pois da insegurança deste ambiente competitivo e da apreensão de que em toda coletividade alguns sempre estão dispostos a usurpar as conquistas dos outros, torna-se possível concluir que a melhor defesa, inclusive para aqueles que se contentam com o que possuem, acaba por ser o ataque e a dominação de seus semelhantes com a finalidade de formar um poder maior e, conseqüentemente, mais difícil de ser subjugado. É desta situação que se instaura um círculo vicioso de conquista de poder em que o antecipar-se significa aumentar as chances de

sobrevivência, observando-se que tal antecipação é fruto de um cálculo, demonstra que somos racionais e, de certa forma, constitui-se como indício da necessidade de um poder maior do que o poder dos indivíduos isolados.

§143 Outra causa de discórdia entre os homens é a glória, engendrada enquanto efeito de uma natural busca dos indivíduos pela conquista da reputação; é a glória que faz com que uns se vejam de determinado modo e que exijam dos outros esta mesma visão, sendo que, quando não a possuem espontaneamente, esforçam-se para conquistá-la, inclusive causando dano.

§144 Assim, fica claro que as três causas de discórdia (competição, desconfiança e glória) fomentam ataques violentos, respectivamente, em razão do interesse dos homens na busca do lucro, da segurança e da reputação[176]. Vale lembrar que estas causas de discórdia são paixões e, portanto, internas ao homem; em Hobbes, a escassez material do indivíduo e do Estado são fatores compreendidos como premissas

do mundo em que os homens estão inseridos, e não, propriamente, como causas da guerra – estas causas estão sempre circunscritas às paixões humanas (pois o conflito pode se originar apenas da glória, mesmo que exista riqueza); a nossa incapacidade de auto-suficiência (evidenciada pela nossa natural limitação e igualdade), pode até ser considerada como um dos fatores da escassez (no modo como a entendemos), e, além disso, como uma característica do humano no sistema do filósofo, mas tal incapacidade não é o que desencadeia a guerra (como o são as paixões), servindo ela, tão somente, para ressaltar o elemento da igualdade do poder que, naturalmente, cada indivíduo possui.

§145 Ora, ao colocarmos em perspectiva *(i)* a natureza do ser humano (auto-interessada, racional e vulnerável); *(ii)* as piores possibilidades de interação entre nós (escassez e hostilidade); e *(iii)* a hipotética (e possível pela guerra civil) ausência[177] de um poder capaz de ordenar o social, que ponha fim aos conflitos e assegure as conquistas feitas com o trabalho; verificamos (*a partir de i + ii + iii*): *(a)* que a condição

natural do homem o inclina para a guerra; e *(b)* a importância de um poder comum e maior que impossibilite a volta da emergência de um estado conflituoso no convívio entre os indivíduos, que é o estado natural de convivência. Passemos, então, a verificar como tal poder começa a ser construído, respondendo a segunda perquirição inicialmente tecida: "Como alcançar a paz?".

*

* *

2.2. A restrição da liberdade (*ou* Da Paz)

2.2.1. Medo + Esperança[178]

§146 Para sabermos como alcançar a paz, o primeiro passo que é preciso dar consiste na análise daquilo que a vulnerabilidade natural dos indivíduos, presente de modo intenso quando da ausência de um poder maior e comum protetor, engendra, que é o medo constante da morte; tal medo, primeiramente, é elemento fundamental para compreendermos a miserabilidade do estado no qual nos encontramos devido a nossa natural igualdade. A igual capacidade para matar (e a consequente vulnerabilidade para ser morto) é o que gera o medo generalizado: no Do Cidadão, Hobbes diz: "*São iguais aqueles que podem fazer coisas iguais um contra o outro; e aqueles que podem fazer as coisas maiores (a saber: matar) podem fazer coisas iguais entre si; a desigualdade que hoje constatamos encontra sua origem na lei civil*"[179].

(noção que também está presente no Elementos da Lei Natural e Política[180] e no Leviatã[181]).

§147 O estado natural, em que todo homem tem direito a tudo, permite, inclusive, o direito aos corpos[182] uns dos outros. Por isto, na guerra, "*não há sociedade; e o que é pior do que tudo, um medo contínuo de perigo de morte violenta. E a vida do homem é solitária, miserável, sórdida, brutal e curta*"[183]; e, assim, o medo máximo, que é a perda da vida, obviamente, está associado com a igual vulnerabilidade de todos, a qual, vale lembrar, evidencia-se não apenas no estado natural (seja este considerado relativamente a indivíduos ou Estados no cenário internacional), mas, também, evidencia-se na guerra civil[184]. Não obstante, a igualdade não é a única causa do medo: o homem conhece as paixões que dominam seus pares. E, portanto, para o filósofo: "*A causa do medo recíproco consiste, em parte, na igualdade natural dos homens, em parte na sua mútua vontade de se ferirem*"[185].

§148 Além disso, é interessante notarmos como Hobbes, compreendendo que a Religião é formada essencialmente pelo medo ("*o medo dos poderes invisíveis*"[186]), que tal medo conforma a vontade de muitos com tanta ou mais eficiência que o próprio medo da morte[187], e compreendendo o enorme potencial de síntese que as metáforas carregam consigo, utilizou, como estratégia de persuasão, os mitos bíblicos do Leviatã e de Behemoth para se referir, respectivamente, ao Estado e a guerra civil - esta sendo a morte do Estado, o Estado sendo a proteção da nossa vida vulnerável e, consequentemente, sendo a morte do Estado algo que aumenta a nossa chance de morrer.

§149 Por ser a guerra civil a potência do negativo (ou, em outras palavras, por ser ela a presença da morte, iminente e violenta, do Estado), Hobbes a metaforiza em Behemoth, um monstro mitológico com significado tão (ou mais) potente quanto o significado do Leviatã, que é a metáfora do poder máximo do Estado, contendo referência de ambos nas Escrituras. De acordo com as metáforas hobbesianas, Behemoth

está para a morte assim como o Leviatã está para a vida, pois, apesar do Leviatã operar mediante o medo da sanção, a qual pode ser inclusive a pena de morte, ele serve para a diminuição da vulnerabilidade natural com vistas à proteção da vida e do bem estar dos indivíduos, enquanto portador de um poder capaz de ordenar o social (o poder soberano).

§150 Na Bíblia, assim encontramos a descrição do Behemoth, no Livro de Jó, que conta a estória de uma personagem (Jó) cuja fortuna, em um primeiro momento, trouxe muitas riquezas e felicidades, em um segundo momento trouxe os maiores males, e em um terceiro momento, trouxe, novamente, riquezas e felicidades, consistindo o momento intermediário na provação da fé de Jó em Deus.

§151 É na parte do Livro "*Deus convida ironicamente Jó a governar o mundo*" que podemos vislumbrar a descrição de Behemoth[188]. As passagens a que devemos nos atentar juntamente com o título desta parte do Livro de Jó (a qual é a continuação de um

diálogo de Deus diretamente com Jó em que Aquele realiza perguntas de modo a mostrar a pequenez deste diante de Sua grandeza absoluta) são: "*Porventura poderás tirar com anzol o Leviatã, e ligar a sua língua com uma corda?"; "Põe tua mão sobre ele, lembra-te da guerra e não continueis a falar"*.

§152 Note-se que Deus está a explicitar para Jó que ele não é capaz de deter uma criação Sua, o Behemoth, pela qual Deus aplica sua força, que é destrutiva, pois a espada não apenas causa medo, mas também causa dano ("*É o principal (dos animais) entre as obras de Deus; aquele que o fez aplicará a sua espada.*"). O Leviatã, que Hobbes atribui como criatura dos homens, é dominado pelo Behemoth, pois quando lemos a frase "*Porventura poderás tirar com anzol o Leviatã, e ligar a sua língua com uma corda?"* devemos compreendê-la como se Deus estivesse perguntando para Jó se ele é capaz de fazer o que o Behemoth pode fazer com o Leviatã (dominá-lo com um anzol). O ato de colocar a mão sobre o Behemoth, como indicado para Jó por Deus, O qual queria que Jó se lembrasse da guerra, torna possível a defesa de que

Behemoth é a própria guerra e simboliza a morte iminente e brutal. Sinteticamente, tal ato reflete a impotência do homem diante da morte.

§153 Porém, o medo não se revela apenas na destruição do poder comum e maior estabelecido (feita por Behemoth), mas, também, na sua própria constituição (via construção do Leviatã) e manutenção (pelo exercício do poder soberano); e isto traz ao medo um status imprescindível na teoria política hobbesiana para que possamos alcançar a paz.

§154 No Do Cidadão, Hobbes diz:

"*Mas embora os benefícios desta vida possam ser ampliados, e muito, graças à colaboração recíproca, contudo – como podem ser obtidos com mais facilidade pelo domínio, do que pela associação com outrem -, espero que ninguém vá duvidar de que, se fosse removido todo o medo, a natureza humana tenderia com muito mais avidez à dominação do que a construir uma sociedade. 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"[189].

e, no mesmo sentido, esclarece em nota que faz acerca da palavra medo:

"*Compreendo...na palavra medo, uma certa antevisão de um mal futuro; por isso não penso que fugir seja o único efeito do medo; a quem sente medo também ocorre desconfiar, suspeitar, acautelar-se e até mesmo agir de modo a não mais temer*"[190];

§155 Por fim, ao filósofo que certamente concordaria com a máxima maçônica "s*e queres viver, pensa na morte*", vale lembrar que *(i)* a manutenção do Estado se dá, em parte, pelo medo que ele engendra em razão de sua potencialidade para a aplicação de penas, não sendo à toa que Hobbes o metaforizou no Leviatã, monstro mitológico dotado de imensa força; e *(ii)* que, devido a própria ordem física na qual estamos inseridos, não podemos, em vida, desvencilharmo-nos do medo, pois, como expressa Hobbes, no Leviatã: "*não existe uma perpétua tranqüilidade de espírito enquanto aqui vivemos, porque a própria vida não*

passa de movimento, e jamais pode deixar de haver desejo, ou medo, tal como não pode deixar de haver sensação"[191].

§156 O medo, portanto, é elemento que gera a guerra, pois a razão nos dita a necessidade de desconfiar[192] dos nossos pares (igualmente auto-interessados e vulneráveis), e, também, é o medo construtor da paz.

§157 Porém, o medo isolado nada é capaz de fazer; precisamos somá-lo à esperança para que, no sistema hobbesiano, comece a haver movimento em direção a saída de um ambiente de guerra de todos contra todos[193] [194].

§158 Hobbes, no Leviatã, expressa que:

"*O apetite* (A)[195]*, ligado à crença de conseguir* (+C), *chama-se Esperança* (E).
O mesmo apetite (A), *sem essa crença* (-C), *chama-se Desespero* (D).
A aversão (-A), *ligada à crença de dano proveniente do objeto* (+CD), *chama-se Medo* (M).

A mesma aversão (-A), *com esperança de evitar este dano pela resistência* (+CR), *Coragem* (Cor).
A coragem súbita (CorS) *chama-se Cólera* (Col).
A esperança constante (EC) *chama-se Confiança em si mesmo* (+CE).
O desespero constante (DC) *chama-se Desconfiança em si mesmo* (-CE).
A cólera (Col) *perante um grande dano feito a outrem* (DaO), *quando pensamos que este foi feito por injúria* (+CI), *chama-se Indignação*"[196](I).

§159 Note-se, primeiramente, que o desespero como desejo irrealizável nada acrescenta ao homem, deixando-o imóvel, estático. O movimento interno ao homem, que resultará na saída do estado de natureza, só começa quando verificamos, por uma experiência mental própria, a possibilidade de realização do desejo, mesmo que tal verificação seja fruto de um erro de cálculo; o que movimenta o indivíduo, neste sentido, é a crença. Para nos satisfazer, precisamos, antes, crer que a satisfação é possível; e aquele que não crê, sequer se move. Neste sentido, o homem hobbesiano, ao consultar sua razão e verificar sua natureza, deve

confiar, por natureza, inclusive, em si mesmo (basicamente, em razão da sua igualdade de poder físico e mental que existe entre os homens).

§160 Note, ainda, que a aversão, ante a inevitabilidade da morte (em um ambiente de guerra de todos contra todos) é o que gera o medo generalizado; teme-se o inevitável, mesmo que, pela mesma lógica acima, a compreensão de inevitabilidade seja fruto de um cálculo errado - mais uma vez, o que importa é a crença (neste caso, na inevitabilidade).

§161 A crença, quando vislumbrada não apenas em relação as ações de um indivíduo, mas, também, em relação as ações do Estado, mostra-se como um elemento tão importante na filosofia de Hobbes que podemos verificar sua funcionalidade tanto no cotidiano da vida civil dos homens, quanto na religião - é preciso ter fé nos homens[197]; e, mais intensamente, é possível verificar, na filosofia de Hobbes, a necessidade da crença em um poder irresistível, o qual atuaria sobre os indivíduos de modo a desencadear nestes, pelo medo, o cálculo das paixões

que acaba por impedir a manifestação da coragem nos homens (coragem de cometer atentados contra o Estado). A própria palavra “soberania” já é implicativa deste cálculo das paixões: se o poder é irresistível, não pode haver crença de que seja possível a resistência; retira-se a coragem, ordena-se pelo medo.

§162 Mas a coragem não é propriamente retirada. Uma dose dela é preciso para a manutenção da ordem social, visto que até em relação a justiça as paixões também possuem influência. Isto ocorre na medida em que o sentimento súbito de aversão, com esperança de evitar o dano, que é o mesmo que coragem, surge no homem quando ele presencia seu semelhante sofrer grande dano em razão de ações que considera injustas. Assim, a coragem, que é súbita, ao gerar o sentimento de indignação, também ordena - o que, nesta situação, ocorre pela reprovação dos indivíduos.

§163 Portanto, podemos dizer que, em Hobbes, medo e esperança, assim como outras paixões, são passíveis de serem controladas, dosadas, por meio

da imposição de impedimentos; a física, e a concepção mecânica do poder, então, não modelam o comportamento do homem (que sempre continuará o mesmo), mas tornam o indivíduo capaz de ordenar suas paixões. Só podemos dizer que o homem é artífice de si mesmo no sentido de que construímos o mundo da Política (um mundo ordenador de nossas paixões) sobre o mundo da Natureza, sendo a finalidade do primeiro mundo o controle (pela imposição de impedimentos) do último, no que diz respeito a interação entre (movimento de) indivíduos igualmente vulneráveis, auto-interessados e racionais.

*

* *

2.2.2. Os ditames da Razão

§164 Calculamos a ação a partir da sensação; esta, não escolhemos (apesar de a sentirmos, ela é resultado, efeito, da vontade dos tempos, de Deus) - e o cálculo, neste sentido, acaba sendo previsão do futuro, de algo que acontecerá, observando-se que calcular (fazer somas e subtrações ou, simplesmente, inferir quais consequentes seguem-se dos antecedentes[198]) é a atividade da razão – a qual, apesar de ser uma faculdade do espírito[199], é adquirida[200] [201].

§165 Calcular, assim, é fundamental para o indivíduo na busca de sua sobrevivência, na medida em que o homem, pela compreensão do princípio de causalidade que rege a Natureza, passa a compreender esta como um complexo de relações de causa[202] e efeito, o qual vislumbramos apenas limitadamente - inferimos que Deus é a causa primeira, mas não temos capacidade de vislumbrar toda a cadeia causal até ele; não prevemos o futuro plenamente, mas, pela

prudência[203] e, principalmente, pela Ciência[204], conseguimos prever o suficiente para tornar maior nossas chances de sobrevivência. Note que Hobbes aproxima a razão da Ciência[205], tomando a razão como o primeiro movimento para a aquisição de benefícios *("A razão é o passo; o aumento da ciência, o caminho; e o benefício da humanidade, o fim")*[206]; e, consequentemente, note, também, que o filósofo aproxima a razão do Direito, enquanto Ciência que este é[207] ("*concordo com Sir Edward Coke, que...afirma também ser a razão a alma do Direito...a razão é a vida do Direito, e mais ainda, o próprio Direito comum*[208] *nada mais é senão razão*"[209]).

§166 A razão é o que nos permite fazer a verificação das consequências trazidas pela guerra, mesmo que nunca tenhamos vivenciado uma; e o experimento mental da guerra de todos contra todos é suficiente para deduzirmos tais consequências a partir de uma leitura de nossa própria natureza[210].

§167 A partir da razão somos capazes de, por exemplo, compreender a noção de que o esforço

empreendido em um trabalho, para a conquista de uma vida mais confortável, nada adiantará em uma situação de guerra, visto que os frutos do esforço laboral podem ser facilmente usurpados pelos outros em tal situação, o que inviabiliza a sociedade[211]. Ora, é justamente quando perquirimos sobre o porquê de os frutos do esforço laboral poderem ser facilmente usurpados pelos outros (e encontramos como resposta, ou causa, o fato da inexistência de um poder comum e maior que mantenha "*todos em temor respeitoso*"[212], conformando nossas ações) que a razão passa a ter sua importância reconhecida para a construção da paz. Neste sentido, a razão nos mostra a *vantagem*, para nossa sobrevivência e felicidade (constante ganho), em restringir a liberdade de todos a tudo – ou, considerando um Estado já construído e a guerra civil enquanto possibilidade de emergência do estado natural, a vantagem em obedecer e ser leal ao soberano[213].

§168 Da nossa verificação acerca das consequências nefastas da guerra, passamos, então, a sentir medo e, também, esperança – esta sendo resultado, principalmente, da compreensão das leis da

razão (que é a "*lei da natureza humana*[214]") - ou, o que é o mesmo, compreensão das leis naturais e divinas *("deve ser obedecida pelo rei e pelos súditos a lei da razão, porque é a lei de Deus"*[215]*)*[216].

§169 As leis da razão são capazes de nos indicar que devemos restringir, no sentido físico do termo, a liberdade de todos a tudo quando partimos da premissa de que o estado de guerra é perpétuo e de todos contra todos, porque, basicamente, não há impedimentos externos que impossibilitem as ações dos homens (que são auto-interessados) a não ser os impedimentos oriundos da força isolada de cada indivíduo, a qual é insignificante (e reflete nossa vulnerabilidade). É em função desta espécie de esclarecimento, possibilitado pela consulta a nossa própria razão, que a busca pela paz torna-se uma imposição racional a todos.

§170 Note que tais imposições (ditames) racionais são tidos por Hobbes como leis (da razão, da Natureza e de Deus); lei é "*a palavra daquele que tem direito de mando*"[217]; *"o que faz uma lei não é a*

sabedoria, e sim a autoridade"[218]*;* e, também segundo Hobbes, "*o direito consiste na liberdade de fazer ou de omitir, ao passo que a lei obriga a uma dessas duas coisas*"[219] - ou seja, quando inexistem impedimentos externos, têm-se um direito, e não uma lei, sendo livre, portanto, apenas quem não está sob lei alguma[220]. O impedimento externo, no caso da lei de natureza, evidencia-se apenas quando a compreendemos como a vontade de Deus (que é livre e determina as ações dos homens), pois, quando compreendemos tal lei como "*preceito ou regra geral*"[221] e relativamente a outros homens, segundo o filósofo, uma lei de natureza obriga (impede) os homens apenas em *foro interno*; e isto até mesmo em razão da auto-preservação dos indivíduos. Hobbes, no Leviatã, diz:

"*As leis de natureza obrigam in foro interno, quer dizer, tornam impositivo o desejo de que sejam cumpridas; mas in foro externo, isto é, tornando impositivo o desejo de as colocar em prática, nem sempre obrigam. Pois aquele que fosse modesto e tratável, e cumprisse todas as suas promessas numa época e num lugar em que mais ninguém assim fizesse,*

tornar-se-ia presa fácil para os outros, e inevitavelmente provocaria a sua própria ruína..." [222].

§171 Sinteticamente, quando pensamos dentro do campo da Política, o desrespeito das leis naturais não implica em uma coerção exógena ao indivíduo, como ocorre na coerção oriunda de normas estatutárias, postas em vigor mediante convenção; tal coerção exógena apenas aparece quando pensamos na noção de Deus: segundo Hobbes, inclusive o soberano é "*súdito de Deus, e consequentemente obrigado a respeitar as leis de natureza*"[223].

§172 Ademais, vale lembrar que Hobbes está a utilizar uma terminologia científica, baseada na noção das leis físicas de Galileu, para a fundação da Ciência Política (ou Política e Filosofia Civil[224]), bem como, que Hobbes procura harmonizar as Sagradas Escrituras a sua teoria, sendo por estas perspectivas múltiplas (e, ao mesmo tempo, sincronizadas) que o filósofo traz o caráter de universalidade para as leis que devem[225] reger a conduta humana.

§173 A preservação da vida, na filosofia hobbesiana, é o que se mostra como a finalidade de toda e qualquer lei natural, ao mesmo tempo que a vida é o elemento norteador da liberdade - somos livres para defender nossa vida, podendo utilizar o poder que tivermos ao nosso alcance para tanto. A vida é o elemento comum entre dois opostos: a lei (obrigação) é *para* a proteção da vida, e o direito (liberdade baseada em igualdade) é reivindicado enquanto direito de preservação da vida – esta é o bem jurídico máximo[226] no sistema hobbesiano. Consequentemente, a razão (ou Direito) e a vida guardam uma relação íntima, estando àquela a serviço desta. No Do Cidadão, Hobbes diz:

"*...a verdadeira razão é uma lei certa, que (já que faz parte da natureza humana, tanto quanto qualquer outra faculdade ou afecção da mente) também é denominada natural. Por conseguinte, assim defino a lei de 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*" [227];

§174 E, assim, a razão é um instrumento para a preservação da vida; a razão (parte constitutiva do homem) é meio, e a vida é fim. Tudo em Hobbes gira de tal modo ao redor da proteção da vida que, assim como pela sua proteção o homem erige o Estado e ao soberano presta obediência, é também pela proteção da vida que verificamos a possibilidade de desobediência na obra do filósofo:

"Se o soberano ordenar a alguém (mesmo que justamente condenado) que se mate, se fira ou se mutile a si mesmo, ou que não resista aos que o atacarem, ou que se abstenha de usar os alimentos, o ar, os medicamentos, ou qualquer outra coisa sem a qual não poderá viver, esse alguém tem a liberdade de desobedecer"[228].

§175 A apreensão destas leis eternas[229], que a princípio pode ser considerada como complicada, no entanto, pode ser reduzida (enquanto *"resumo acessível e inteligível, mesmo para os de capacidade mais mesquinha"*[230]) à seguinte fórmula expressa no Leviatã: "*Não faças aos outros o que não gostarias que te fizessem a ti*"[231]; a qual também já havia sido

expressa no Do Cidadão quando Hobbes busca demonstrar a coerência de sua antropologia com as Escrituras[232]. Tal modo de apreensão, neste sentido, é apreensível a todo e qualquer homem, mesmo àqueles que carecem da Ciência. Afinal, somos naturalmente todos iguais e não faz sentido que uma lei, que seja aplicada a todos, não seja por todos igualmente acessível em sua compreensão[233].

§176 Como somos seres auto-interessados, ao analisarmos as consequências nefastas trazidas por um estado de guerra de todos contra todos, juntamente com a fórmula "*Não faças aos outros o que não gostarias que te fizessem a ti*", fica fácil compreendermos que precisamos fugir da guerra (buscando a paz) e que isto só se torna possível quando renunciamos o direito a tudo (inclusive aos corpos uns dos outros) que temos em razão de nossa natural igualdade; ninguém quer morrer, mas todos somos capazes de (e em um estado natural, precisamos) matar. Note-se que a pacificação é constituída, então, por um mecanismo de imposição de limites; o direito a tudo, que naturalmente possuímos, deve sofrer restrições[234].

§177 A primeira lei de natureza funciona como meio para cada um garantir a própria sobrevivência através da conjugação da esperança com a paz: *se* há esperança de conseguir a paz, e tal esperança se apreende por meio do cálculo, *então*, deve-se esforçar por ela; *se não* se consegue a paz, *então*, o direito de natureza é o que há de prevalecer[235]. Desta primeira lei, segundo Hobbes, deriva uma segunda: *se* outros concordarem em fazer o mesmo, *e se* a razão ditar como necessário para a paz e, portanto, para a segurança própria, *então*, deve-se resignar ao direito de natureza, ou seja, ao direito a todas as coisas; nas palavras de Hobbes:

"*...enquanto perdurar este direito natural de cada homem a todas as coisas, não poderá haver para nenhum homem (por mais forte e sábio que seja) a segurança de viver todo o tempo que geralmente a natureza permite aos homens viver. Consequentemente, é um preceito ou regra geral da razão: Que todo homem deve se esforçar pela paz, na medida em que tenha esperança de a conseguir, e caso não a consiga pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da*

guerra. A primeira parte desta regra encerra a primeira e fundamental lei de natureza, isto é, procurar a paz, e segui-la. A segunda encerra a súmula do direito de natureza, isto é, por todos os meios que pudermos, defendermo-nos a nós mesmos. Desta lei fundamental de natureza, mediante a qual se ordena a todos os homens que se esforcem para conseguir a paz, deriva esta segunda: Que um homem concorde, quando outros também o façam, e na medida em que tal considere necessário para a paz e para a defesa de si mesmo, em resignar ao seu direito a todas as coisas, contentando-se, em relação aos outros homens, com a mesma liberdade que aos outros homens permite em relação a si mesmo. Porque enquanto cada homem detiver o direito de fazer tudo quanto queira todos os homens se encontrarão numa condição de guerra. Mas se os outros homens não resignarem ao seu direito, assim como ele próprio, não há razão para que alguém se prive do seu, pois isso equivaleria a oferecer-se como presa (coisa a que ninguém é obrigado), e não a dispor-se para a paz" [236] [237].

Parte II

Elementos necessários para o aprofundamento do tema da liberdade e os meios para a criação da vida artificial do Estado

Contratualismo Político e justiça

(Direito e Política)

Capítulo 3. A vida dos homens como bem supremo

§178 A Política (e Filosofia Civil) em Hobbes está alçada ao status de conhecimento fundante da sociedade e, portanto, do conhecimento mais necessário para a nossa sobrevivência e bem estar – sem a ordem social (estabelecida por meio da Política que se volta para o conhecimento das consequências da instituição do Estado[238]) não há sequer conhecimento da face da Terra, computo do tempo, artes ou letras[239].

§179 A fuga da guerra (ausência de ordem social) e a busca pela paz (a qual podemos dizer que é a finalidade da filosofia política de Hobbes) mostra-se, então, como necessidade: para nos desenvolvermos é preciso ordenar os indivíduos, reprimindo seus poderes de ação (ou, simplesmente, impondo limites à nossa natural liberdade de destruir uns aos outros). Isto depende da criação do corpo político do Estado, feito a imagem e semelhança do corpo do homem, ressalvadas *(i)* as proporções de poder (o do Estado, irresistível; o do indivíduo, controlável) e *(ii)* o fato de que a anatomia do corpo do Estado é estruturada pelo contrato (o contrato social[240] constitutivo do Estado),

que descreverá como este é organizado e como deve funcionar. Tal como Deus, criamos, então, o Estado – artifício que nos permitirá abandonar a miserável condição na qual a Natureza nos deixou.

§180 O *fiat lux* do Estado se dá por meio do pacto social, cujo objeto é a abdicação do uso de nosso poder natural - precisamente: para pacificar nos restringimos resignando parte do poder que, por natureza, possuímos relativamente a outros homens; e tudo em prol da defesa da vida dos homens[241].

*

* *

3.1. A racionalidade do contrato faz lei entre as partes

§181 Para Hobbes, resignar é o dever, a si mesmo imposto, de não resistir, sendo sempre uma privação de liberdade que consiste na auto-restrição de se não fazer o que estiver ao alcance para impedir que outro se beneficie de algo a que, por natureza, igualmente possui direito (direito de natureza). Observe-se que há uma abstenção, sendo o comportamento negativo (*non facere*), e não positivo (*facere*). Nas exatas palavras de Hobbes, expressas no Leviatã:

"*Resignar um direito a alguma coisa é o mesmo que privar-se da liberdade de impedir outro de beneficiar-se do seu próprio direito à mesma coisa. Pois quem renuncia ou resigna ao seu direito não dá a nenhum outro homem um direito que este já não tivesse antes, porque não há nada a que um homem não tenha direito por natureza*" [242].

§182 Hobbes estabeleceu, ainda, que existem diferentes espécies de resignação, a renúncia e a transferência, consistindo aquela em uma abstenção cujo sujeito que dela se beneficia é indeterminado, e consistindo a transferência em uma abstenção cujo beneficiário é um destinatário específico[243] [244]. Por consequência, o dever que se impõe a quem renuncia é um dever para com todo e quaisquer membros da coletividade (tendo em vista a indeterminação do beneficiário), havendo um efeito que os juristas denominam *erga omnes*[245].

§183 É interessante notar o paralelo que há com a teoria do direito pela qual em toda relação jurídica há sempre um sujeito passivo (aquele sobre o qual recai o dever jurídico) que se relaciona com um sujeito ativo (aquele que é titular do direito)[246], observando-se que, no caso da teoria de Hobbes, todos somos naturalmente sujeitos ativos e apenas deliberadamente sujeitos passivos. Ao pensarmos no direito de propriedade[247] criado a partir da instauração do Estado hobbesiano, podemos dizer que, para

implementá-lo, todos nos colocamos na posição de sujeitos passivos no sentido de que nos obrigamos a, ou seja, temos o dever [248] [249] [250] [251] de, não ingerir no direito de uso, gozo e fruição[252] daquele que, porventura, venha a ter a propriedade, havendo um verdadeiro dever geral de abstenção dos membros da coletividade para com sujeitos ativos determinados (proprietários).

§184 Mas, quando pensamos em resignação ao direito de natureza (o que se faz tanto por renúncia do direito a tudo quanto por transferência, ao soberano, do poder de se defender por todos os meios que possuirmos ao nosso alcance[253]), temos que compreender que isto só se torna racionalmente possível com a condição de que outros também concordem em resignar o direito de natureza.

§185 Esta noção justifica-se pelo fato de que ao se resignar tal direito em um ambiente em que outros não resignem, o indivíduo se torna presa fácil, o que a busca natural pela conservação impede. E esta condição de resignação mútua é expressa como parte

da lei de natureza derivada (primeira lei especial no Do Cidadão[254] e Segunda Lei de Natureza no Leviatã[255]) daquela que nos manda buscar a paz e, quando a ela é somada a idéia de que ninguém resigna direitos para o próprio malefício em razão de todos sermos naturalmente auto-interessados, somos impelidos a tomar como necessária a reciprocidade nas relações de resignação, a qual, por sua vez, caracteriza o que chamamos de contrato. No Elementos da Lei Natural e Política, Hobbes diz que: "*Quando um homem transfere o seu direito por consideração a um benefício recíproco isso não é um dom gratuito, mas uma doação mútua, que recebe o nome de contrato*" [256]; no Do Cidadão, expressa: "*O ato de dois, ou mais, que mutuamente se transferem direitos chama-se contrato*" [257]; e no Leviatã, define "*A transferência mútua de direitos é aquilo a que se chama Contrato*"; e define "*todo contrato é uma translação ou troca mútua de direitos*"[258].

§186 Em relação ao elemento do auto-interesse que está embutido na reciprocidade, é fundamental sublinhar que, em razão dele, alguns

direitos são inalienáveis, pois, quando resignados, só podem trazer prejuízo para o agente da resignação. Assim, ninguém pode renunciar ou transferir a própria vida e, se o ato acontecer, o mesmo não terá efeito, devendo ser considerado como nulo, pois destituído de sentido. No Leviatã, Hobbes expressa:

"*...embora se possa fazer um pacto nos seguintes termos: Se eu não fizer isto ou aquilo, mata-me, não se pode fazê-lo nestes termos: Se eu fizer isto ou aquilo, não te resistirei quando vieres matar-me. Porque o homem escolhe por natureza o mal menor, que é o perigo de morte ao resistir, e não o mal maior, que é a morte certa e imediata se não resistir...o motivo e o fim devido ao qual se introduz esta renúncia e transferência do direito não é mais do que a segurança da pessoa de cada um, quanto a sua vida e quanto aos meios de a preservar de maneira tal que não acabe por dela se cansar*" [259] (a mesma argumentação também se encontra no Do Cidadão[260])[261].

§187 Vale, quanto a este ponto, ressaltarmos a sua importância para se pensar não apenas a vida como princípio que deve nortear qualquer interação humana

quando juridicamente considerada[262], sendo o direito algo indissociável da sua proteção, como, também, vale ressaltarmos a racionalidade que deve guiar os negócios da vida privada, a qual se expressa na consideração do auto-interesse de ambas as partes como aquilo que há de ser ponderado para se estabelecer o equilíbrio entre os contratantes. Assim, os limites para contratação e a efetividade de um contrato residem sempre na racionalidade que o permeia.

§188 Inclusive, constitui também parte desta racionalidade a possibilidade de cumprimento (e exigibilidade[263]) daquilo que se contrata, sendo vedado, neste sentido, contratar coisas impossíveis ou se exigir, para as pretensões avençadas, alternativas impossíveis de serem cumpridas[264]. Atrelado a este aspecto da viabilidade do objeto que se quer contratar, têm-se a necessidade daquilo que se for contratar já não ter acontecido, pois, senão, torna-se inviável a deliberação[265] sobre o objeto contratual, com a posterior expressão[266] de vontade[267] [268] das partes contratantes; ou seja, a deliberação é algo que se dá sempre no presente em função de um cálculo que se

faz com vistas a apreender aquilo que pode acontecer no futuro.

§189 Outro ponto importante a se observar quanto à racionalidade que deve guiar os contratos é que só é possível transmitir um direito quando também se transmite os meios de o gozar, ou seja, o direito aos fins deve conter, por necessidade, o direito aos meios. Relativamente à tributação, esta noção será basilar para a defesa de um poder absoluto do soberano sobre a disposição dos bens dos súditos. No Leviatã, Hobbes diz: "*...daqueles que dão a um homem o direito de governar como soberano se entende que lhe dão também o direito de recolher impostos para pagar aos seus soldados, e de designar magistrados para a administração da justiça*"[269]; e, no Dialógos entre um Filósofo e um Jurista, expressa: "*...se uma nação escolhe um homem ou uma assembléia de homens para governá-la pelas leis, ela deve equipá-los também com homens armados e dinheiro, e todas as demais coisas necessárias ao seu ofício, caso contrário tais leis não terão força*"[270] [271].

§190 É também fundamental que estejamos atentos para o fato de que todos os contratos se constituem e se desenvolvem no tempo. É pela realização ou não dos atos no tempo que se determina quando é, e se ainda é, devida a prestação contratada e, algumas vezes, até mesmo o que é devido por cada parte contratante. É também no tempo que se opera aquele princípio que atualmente chama-se de boa-fé, o qual é constituído pela confiança (ou esperança[272]) das partes no cumprimento do contratado. Ademais, importante observar que quando há o elemento do crédito para o cumprimento do avençado (reflexo direto da confiança) e, portanto, tal cumprimento, por uma ou ambas as partes, não se dá no presente, de modo instantâneo, a promessa feita é denominada, por Hobbes, de pacto ou convenção.

§191 No Elementos da Lei Natural e Política, Hobbes diz: "*Em todos os contratos onde existe confiança, a promessa daquele em quem se confia recebe o nome de convenção*"[273]; e, no Leviatã, Hobbes expressa que quando

272

"*um dos contratantes pode entregar a coisa contratada por seu lado, permitindo que o outro cumpra a sua parte num momento posterior determinado, confiando nele até lá. Nesse caso, da sua parte o contrato se chama pacto ou convenção. As duas partes podem também contratar agora para cumprir mais tarde, e nesse caso, dado que se confia naquele que deverá cumprir sua parte, sua ação se chama observância da promessa, ou fé; e a falta de cumprimento (se for voluntária) chama-se violação de fé*"[274].

§192 O primeiro ponto que devemos atentar, quanto à referida diferenciação, é que no estado de natureza, no qual prevalece a guerra de todos contra todos, torna-se, quando há desconfiança, demasiadamente difícil a existência da força vinculativa de um contrato em que nenhuma das partes cumpre a sua obrigação imediatamente, visto que *(i)* a nossa experiência cotidiana nos mostra a fragilidade da convergência das palavras das pessoas com suas ações e *(ii)* que não há um poder comum, maior e coercitivo capaz de, pelo medo, forçar tal convergência quando

promessa e atitude não estão identificadas. Assim, em tal estado, contratar e observar o prometido quando da *justa suspeita*[275] da possibilidade de inadimplemento das obrigações pela outra parte é o mesmo que ir contra a própria segurança, o que, naturalmente, não nos é permitido.

§193 O segundo ponto que devemos atentar é que a diferenciação do pacto (ou convenção), enquanto elemento contratual que opera com a promessa, é fundamental para a construção do Estado na teoria de Hobbes. Isto porque um contrato fundante da sociedade civil, ao ter suas prestações cumpridas pelas partes não em um momento único, mas no decorrer do tempo, só pode ser construído mediante pacto. E isto não implica em desobrigação: primeiro, porque a obrigação é elemento jurídico tanto do pacto quanto do contrato de acordo com a própria doutrina jurídica da época, a qual, em grande parte foi utilizada (seja para concordar ou refutar) por Hobbes[276]; segundo, porque o elemento do poder não é necessário (e nem tem como ser, porque ainda não existe) no momento da constituição do pacto[277], este sendo pura racionalidade

de indivíduos (que fogem de um natural estado de guerra em busca da sobrevivência e desenvolvimento) associada com o móvel das paixões humanas (medo + esperança); terceiro, a segunda lei de natureza, como expresso no Do Cidadão: "*consiste em cumprirmos os contratos que firmamos, ou em respeitar a confiança que foi depositada em nós*"[278]; quarto, a racionalidade que guia o pacto social engendra a obrigatoriedade deste, de modo claro, quando se coloca Hobbes sob uma perspectiva utilitária[279]: o homem só tem a ganhar se fizer o pacto (e tudo a perder se não o fizer). Por tais razões é que podemos alterar, para fins deste texto, a máxima jurídica de que "*o contrato faz lei entre as partes*"[280] para "*a racionalidade do contrato faz lei entre as partes*".

§194 A conseqüência, de Hobbes se referir a pacto[281] ou convenção para designar o contrato social, tomando-se o todo pela parte, é que a promessa e a esperança passam a fazer parte da engrenagem de constituição e manutenção do Estado de modo destacado[282]; o soberano, ao ter o dever de manter a paz, de certo modo a promete[283], e os súditos (ao terem

a esperança de alcançá-la, haja vista a evidência racional de sua possibilidade) prometem a obediência. E, se por um lado, a esperança é algo que nos remete à possibilidade do não acontecer, por outro, o medo (da morte violenta e do poder soberano, quando este está presente) é aquilo que, quando com ela conjugado, ajuda a mitigar a possibilidade do não acontecimento, fortalecendo, por reflexo, o apetite da conquista daquilo pelo qual se tem a esperança, que no caso é a paz[284] [285].

§195 Apesar da prestação dos contratantes no pacto social ser algo constante e que não se exaure em um único momento, a resignação ao direito de natureza, como já expresso, deve ser feita em conjunto por todos os membros para se estabelecer a segurança almejada para o abandono de um estado belicoso a que estamos sujeitos quando não há poder comum e maior ao poder dos indivíduos isolados. Assim, não há de se confundir o tempo do contrato (o qual deve ser de duração indeterminada sob pena do estado de guerra de todos contra todos voltar a emergir) com suas

condições de possibilidade (tecimento do pacto por todos).

§196 Mas quanto ao cumprimento dos contratos (sejam contratos entre os particulares ou o contrato fundante da sociedade civil), outros pontos há, além da necessária resignação conjunta (reciprocidade) feita de modo equilibrado e possível (racionalidade), para os quais devemos nos atentar.

§197 Neste sentido, é importante assinalarmos que, para Hobbes, as resignações, uma vez que foram feitas voluntariamente, ou seja, quistas e realizadas, não podem ser voluntariamente desfeitas, sendo isto considerado uma ação injusta[286].

§198 Podemos compreender o motivo deste raciocínio na necessidade de se estabelecer, justamente como modo de segurança contratual, a perenidade das convenções. Hobbes diz que só é possível alcançarmos a paz "*na medida em que nós mesmos cumprirmos o que combinamos com os outros, quer se trate de fazer, quer de omitir determinada coisa; pois seria*

inutilíssimo firmar contratos, se não fosse para respeitá-los"[287] (o cumprimento dos pactos é a segunda lei especial de natureza no Do Cidadão e terceira lei de natureza no Leviatã[288]). No plano da teoria hobbesiana da soberania, isto é o que, em parte, juntamente com uma teoria da representação (que será mais adiante desenvolvida), sustenta a idéia que a desobediência civil é irracional.

§199 Em relação à segurança com a qual se faz necessário envolver os contratos, ou seja, no que diz respeito ao cumprimento dos contratos, também se tem que uma vez que firmamos um contrato com uma determinada pessoa, não podemos firmar com outra um segundo contrato que possua o mesmo objeto[289] [290]. Isto, que a princípio parece óbvio, é o que, na teoria hobbesiana da construção e manutenção do Estado, corroborará a idéia de não se poder estabelecer outro soberano.

§200 E, ainda em relação à questão da segurança contratual, há de se assinalar que, apesar das resignações (renúncia e transferência) se formarem por

meio de frágeis sinais como palavras e gestos, só é possível mantê-las pelo medo de eventuais conseqüências prejudiciais advindas da ruptura das obrigações avençadas; no caso do estado de natureza, o medo é gerado tanto pelo cálculo que mostra as consequências prejudiciais do não cumprimento dos contratos ou da palavra dada, quanto por aquele "*poder invisível que todos cultuam como Deus*" (este medo do invisível funciona como um quinto argumento na defesa da possibilidade do pacto social); no caso do estado civil, o medo é gerado pelo poder irresistível do soberano (que pode aplicar a pena de morte e, inclusive, como veremos na Parte III deste trabalho, a pena após a morte). No Leviatã, Hobbes expressa:

"*A paixão com que se pode contar é o medo, o qual pode ter dois objetos extremamente gerais: um é o poder dos espíritos invisíveis, e o outro é o poder dos homens que se pode ofender. Destes dois, embora o primeiro seja o maior poder, mesmo assim o medo do segundo é geralmente o maior medo. O medo dos primeiros é, em cada homem, a sua própria religião, a qual surge na natureza do homem antes da sociedade civil. Já o segundo não surge antes disso, ou pelos*

menos não em grau suficiente para levar os homens a cumprirem suas promessas, porque na condição de simples natureza só se nota a desigualdade do poder no desfecho da luta. De modo que antes da sociedade civil, ou em caso de interrupção desta pela guerra, nada há que seja capaz de fortalecer um pacto de paz a que se tenha anuído, contra as tentações da avareza, da ambição, da concupiscência, ou outro desejo forte a não ser o medo daquele poder invisível que todos cultuam como Deus, e na qualidade de vingador da sua perfídia"[291].

§201 Até este ponto, foi explicitado como o direito a tudo (que todos possuem naturalmente) pode ser posto em movimento (ao ser limitado) pela vontade dos indivíduos que consultam a própria razão (é a racionalidade contratual que traz a necessidade das partes cumprirem as obrigações avençadas, como se leis fossem). Vimos que foram estabelecidas as regras, que são emanadas de nossa razão, relativas à natureza dos contratos e à segurança que deve envolvê-los, refletidas, dentre outras, nas seguintes noções: *(i)* contrato é reciprocidade na resignação

(renúncia/transferência) de direitos; *(ii)* a racionalidade que guia o contrato engloba equilíbrio entre as partes e possibilidade de cumprimento de suas prestações; *(iii)* somos obrigados a não desfazer voluntariamente contratos anteriormente firmados; *(iv)* somos obrigados a não tecer contratos sobre objetos já contratados com outras pessoas; *(v)* o medo é fator essencial para o cumprimento das obrigações avençadas; e *(vi)* no caso do pacto social, a resignação do direito de natureza deve ser feita de modo conjunto por todos nós e ser perene.

*

* *

3.2. A justiça enquanto cumprimento da lei e equidade

§202 O pacto social é o que, em Hobbes, instaura a justiça, a qual, em um estado natural, não existe; em síntese, o pacto social é necessário para a garantia de cumprimento[292] de todos e quaisquer outros contratos que venham a ser firmados entre os súditos/cidadãos, e justiça, para o filósofo, relaciona-se ao cumprimento dos pactos – tal cumprimento é um verdadeiro ditame racional no qual está a origem[293] abstrata da justiça, mas não sua efetividade, esta dependente de um poder coercitivo maior e comum capaz de *instaurar* e *fazer* justiça (seja pelo medo de um poder irresistível, seja pela força deste) ao dizer o que é (de propriedade) de cada um (observando-se que a vida não entra diretamente na economia da justiça, na medida em que ela não pode ser alienada, mas, apenas, que a vida norteia a necessidade de instauração da justiça, na medida em que a proteção da vida dos

homens é a finalidade primordial do Estado, e verdadeiro fundamento do direito e da lei[294]). A *justiça* só se efetiva, então, enquanto *Justiça*[295] e, neste sentido, podemos dizer, em uma linguagem contemporânea, que ela "*é a primeira virtude das instituições sociais*"[296].

§203 Quanto ao que é justiça, Hobbes, no Leviatã, define: "*a definição da Injustiça não é outra senão o não-cumprimento de um pacto. E tudo o que não é injusto é justo*"[297], e, no Do Cidadão, Hobbes expressa:

"*Violar um compromisso, ou exigir de volta algo que já demos é o que se chama injúria. Consiste, sempre, numa ação ou omissão. E tal ação ou omissão é chamada injusta, uma vez que injúria significa a mesma coisa que uma ação ou omissão injusta, ou a quebra da confiança ou o rompimento do compromisso que foi firmado*"[298]; (tal noção também já estava no Elementos da Lei Natural e Política[299]);

§204 E em relação à idéia de que a justiça só passa a existir a partir do momento em que o

cumprimento dos pactos se torna, porque há garantia para tanto, possível, expressa o filósofo:

"*...para que as palavras "justo" e "injusto" possam ter lugar, é necessária alguma espécie de poder coercitivo, capaz de obrigar igualmente os homens ao cumprimento de seus pactos, mediante o terror de algum castigo que seja superior ao benefício que esperam tirar do rompimento do pacto, e capaz de confirmar propriedade que os homens adquirem por contrato mútuo, como recompensa do direito universal a que renunciaram. E não pode haver tal poder antes de se erigir uma república...a natureza da justiça consiste no cumprimento dos pactos válidos, mas a validade dos pactos só começa com a constituição de um poder civil suficiente para obrigar os homens a cumpri-los, e é também só ai que começa a haver propriedade"*[300]

§205 A noção de Hobbes acerca da justiça, que coloca em foco o poder do Estado - porque é este quem dirá (e protegerá) o que é de cada indivíduo - não implica, porém, em um abandono da perspectiva (de cunho aristotélico, cristalizada no *Corpus Juris*

Civilis[301] e compartilhada pelos escolásticos[302]) da justiça enquanto "*vontade constante de dar a cada um o que é seu*"[303] [304]; ao contrário, a noção hobbesiana acrescenta a tal perspectiva a necessidade do poder soberano, o qual é fundamental, segundo Hobbes, para que se possa dizer o que é de um e o que é de outrem[305]; no Diálogos entre um Filósofo e um Jurista, Hobbes constrói o seguinte diálogo:

"Fil. O que o senhor quer dizer quando afirma que a justiça dá a cada homem o que é dele? Como me pode ser dado aquilo que já é meu? Ou se não é meu, como pode a justiça torná-lo meu? Jur. Sem a lei, cada coisa é, em certo sentido, de qualquer homem, pois sem lesar ninguém ele pode pegar, possuir e desfrutar tudo: terras, animais, frutas e mesmo o corpo de outros homens, se sua razão lhe disser que do contrário ele não poderá viver em segurança. Pois os ditames da razão pouco valem se não atenderem à preservação e à melhoria da vida do homens. Assim, uma vez que sem a lei humana todas as coisas seriam comuns e esse caráter de comunidade seria causa de usurpação, inveja, carnificina e guerra contínua de um contra o outro, a mesma lei da razão dita à

humanidade, para a sua própria preservação, uma distribuição de terras e bens, a fim de que cada homem saiba o que lhe cabe e assim ninguém mais possa pretender um direito sobre aquilo ou perturbá-lo no seu uso. Essa distribuição é justa, e é exatamente isso que nós dissemos ser o que cabe a uma pessoa: com isso o senhor pode ver a grande necessidade que havia das leis estatutárias, para a preservação de toda a humanidade" [306].

§206 Ademais, na mesma obra, Hobbes expressa:

"Jur. Justiça é dar a todo homem o que é dele" (p. 41) e *"Jur. A justiça é a vontade permanente de dar a todo homem o que é propriedade sua; ou seja, de dar a todo homem aquilo que é seu direito, de modo a excluir o direito dos demais homens de fazer a mesma coisa. Uma ação justa é aquela que não é contra a lei. Um homem justo é aquele que tem a vontade permanente de viver de modo justo. Se formos exigir mais, duvido que a definição chegue a abranger um único homem vivo"*[307]

§207 É possível interpretar esta última frase como uma diminuição (retórica) da importância da equidade (adiante tratada) e um enaltecimento da justiça legal, tendo em vista que somos auto-interessados, e, por consequência, naturalmente parciais, ou, em outras palavras, é difícil encontrar um homem que seja imparcial (equânime). Ao lado da física hobbesiana, que ressalta a necessidade de instituição de um poder diferenciado do poder dos homens para estabelecer propriedade e compelir os indivíduos ao cumprimento dos pactos que celebram, revela-se, então, a importância da antropologia para a teoria hobbesiana da justiça: para alcançar a paz entre indivíduos que são egoístas (e racionais), mais importante do que ser equânime[308] [309], é seguir a lei ditada pelo soberano.

§208 Porém, cumpre verificarmos, antes de adentrar propriamente na análise da noção de justiça hobbesiana, como que a justiça é pensada em Aristóteles, pois é por meio do estudo da teoria aristotélica da justiça que compreenderemos melhor o

mundo jurídico contra o qual[310] Hobbes constrói sua teoria da justiça.

3.2.1. A justiça[311] [312] [313]em Aristóteles: o foco no homem

§209 Consoante Aristóteles, podemos pensar sobre a justiça em duas perspectivas básicas: por uma delas, justiça é vista como toda a virtude (excelência plena), por outra, a justiça é apenas uma parte da virtude[314]. Apesar da diferença na classificação, adiante explicada, a justiça é sempre uma disposição[315], uma inclinação, a qual, quando relacionada a noção de indivíduo justo, expressa-se como hábito. Nas palavras do filósofo:

"*Observamos que todos os homens entendem por justiça aquela espécie de estado que torna as pessoas dispostas a fazer o que é justo e as faz agir justamente e desejar pelo que é justo; e semelhantemente, por injustiça, aquele estado que as faz agir injustamente e desejar o que é injusto*" (1129a10)[316].

§210 Mas, se por um lado, há uma noção que coloca o sujeito e a experiência[317] em foco, por outro, há também uma noção objetiva, a qual consiste na consideração de Aristóteles sobre justiça como princípio, precisamente, o princípio da eqüidade.

§211 A primeira perspectiva básica, pela qual é possível observar a idéia de justiça aristotélica (justiça como virtude plena - excelência), assenta-se na noção de que a justiça é uma virtude que está relacionada não apenas com o autor da ação, mas, também, que a justiça relaciona-se com os outros, mais especificamente, com o bem alheio. A coragem, por exemplo, é uma virtude que não depende do outro, mas apenas de nós mesmos. Aristóteles expressa:

"*é excelência completa em seu sentido mais pleno, porque é o exercício atual da excelência completa. É completa porque quem a possui pode exercer sua excelência em relação a outros também, e não apenas em relação a si mesmo...O pior homem é aquele que exercita sua fraqueza em relação a ele mesmo e em relação aos seus amigos, e o melhor*

homem não é aquele que exercita sua excelência em relação a si mesmo, mas aquele que a exercita relativamente ao outro. Em razão disto é uma tarefa difícil. Então, neste sentido, justiça não é uma parte da excelência, mas a excelência inteira..." (1129b30 e 1130a5)[318].

§212 Em razão da justiça considerar todos (o eu e o outro, ou o próprio bem e o bem alheio) é que ela é virtude plena[319] (ou justiça universal[320]). Nesta perspectiva, o sujeito e seu hábito[321] é que estão em foco.

§213 A segunda perspectiva básica (justiça como parte da virtude) assenta-se na noção de que ninguém age em um sentido que abarca, de uma só vez, todos os vícios, e, também, na noção segundo a qual o sentido da justiça relaciona-se a bens específicos. Então, quando a justiça é vista em ação – de modo particular, acidental, torna-se possível dizer que justiça é uma parte da virtude. As palavras de Aristóteles em relação a injustiça nos ajuda a esclarecer a primeira noção mencionada acima:

"*Que existe uma coisa como esta é indicada pelo fato que enquanto o homem que se exibe em outras formas de fraqueza atua injustamente, mas não avidamente (o homem que joga fora seu escudo por covardia ou fala rispidamente por mau temperamento ou falha na ajuda de um amigo com dinheiro por mesquinhez), quando um homem age avidamente ele, em geral, não exibe nenhum destes vícios, nem todos em conjunto, mas certamente uma fraqueza de algum tipo (pela qual o culpamos) e injustiça*" (1130a15-20)[322].

§214 Uma pessoa que não tem coragem, geralmente, não é ávida, sendo incompatível a existência dos dois vícios na mesma pessoa; conclusão: é impossível a totalidade dos vícios (vício enquanto totalidade) existir em uma única pessoa. Além disso, Aristóteles diz que a justiça particular

"*é relacionada com a honra ou dinheiro ou segurança – ou aquilo que inclui tudo isto, se há um nome específico para tal coisa – e seu motivo é o prazer oriundo do ganho; enquanto a [justiça*

universal] é relativa a todos os objetos com os quais o homem bom está preocupado" (1130b1)[323].

§215 A justiça, enquanto parte da virtude, caracteriza-se pela ação em si. Nesta perspectiva, o foco está no ato[324] (engendrado relativamente a bens[325]), e não no hábito que caracteriza alguém como justo ou injusto[326].

§216 Mas, no que, exatamente, consiste, para Aristóteles, o agir justo?

§217 Sobre a premissa que toda lei precisa ser feita para o bem da comunidade política, sem dependência da posição governamental do governante (ou, em outras palavras, que a lei correta é aquela que segue a vontade de preservar a sociedade política)[327] *e, conseqüentemente, sobre a premissa* de que qualquer lei é feita para o bem dos cidadãos e versa sobre relações entre estes, Aristóteles define justiça como o respeito pela lei. Mas como é possível existir uma lei que é feita sem a observância deste escopo (*telos*), o filósofo *também define justiça como* equidade,

princípio que está além da lei e a modifica, corrigindo a lei quando é necessário[328]. Nas palavras de Aristóteles:

"*Vamos então verificar os diferentes modos pelos quais um homem pode ser dito como injusto. O homem que transgride a lei e o ganancioso e não eqüitativo são, ambos, pensados como sendo injustos, então, evidentemente tanto aquele que cumpre a lei e o eqüitativo serão justos. O justo, então, é o legal e o eqüitativo, e o injusto é o ilegal e o não eqüitativo*" (1129b1)[329]

§218 Assim, a justiça para Aristóteles possui o duplo aspecto da equidade e do cumprimento da lei, sendo ambas necessárias para o bem do (cidadão) grego, observando-se, contudo, que a equidade parece possuir uma maior importância do que a lei (mesmo sendo ela referida a esta como a parte ao todo e a lei sendo relacionada à justiça universal), pois, por exemplo, ao existir uma lei que não atende a sua finalidade porque foi apressadamente elaborada[330], ou que, por alguma situação, traz desequilíbrio, a equidade é capaz de, inclusive, afastar a incidência da

lei – o homem equitativo, para Aristóteles, é aquele "*que não é defensor da justiça em um sentido ruim, mas tende a aceitar menos do que sua parte* [quando tal aceitação se mostra não equitativa], *embora tenha a lei do seu lado*" (1138a1)[331].

§219 Mas não é preciso ir ao extremo de contestar a lei (em sua finalidade), ou de excepcioná-la em razão de situações nas quais as leis trazem desequilíbrio, para compreendermos a importância da equidade para Aristóteles; a imprecisão (generalidade) da lei e a operação de aplicá-la ao caso concreto não previsto (este eivado pela indeterminação característica da matéria) - ou, simplesmente, a atualização (adequação) da lei ao caso excepcional - é outro motivo pelo qual podemos considerar a importância da equidade quando partimos das premissas *(i)* de que, apesar de sua exigência de universalidade, a lei feita pelos homens não é capaz de abarcar todas as situações (sendo naturalmente lacunar) e *(ii)* que a lei está inexoravelmente errada quando o legislador nela tenta se pronunciar de modo absoluto[332]. É preciso haver uma flexibilidade da lei quando de sua aplicação, a

qual podemos vislumbrar enquanto ajuste que a equidade faz na lei[333]. Aristóteles expressa: "*essa é a natureza da equidade, uma correção da lei onde ela é, em razão de sua universalidade, deficiente*" (1137b25)[334]; "*a equidade é... uma correção da justiça legal*" (1137b10)[335].

§220 A equidade[336] é um princípio que permeia, como proporção geométrica, uma das espécies de justiça particular (aquela vista como parte da virtude), a justiça distributiva[337] [338], na qual se leva em consideração as diferenças entre as pessoas envolvidas[339]. A outra espécie de justiça particular não é, exatamente, equidade, mas, primeiro, é obediência à lei, e é conhecida como justiça reparadora, sendo a proporção, que está permeada nesta enquanto princípio, não a proporção geométrica, mas a proporção aritmética[340] [341], não se levando em consideração, em tal justiça, a diferença entre as pessoas que estão se relacionando, as quais devem ser tratadas como iguais.

§221 Em Aristóteles, a justiça distributiva, regida pela proporção geométrica e definida como uma mediania entre extremos que são desproporcionais, diz respeito a distribuição dos ativos, das riquezas, divisíveis da comunidade; a justiça reparadora, regida pela proporção aritmética e definida como uma mediania entre ganho e perda, diz respeito a reparação de justiça em transações, as quais podem ser voluntárias, quistas e dentro do poder do agente, tal como uma venda e compra de um objeto qualquer, e podem também ser involuntárias, não quistas e fora do controle do agente, tal como um roubo (como se verificará quando adentrarmos, adiante, na questão da responsabilidade em Aristóteles).

§222 Vale ressaltar: a noção de justiça enquanto mediania[342] encontra-se nas duas espécies de justiça particular; a mediania da justiça particular distributiva está atrelada à proporção; já a mediania da justiça particular corretiva está atrelada à idéia de igualdade nas transações, sendo tal justiça exercida pelo juiz para restaurar um *status quo* anterior – quanto a esta justiça, cabe frisar, em especial, o papel do juiz

enquanto um meio entre os extremos (que são os litigantes) ser tão importante que o juiz (ou mediador) é considerado, por Aristóteles, como a própria personificação da justiça em razão da posição em que se encontra e da sua atividade, esta explanada por Aristóteles da seguinte maneira:

"...o juiz restaura a igualdade; é como se houvesse uma linha dividida em partes desiguais, e ele retirasse aquela [parte] pela qual o segmento maior excede a metade, e a adicionasse ao segmento menor. E quando o todo foi igualmente dividido, então as partes dizem que tem o que lhes pertence – ou seja, quando eles possuem o que é igual. É por esta razão também que é chamado justo (dikaion), porque é uma divisão em duas partes (dikha), como se alguém fosse chamá-lo (dikhaion) e um juiz (dikastes) fosse quem estabelece a divisão em partes iguais (dikhastes). O igual é um intermediário entre o maior e o menor de acordo com a proporção aritmética" (1132a25)[343].

§223 Outra interessante questão que aparece em Aristóteles, no concernente à justiça, diz respeito à reciprocidade, a qual, segundo o filósofo, não é nem

coincidente com a justiça distributiva, nem com a corretiva (1132b25), mas que, porém, pode ser vista enquanto justiça, sendo fundamental para a coesão da comunidade, na medida em que, na ausência da reciprocidade, "*não haverá troca e nem comércio*" (1133a25)[344]. Esta reciprocidade (baseada primeiro em proporção e depois em igualdade) é o meio que permite pessoas diferentes, que produzem coisas diferentes, trocarem entre si mercadorias; pela proporção, estabelece-se quanto vale, em moeda corrente, uma casa e um sapato, e pela igualdade opera-se a troca. Segundo o peripatético:

"...não haveria associação se não houvesse troca, nem troca se não houvesse igualdade, nem igualdade se não houvesse comensurabilidade. Na verdade, é impossível que coisas tão diferentes se tornem comensuráveis, mas relativamente a demanda elas podem se tornar suficientemente comensuráveis. Precisa, então, haver uma unidade (medida), a qual é fixada por acordo (que, por esta razão é chamada de moeda [corrente]*), pois é isto que faz com que todas as coisas seja comensuráveis, já que todas são medidas pelo dinheiro"* (1133b15)[345] [346].

§224 Feitas as considerações acerca *(i)* das perspectivas pelas quais podemos vislumbrar a justiça (justiça enquanto virtude plena e justiça enquanto parte da virtude), *(ii)* da definição de justiça enquanto cumprimento da lei e equidade, *(iii)* das espécies que há de justiça enquanto parte da virtude (justiça corretiva e justiça distributiva), cabe apontarmos, agora, para a consideração de Aristóteles sobre o que ele denomina de justiça política, de modo que compreendamos melhor a justiça na comunidade política.

§225 A justiça política, segundo o peripatético, diz respeito apenas aos cidadãos, que são iguais[347], e não entre, por exemplo, um pai e um filho pequeno, ou um senhor e um escravo (este considerado à época sequer como ser humano, mas como coisa), sendo tal justiça política composta tanto por regras naturais quanto por regras convencionais, estas variando de local para local, e aquelas permanecendo sempre iguais[348] [349].

§226 Ademais, Aristóteles, dentro do tema da justiça, pensa uma teoria sobre a ação, sobre a conduta humana, segundo qual a voluntariedade[350] do ato é determinante para a caracterização, ou não, de uma ação como sendo punível por injustiça, sendo a ação voluntária, para o filósofo:

"todas as coisas que um homem com seu próprio poder faz com conhecimento, ou seja, que não faz na ignorância em relação tanto à pessoa que sofre a ação, quanto do instrumento utilizado e da finalidade que será alcançada (por exemplo, que saiba em quem bate, com o que bate e para qual finalidade); cada ato não sendo feito incidentalmente, nem sob compulsão[351] (por exemplo, quando você pega minha mão e bate em alguém, eu não agi voluntariamente; realizar o ato não estava em meu poder)" (1135a25)[352]; e o *animus* também possui importância para fins de responsabilidade, pois: "*Um homem pode devolver um depósito sem desejar e por medo, e, então, não se deve dizer acerca dele que faz o que é justo, nem que agiu justamente, a não ser de modo incidental"* (1135b5)[353].

§227 Aristóteles divide os atos voluntários, para fins de punibilidade (e da exclusão desta), em atos engendrados tanto na presença quanto na ausência de escolha, apresentando, juntamente com esta divisão, uma teoria dos atos ofensivos segundo a qual o erro involuntário (1), o erro culpável (2) e o ato de injustiça (3) são as três formas de ofensas existentes nas transações humanas, sendo as duas primeiras mais relacionadas com a falta de ciência do ato perpetrado, e a última mais relacionada ao controle e ciência, por parte do agente, em relação ao ato[354].

§228 No condizente ao erro culpável e ao erro involuntário (1) (2), Aristóteles diz que são atos quistos[355] realizados na presença de escolha, em que foi possível prévia deliberação, e que acabam por acarretar em erro por ignorância[356] do agente. O erro, em Aristóteles, caracteriza-se pela distinção entre o ato e aquilo que o agente supôs, havendo duas espécies: (1) erro cuja causa é externa ao agente, que é o *erro involuntário*, fruto do infortúnio, do acaso, sendo acontecimento contrário a uma expectativa plausível quando do momento da escolha; e (2) erro cuja causa

está no próprio agente, que é o *erro culpável*, feito sem má intenção quando do momento da escolha. Note que no caso do erro culpável, trata-se da ausência de má intenção, ou, ao menos, da gradação de uma má intenção maior para uma má intenção menor, quando como A, ao invés de ter quisto matar B (apesar da morte deste ter ocorrido) apenas ter quisto infligir uma lesão corporal em B. Note, então, como o agente, enquanto homem que pratica o menor mal, ou enquanto homem que não pratica mal algum, ganha importância na temática da justiça a ponto de sua intenção (que, necessariamente, não é má ou é a do menor mal) ser causa suficiente para afastar, ou diminuir, uma eventual punição com base em injustiça.

§229 Já quanto aos atos realizados na ausência de escolha, que simplesmente ocorrem, mas cujos agentes possuem ciência - tal como os crimes passionais, sempre acompanhados de violenta emoção que retiram do agente a capacidade de se auto-determinar por escolha[357] – constituem uma das espécies do que Aristotéles denomina de *ato de injustiça* (3), o qual, quando feito sem a possibilidade

de escolha, não é suficiente para caracterizar um indivíduo como justo ou injusto, e, quando feito com tal possibilidade, o é suficiente para tanto; apesar de todo ato de injustiça ser punível, ao contrário do que ocorre, por exemplo, com o erro involuntário.

§230 Apoiado na idéia de que ninguém deseja ser prejudicado, Aristóteles diz, ainda, que não é possível que alguém voluntariamente sofra injustiça, bem como, que ninguém age injustamente contra si mesmo, acrescentando a este último pensamento o argumento de que mesmo aquele que voluntariamente reparte um bem, ficando com a parte menor, acaba por ter uma recompensa em glória quando analisamos melhor a situação.

§231 Por fim, vale atentarmos que, apesar de a justiça em Aristóteles ser, como qualquer outra virtude, expressa como hábito, também se pode verificar que, em alguns indivíduos, ela aparece, inclusive, como parte da própria natureza, como resultado de uma constante disposição, sendo apenas a estes que se pode, propriamente, denominarmos de

indivíduos justos: *mutatis mutandis*, "*deitar-se com a esposa do vizinho, agredir outro, oferecer um suborno, é fácil e está em nosso poder* [fazer ou não], *mas fazer estas coisas como resultado de um certo estado de caráter não é nem fácil, nem está em nosso poder*" (1137a5-10)[358]. Neste sentido, o indivíduo nasce ou não com uma disposição para a prática da justiça; apesar daquele que não possui tal disposição poder adquirí-la e passar a agir sem cometer injustiça (e isto pela educação) – se, por um lado, podemos dizer que muitos são naturalmente propensos ao excesso, por outro, o homem pode, por meio do hábito, atingir a mediania, tornando-se justo[359] [360].

3.2.2. A justiça pela teoria hobbesiana: o foco no Estado

§232 O núcleo do conceito de justiça em Hobbes, como já mencionado anteriormente, consiste na idéia de que a justiça é o cumprimento da palavra dada, o cumprimento das obrigações a que os sujeitos contratantes se impuseram quando da celebração de um

contrato; as quais, quando são de realização futura, caracterizam o contrato - quando este é visto pela perspectiva de quem deve cumprir tais obrigações futuras - como pacto (ou convenção); e a justiça é necessária na medida em que sem ela torna-se inviável a pacificação social, porque inviável a garantia das obrigações de realização futura. Também já foi mencionado que a justiça só existe quando há um estado civil, apesar de sua origem abstrata se mostrar como uma lei racional-natural. Retomemos o estudo da justiça em Hobbes a partir, então, destas duas considerações.

§233 Nas obras de Hobbes há duas distinções básicas acerca da justiça que ele tece por meio do uso que se pode fazer das palavras justiça e injustiça relativamente às ações e aos homens, sendo a justiça das ações aquela que define a culpa ou inocência de uma pessoa em um ato específico e a justiça dos homens aquela que é proveniente de inclinação, de disposição, de praticar, ou não, atos justos[361]. Neste último caso, não importa a quantidade de ações injustas que um indivíduo cometeu, se ele sempre cuidou para

que suas ações fossem justas, ele continuará sendo justo (probo); nem importa se o indivíduo só comete ações justas por medo de consequência dos atos injustos, pois ele continuará sendo injusto – a questão é de intenção, ou, melhor dizendo, da constante intenção; é neste sentido que, para Hobbes, deve-se encarar a justiça como virtude[362] [363].

§234 Quanto a justiça das ações, Hobbes faz menção à diferença - usual em sua época e de cunho aristotélico - entre a noção de justiça comutativa (a relativa aos contratos firmados e estabelecida por proporção aritmética) e a noção de justiça distributiva (a relativa ao mérito de cada um e estabelecida por proporção geométrica); o filósofo inglês, porém, considera estas noções de justiça das ações como erradas (em claro ataque a Aristóteles).

§235 No Elementos da Lei Natural e Política[364] e no Do Cidadão[365], Hobbes defende a idéia de que o comprador e o vendedor são ambos juízes da coisa trocada e, portanto, dão-se ambos por satisfeitos, sendo, portanto, errada a noção de que possa, na justiça

comutativa, existir desproporção – a vontade das partes contratantes prevalece, e não se comete injúria contra quem a quer receber; bem como, defende a idéia de que cada um pode dispor de seus bens como lhe aprouver, a menos que haja contrato em contrário, sendo, portanto, errada a noção de que se deve buscar proporção na distribuição de méritos. Para Hobbes, o problema da desproporção reside na consideração que as pessoas fazem sobre elas mesmas relativamente aos outros – muitos, segundo o filósofo, equivocadamente tomam-se como diferentes em relação aos outros (apesar de serem naturalmente iguais) e, como consequência disto, tentam arrogar-se mais direito do que de fato possuem, mesmo quando não há contrato no qual isto esteja estipulado.

§236 Já no Leviatã[366], Hobbes enfatiza como as noções de justiça comutativa e de justiça distributiva deveriam ser encaradas, sendo a noção correta da primeira a idéia de que a justiça é simplesmente cumprir com o contratado, sem entrar na discussão se houve um preço igual ou não entre as partes, afinal, o valor de todas as coisas objeto de contrato é resultado

do apetite das partes contratantes, não importando a subjetividade permeada na bilateralidade do pacto quando do estabelecimento do preço, mas, tão somente, a imperatividade do seu cumprimento; e sendo a noção correta da justiça distributiva aquela que a identifica com a equidade, compreendida como imparcialidade (a qual também é uma lei natural)[367] quando da distribuição do que é devido a cada um. Assim, a justiça distributiva deve ser compreendida, por exemplo, como aquela em que a solução do conflito é dada por um terceiro escolhido pelas partes, o qual, para evitar a permanência da situação conflituosa e não ser causa de sua continuidade, precisa agir com equidade. Note-se que a justiça distributiva vem associada a outros ditames de nossa razão que são tidos como leis naturais e necessários para a solução de controvérsias, especificamente, a submissão ao julgamento de um árbitro[368], o impedimento de ser juiz em causa própria e o impedimento de terceiro que tenha interesse direto no conflito[369], e a utilização de testemunhas[370], todas com vistas a viabilizar a equidade; talvez, possamos dizer que a equidade é a

finalidade e que estas outras leis são os meios necessários para alcançá-la.

§237 Importante atentarmos para como Hobbes, no Do Cidadão, define equidade, no seu aspecto de justiça distributiva:

"*A lei de natureza manda, em décimo lugar, que todo homem, ao repartir o direito entre as pessoas, se mostre igual a todas elas...se, a qualquer tempo, nos couber repartir a justiça entre outras pessoas, esta lei nos proíbe de favorecer a um em maior ou menor proporção do que a outro. Pois quem não respeita esta igualdade natural, favorecendo a um acima de outro, insulta aquele a quem assim subestima*"[371];

e no Elementos da Lei Natural e Política, Hobbes expressa: "*...quando um homem permite a todo homem da mesma maneira, a permissão que ele concede será na mesma proporção em que for o grupo de homens a quem ela é feita. E é isso que os homens querem dizer por justiça distributiva, o que propriamente recebe o nome de equidade*"[372]. Note-se que a imparcialidade nasce da consideração de igualdade de si para com os

outros, a qual, no sistema hobbesiano, remonta a noção de que nascemos todos iguais (ou, melhor dizendo, sem diferenças suficientes para que nos consideremos como naturalmente desiguais).

§238 Estabelecidas as espécies de justiça das ações em Hobbes, é importante que relembremos que elas só existem, só são efetivas, quando existe um poder soberano - antes da entrada no estado civil de convivência humana (o que é hipótese e não realidade), e em situação de guerra civil (o que na época de Hobbes foi realidade), não podemos considerar que há justiça. É por esta perspectiva que devemos compreender a íntima relação que existe entre a lei natural (a fonte abstrata da justiça) e a lei civil (dotada da coerção necessária à efetividade da justiça)[373]; é apenas quando se tem conexão entre as leis naturais com as civis, por meio do poder soberano, que se faz possível distribuir justiça, agindo-se com equidade (imparcialidade) ao dar a cada um o que lhe é devido, bem como, que se faz possível haver contratos entre os homens nos quais as obrigações são de realização futura – afinal, é com o advento do poder soberano que

surge a propriedade, aquilo sobre o qual, geralmente, reivindica-se um direito.

§239 E a relação entre a justiça e a razão que dita a preservação, algo nevrálgico em função da fonte da justiça ser uma lei natural-racional, torna-se mais interessante quando apreendemos, pelo Leviatã[374], que a racionalidade da auto-preservação deve vislumbrar, ou ao menos tentar vislumbrar, o mais longínquo possível: o néscio[375] (o ignorante) acha que é racional quebrar um contrato ilegalmente porque isto, naquele momento, é mais benéfico para ele; porém, ele deixa de compreender que a sua atitude irá isolá-lo socialmente, o que é fator mais forte de atentado a sua sobrevivência do que é a quebra do contrato para benefício imediato. Portanto, é mais racional cumprir com o pacto, que garante maior segurança com a convivência harmônica com os semelhantes, do que rompê-lo, que é fonte de conflito, mesmo que o rompimento pudesse trazer uma vantagem imediata. Neste raciocínio encontramos o teor hobbesiano do caráter forte da obediência às obrigações estabelecidas como meio de se pacificar a sociedade.

§240 Ainda no condizente à justiça tal como compreendida por Hobbes, vale lembrarmos que o filósofo utiliza, como argumento para a definição de injustiça, que esta é o mesmo que a noção de absurdo tida pelos escolásticos, na medida em que a quebra de uma convenção é fazer o oposto do que antes se prometeu fazer, caindo-se em contradição e reibaixando o ato de contratar para um ato vão; este argumento está presente tanto no Elementos da Lei Natural e Política[376] quanto no Do Cidadão[377].

§241 Em relação a teoria hobbesiana sobre a justiça, ainda vale lembrar que, para Hobbes, só se pode cometer injustiça em relação a pessoas que firmam pactos previamente determinados, não incidindo a injustiça sobre terceiros. Este argumento aparece tanto no Elementos da Lei Natural e Política[378], quanto no Do Cidadão[379] e no Leviatã[380], referindo-se a terceiros as partes contratantes (mesmo que estes terceiros sejam beneficiados) e observando que estes não estarão sofrendo uma injustiça, mas um dano[381]. Já em relação àquele que comete, por exemplo, roubos, o

dano recai sobre a pessoa da república, pois o contrato que é violado é o contrato social – o juristas diriam que é matéria de ordem pública, de interesse, direto, do Estado, e interesse indireto de todos.

§242 Por fim, é necessário lembrar que não é possível que uma pessoa cometa injustiça contra aquele que a quer receber, pois, segundo Hobbes, este querer acaba por revogar o que antes havia sido contratado; este argumento aparace no Do Cidadão[382] e no Leviatã[383].

*

* *

3.2.3. Hobbes x Aristóteles

§243 Primeiramente, cumpre observar que a temática condizente à justiça é a mesma tanto em Aristóteles quanto em Hobbes: ambos tratam, para definir o que entendem por justiça, do homem que é justo e da ação justa, referindo-se a duas espécies de justiça, a reparadora (ou comutativa) e a distributiva, e referindo-se a necessidade da vida política (da *Pólis* e do Estado) para a existência efetiva da justiça.

§244 Em relação ao homem que é justo, ambos concordam quanto a que há uma inclinação (uma disposição constante) para praticar o bem, a qual funciona como critério caracterizador de um homem justo com muito maior intensidade do que a quantidade de atitudes justas ou não[384] [385], estas só importando para fins de culpabilidade; ressaltando-se que, para Aristóteles, os homens podem se tornar justos, pois a virtude é uma disposição adquirida, enquanto que, para Hobbes, a natureza do homem é a tal ponto auto-

interessada que apenas o medo e a esperança, relativamente a fatores exógenos ao indivíduo, é que são capazes de conformar nossas ações.

§245 Em relação a necessidade da vida política (da *Pólis* e do Estado) para a existência efetiva da justiça, também concordam Aristóteles e Hobbes, cada um a seu modo. Hobbes ressalta o caráter do poder soberano coercitivo que garante o cumprimento dos pactos, sendo a condição de possibilidade destes e, por consequência, a condição de possibilidade da justiça (a qual hobbesianamente falando é o cumprimento de pactos). Já Aristóteles ressalta a sua idéia de justiça política enquanto justiça entre iguais (justiça política), o que, no sistema aristotélico, só é possível na *Pólis*, tendo em vista a sua consideração, por exemplo, do escravo como coisa, e não como ser humano, bem como, a sua consideração das relações hierárquicas na *oikos*. Porém, Aristóteles, assim como Hobbes, não desconsidera a existência de elementos, que constituem a sua noção acerca da justiça, em um estado pré-político. Hobbes argumenta que a justiça é um preceito de nossa razão, uma lei eterna, imutável, a

qual podemos apreender quando apreendemos as leis que nos mandam buscar a paz e contratar para poder sobreviver, sendo o preceito da justiça uma derivação necessária destas leis. Já Aristóteles argumenta não só que há regras de justiça que são naturais, não existindo apenas regras convencionais, mas como, também, argumenta o peripatético que a equidade (enquanto proporcionalidade, mediania, entre extremos desproporcionais) é um dos elementos que animais políticos como nós usamos para o desenvolvimento da comunidade política.

§246 O bloco estrutural diferenciador das concepções de Hobbes e de Aristóteles acerca da justiça encontra-se no âmbito das ações e gravita em torno da utilização da equidade no sistema filosófico de cada um.

§247 A justiça, enquanto cumprimento dos pactos (e da lei enquanto derivada de um pacto), é importante para Hobbes porque ela justifica a existência do Estado, ao passo que a justiça enquanto equidade (esta tomada como imparcialidade), revela

mais a conduta que deve possuir quem comanda o Estado, sendo a equidade, além disso, inoperante sem a lei civil - apesar de desta poder ser a equidade considerada como uma espécie de fonte.

§248 A argumentação tecida por Hobbes no Diálogo entre um Filósofo e um Jurista é esclarecedora quanto a se colocar a equidade (enquanto lei oriunda da razão) como que dependente da lei civil para que haja efetividade na justiça e, portanto, é esclarecedora quanto a se colocar a equidade dependente, para fins de sua efetividade, da noção de justiça enquanto cumprimento da lei[386]. Para dizer o direito (*juris dictio*) – distribuindo direito na medida do que é de cada um, e observando-se o cumprimento, ou não, dos pactos acordados – é necessário possuir o poder garantidor para tanto, ou seja, possuir o poder irresistível da espada, o poder soberano; o advento do Estado é o que permite a efetividade de tratamento equânime a partes litigantes e, consequentemente, a pacificação social por meio da efetivação no mundo prático do que antes se encontrava apenas em nossa razão.

§249 Já para Aristóteles - cuja lei convencionada (civil) não possui a mesma tamanha importância no sistema político quanto há para Hobbes – a equidade (enquanto mediania, proporção entre extremos desproporcionais; o que de certa forma não deixa de ser imparcialidade quando vista relativamente a atuação de alguém) mostra-se a equidade como a justiça primordial. Ela possui importância fundamental na atualização da lei ao caso concreto (inclusive nos casos excepcionais não previstos pela norma escrita) permitindo, ademais, até mesmo o afastamento da lei em situações nas quais o seguimento desta mostra-se como causa de iniquidade. Cumprir a lei não deixa de ser importante para Aristóteles, principalmente quando apreendemos a justiça reparadora que retifica o excesso, para mais ou para menos, entre duas partes; no entanto, a equidade assume o foco, enquanto algo que está além da lei.

§250 Tais distinções quanto a importância da equidade na teoria da justiça de cada um destes filósofos justifica-se também, em muito, em razão de a Ética a Nicômaco ser um livro primeiramente dirigido

ao homem, e não, propriamente, a organização deste de modo político. Não que o Leviatã ou as outras obras de Hobbes desconsiderem o homem – longe disto, pois elas o tomam como a origem atômica e a finalidade do viver político; mas Hobbes possui como foco mais o político do que o ético[387]. Estas diferenças, com certeza, são determinantes quanto a importância da equidade relativamente a lei escrita (convencional) no sistema de cada um destes magníficos pensadores[388].

*

* *

3.3. *Law & Economics*: justiça, propriedade e comércio

§251 Em Hobbes, a interdependência, que primeiro apreendemos, entre o Direito e a Economia, reside na noção de que o nascimento da propriedade dá-se com o nascimento de um poder capaz de garanti-la e, portanto, com o advento do Estado, do poder soberano e da justiça[389].

§252 A teoria da justiça criada pelo filósofo está conectada, de modo umbilical, não só ao que diz respeito a garantia da propriedade (justiça enquanto cumprimento dos pactos e, portanto, da lei), mas, também, ao que diz respeito a distribuição de propriedade feita pelo soberano aos seus súditos (justiça distributiva[390] tomada enquanto equidade, e esta tomada enquanto dar a cada um o que é de cada um segundo o arbítrio do soberano e dos magistrados por ele designados). A equidade apresentada por

Hobbes no Cap. XV do Leviatã[391], enquanto imparcialidade no sentido de tratamento igual (imparcialidade, ressalte-se, que, no sistema hobbesiano, está em constante tensão com o natural auto-interesse, parcialidade, do ser humano) é, sob certo aspecto, relativizada, subjetivada, no Cap. XXIV da mesma obra:

"*Nesta distribuição, a primeira lei diz respeito à distribuição da própria terra, da qual o soberano atribui a todos os homens uma porção, conforme o que ele, e não conforme o que qualquer súdito, ou qualquer número deles, considerar compatível com a equidade e com o bem comum*[392]".

§253 Na filosofia de Hobbes, sabemos que a lei, para garantir, precisa possuir poder coercitivo (seja pelo medo do poder a dispor do soberano, seja pela atividade deste poder contra aquele que não segue a ordem soberana) maior do que a força de qualquer súdito ou grupo de súditos. Tal poder só a lei civil, oriunda do Estado, o possui (a lei natural não possui coerção capaz de ser controlada, direcionada, pelos homens, mas apenas por Deus). Portanto, pode-se

considerar um ditame de nossa razão que precisamos permitir a criação da regra convencional (lei civil) para termos a garantia de algo, ou, melhor dizendo, a determinação e garantia de propriedade – as quais se efetivam via direcionamento do poder soberano (que deve ser equânime no sentido acima indicado) quando da determinação e da proteção do que é de cada um. Interessante notar como que Hobbes associa a noção de propriedade com a estabilidade, com a certeza (de um súdito em relação ao outro, e não daquele em relação ao Estado) acerca da propriedade (em oposição a incerteza do estado natural), engendrada pela irresistibilidade do poder do soberano, e, mais do que isto, interessante notar como Hobbes coloca tal poder não apenas como a garantia da existência da propriedade, mas, também, como a fonte de nascimento desta; diz o filósofo no Leviatã:

"Visto...que a introdução da propriedade é um efeito da república, que nada pode fazer a não ser por intermédio da pessoa que a representa, tal propriedade só pode ser um ato do soberano, e consiste em leis que só podem ser feitas por quem tiver o poder soberano. Bem o sabiam os antigos, que

chamavam...distribuição...ao que chamamos lei, e definiam a justiça como a distribuição a cada um do que é seu" [393] [394];

§254 E se a propriedade nasce e é garantida a partir da palavra do soberano, a sua extinção também a ele está atrelada, ou, mais especificamente, atrelada aquilo que o soberano considera como o mais conveniente para a defesa de todos. A desapropriação mostra-nos, então, uma característica interessante acerca da liberdade positiva do Estado, a qual não se revela apenas frente a outros Estados, mas, também, do Estado frente aos seus cidadãos/súditos: "*...a propriedade que um súdito tem nas suas terras consiste no direito de excluir todos os outros súditos do uso dessas terras, mas não de excluir o soberano*"[395] [396]. Note que, segundo o filósofo inglês, até a porção de terra destinada pelo soberano para a nutrição do Estado é algo que se torna inútil quando verificamos a possibilidade de uma situação excepcional que exija o uso da propriedade do súdito para a defesa da vida do Estado[397] – por uma perspectiva utilitária, antes de manter a propriedade de alguns dos súditos é essencial

que mantenhamos a vida do Estado, esta necessária para a sobrevivência de todos; ou seja, a propriedade do súdito é algo que nunca pode ser defendida contra o Estado (este, garantidor da vida[398]), sendo sua distribuição, garantia e extinção determinada pelo representante do ente estatal[399].

§255 Pelo exposto, podemos traçar a seguinte sequência lógica relativamente a origem da propriedade em Hobbes: *(i)* guerra de todos contra todos, em que tudo é de todos, não havendo propriedade – estado pré-civico ou guerra civil; *(ii)* lei natural impondo a busca da paz e lei natural impondo que isto seja feito por meio do contrato social – pelo qual todos renunciam o direito a tudo; *(iii)* lei natural expressando que para a efetivação da paz é necessário cumprir contratos; *(iv)* faz-se o pacto social que erige o Estado e o poder soberano, a Ele inerente; *(v)* o poder soberano cria a lei civil (que restringe o natural direito – liberdade – de todos a tudo), possibilitando o exercício prático da justiça, e, consequentemente, possibilitando às leis naturais acima expressas e a emanação de efeitos no mundo prático à outras leis,

como a equidade, bem como, possibilitando a propriedade (com sua condição de possibilidade, que é a sua garantia pelo poder soberano), e a sua consequente troca com a formação dos mercados. A Economia, portanto, é oriunda da dinâmica entre os ditames de nossa razão (leis naturais) e a lei civil, temas relativos a justiça, e, logo, temas relativos ao Direito, tanto em seu aspecto natural-racional (direito comum), quanto em seu aspecto civil (direito estatutário). Podemos dizer, então, que a Economia nasce do Direito e que, ao mesmo tempo, o Direito orbita, em um nível secundário[400], ao redor da Economia, mais especificamente, ao redor da idéia de propriedade e da distribuição e garantia desta.

§256 Ademais, é importante ressaltar que aquilo que sempre está em jogo, quando refletimos sobre Economia, é a possibilidade de transferência, entre os súditos (e até mesmo entre os Estados), de algo, tendo em vista que a vida da Economia consiste na circulação de propriedade passível de troca (mercadoria) e, principalmente, tendo em vista que a troca é essencial para a preservação da vida[401].

§257 Mas o que, para Hobbes, é este algo sobre o qual se tem propriedade e que é passível de troca?

§258 São sobre os bens que temos propriedade, considerando, para efeito de bem passível de troca, inclusive, o trabalho humano[402], ou, melhor dizendo, o tempo de cada um; o filósofo inglês parte da premissa de uma natural hipossuficiência de cada lugar, quanto a recursos naturais (riquezas tidas como natas, pois agregadas ao território do Estado) e de cada indivíduo quanto a capacidade de produzir tudo de que necessita de acordo com seu insaciável desejo de poder[403]. Tal hipossuficiência, no âmbito internacional, força, segundo Hobbes, o comércio com outros Estados e torna os bens tidos comumente como supérfluos para um Estado (porque abundantes), de suma importância para outros Estados – ou seja, há uma demanda constante de circulação de mercadorias entre os Estados, sendo mercadoria tudo aquilo (ou todo bem) que é passível de troca. Não obstante, a mencionada

hipossuficiência também é causa de beligerância entre os Estados[404]. Segundo Hobbes:

"E como não existe território algum sob o domínio de uma república (a não ser que seja de uma extensão imensa) que produza todas as coisas necessárias para a manutenção e movimento do corpo inteiro, e poucos são os que não produzem alguma coisa mais além do necessário, os bens supérfluos que se obtém no interior deixam de ser supérfluos, e passam a suprir as necessidades internas, mediante a importação do que pode ser obtido no exterior, seja através de troca, de justa guerra ou de trabalho" [405];

§259 Ora, na medida em que o Estado é feito a imagem e semelhança do homem (assim como, *mutatis mutandis*, o cidadão é feito à imagem e semelhança do Estado), podemos, então, considerar o caminho inverso para compreender o homem na filosofia hobbesiana, reduzindo a característica que apreendemos do Estado para os indivíduos; e funciona (até certo ponto) quando, por exemplo, reduzimos o Comércio Externo, pensado no âmbito Internacional (em que os agentes são os Estados), ao Comércio

Interno (entre entes sub-estatais, agentes privados). Tanto em um quanto em outro a regra é a liberdade para trocar *("liberdade de comprar e vender, ou de outro modo realizar contratos mútuos")*[406], porque a troca é inerente à incapacidade humana (assim como à incapacidade de um Estado) de tudo ter, sendo necessária para a vida. Assim, podemos dizer que a escassez é refletida pela limitação física dos indivíduos e pela riqueza ou pobreza natural de um Estado; e podemos dizer, portanto, que a escassez, aliada ao auto-interesse e a racionalidade, engendram a troca.

§260 Por um lado, a demanda de circulação, relativamente ao plano internacional, aponta para uma natural interdependência de um Estado em relação aos outros, mesmo em um cenário de direito internacional hobbesiano no qual é impossível um poder acima do poder dos entes estatais que regulamente seus comportamentos; quanto mais comércio há entre os Estados, mais há satisfação para todos Eles, pois estão por ter as suas naturais deficiências, de certos bens (escassos), supridas. Menos escassez e mais diversidade de bens resulta em um Estado forte, porque

bem nutrido. A mesma dieta (explicitadora da dependência do outro, do semelhante) pode ser aplicada ao homem no âmbito do Comércio Interno, considerando a nossa natural limitação de tudo saber e fazer e o nosso natural auto-interesse na preservação da vida, no bem viver e na vontade de potência. Ou seja, a escassez (de que estamos a refletir[407]) une, não sendo a guerra dela proveniente, a qual pode acontecer inclusive quando há abundância[408].

§261 Por outro lado, como Hobbes também acaba por fazer refletir o auto-interesse do homem no Estado (egoísmo o qual, a semelhança dos indivíduos, mostra-se como causa de guerra quando da luta pela defesa de sua vida) é possível verificar, no sistema hobbesiano, aquilo que torna o Comércio Externo e o Interno diferentes: ao contrário do campo internacional, o Estado pode, segundo Hobbes, intervir no âmbito das transações privadas entre os indivíduos, restringindo a natural liberdade destes, por meio de lei, no que concerne ao modo pelo qual se desenvolve o mercado interno[409]. Já o mercado internacional é a guerra por outros meios; não existe no âmbito

internacional, da época do filósofo, um ente com poder maior e comum capaz de constranger um ente Estatal. É bom lembrar que estamos apresentando um teoria que foi criada à época do Mercantilismo[410] [411], em que a idéia de balança comercial favorável (via diminuição de importações e aumento de exportações, para a acumulação de metais) surgia. A racionalização do modo em que a troca é operada, via seu controle, neste sentido, acaba por ser um imperativo para o fortalecimento de um Estado frente aos outros e ao cenário econômico internacional - este, incontrolável. Assim, a lei e sua força, para o controle do modo de se realizar, no âmbito interno do Estado, a troca, mostra-se fundamental no plano externo da soberania; é nesta relação de balança positiva buscada pelo Mercantilismo que se faz possível verificar, de modo claro, a operacionalidade articulada dos planos interno e externo da soberania.

§262 Assim, o sistema hobbesiano, que utiliza a mesma lógica para falar do homem e para falar da máquina estatal, coloca como princípio do comércio realizado pelos Estados, e pelos indivíduos, a escassez;

podemos, consequentemente, considerar que é uma lei econômica implícita na Filosofia de Hobbes o fato da troca ser gerada pela escassez. Neste sentido, também se pode dizer que o Estado, o qual sempre visa a preservação da vida de seus súditos/cidadãos, também depende da supressão da escassez - que só pode ser engendrada, no âmbito interno, como resultado da paz que viabiliza o comércio, e, no âmbito internacional, como resultado da guerra comercial da balança econômica positiva.

*

* *

3.4. Uma teoria da representação: da pluralidade dada à unidade construída

§263 Em Hobbes, uma pessoa é aquele que age, que se manifesta, observando-se que tal manifestação pode se referir tanto ao próprio agente, e neste caso tem-se uma pessoa natural (a qual podemos dizer que se expressa por si mesma), como tal manifestação pode se referir a outra pessoa que não o agente, e, neste caso, tem-se uma pessoa artificial (a qual, podemos dizer, expressa-se em nome de outrem). Para o filósofo, quem age atua, seja representando a si mesmo (pessoa natural), seja representando outrem (pessoa natural ou fictícia), situação esta em que o atuar significa manifestar-se em nome de outro como se este outro fosse o próprio autor da manifestação[412] - por isto, quem representa outrem deve ser considerado como uma pessoa ficta.

§264 *Mutatis Mutandis*, ator e autor são dois pólos de uma relação contratual. Por exemplo, o mandante (autor) outorga poderes para o mandatário (ator) manifestar-se dentro dos limites pré-estabelecidos contratualmente (poderes outorgados)[413].

§265 No caso das pessoas artificiais é preciso vislumbrar duas perspectivas, uma que é a que constitui a pessoa ficta e outra que é sobre as ações engendradas pelo ator-representante.

§266 Pela primeira, podemos dizer que as pessoas (naturais ou fictas) acordam em outorgar os seus poderes de autor, genérica ou limitadamente, para um representante, que é a pessoa artificial (ator), transmitindo a esta *autoridade*, a qual Hobbes define, no Leviatã, do seguinte modo:

"E tal como o direito de posse se chama domínio, assim também o direito de fazer qualquer ação se chama Autoridade e às vezes mandato. De modo que por autoridade entende-se sempre o direito de praticar qualquer ação, e feito por autoridade significa sempre

feito por comissão ou licença daquele a quem pertence o direito”[414].

§267 Autoridade, em outras palavras, é liberdade para agir em nome de outrem; observando-se que, na filosofia de Hobbes, a ação é resultado direto da vontade e, portanto, devemos considerar tanto a liberdade de agir quanto a sua causa (a vontade) – ao se transmitir o agir enquanto finalidade, deve-se garantir o seu meio[415], transmitindo-se, consequentemente, o poder para a ação do ator-representante se seguir de sua própria vontade. Neste sentido, a relação entre autor-representado e ator-representante não é uma relação segundo a qual a vontade estaria apenas no autor-representado e a ação apenas no ator-representante, estando o efeito neste e a causa naquele – longe disto, a vontade e a ação estão, ambas, no ator-representante, estando o campo de restrição deste aderente à amplitude dos poderes outorgados. Sinteticamente: outorga-se o poder de julgamento (de decisão), o qual abarca vontade e razão[416], e a executabilidade, e não apenas esta; e o poder de julgamento está vinculado aos limites impostos pelo

autor-representado enquanto área possível de atuação do ator-representante. É por esta porta (pela qual podemos vislumbrar melhor o mecanismo das ações engendradas pelo ator-representante) que, em Hobbes, sempre retornamos da máquina do Estado para o homem e seu julgamento, caindo na necessidade das leis de natureza para guiar as ações humanas e colocando em foco a justiça enquanto equidade; e, por outro lado, é pela restrição dos poderes outorgados que, no sistema hobbesiano, coloca-se em foco a justiça enquanto cumprimento dos pactos[417] – o que, claro, só acontece entre súditos, pois o poder transferido ao soberano, como veremos adiante, dará a ele, inclusive, a possibilidade de suspender e revogar a lei, não estando sujeito a justiça dos homens, mas apenas as leis naturais e à Deus[418]. Quanto a transferência operada pelo autor para o ator, no Do Cidadão, Hobbes expressa:

"Embora a própria vontade não seja voluntária, mas apenas o começo das ações voluntárias (pois queremos o agir e não o querer), e por isso seja de todas as coisas a que menos pode ser objeto de deliberação e pacto, contudo aquele que submete sua

vontade à vontade de outrem transfere a este último o direito sobre sua força e suas faculdades"[419].

§268 Assim, podemos dizer que o ator, quando se manifesta por autoridade, manifesta-se como se em seu lugar estivesse(em) se manifestando a(s) própria(s) pessoa(s) que o constituiu, convergindo, no caso de vários autores, a pluralidade de manifestações destes em uma unidade. O ator, então, é o ponto de convergência da vontade e do poder de ação de múltiplas pessoas; é o ponto artificial (fictício, virtual) de unificação. Por consequência, podemos dizer que o esquema representativo de transferência da possibilidade de se ter vontade por outrem dentro de um campo específico de ação, é, de fato, um mecanismo essencial para o nascimento daquilo que denominamos de uma pessoa jurídica[420] e, consequentemente, do Estado, o qual podemos dizer que é uma pessoa jurídica (fictícia) de direito público, quando utilizamos uma linguagem jurídica contemporânea. Nas palavras de Hobbes, expressas no Leviatã:

"*Porque é a unidade do representante, e não a unidade do representado, que faz a pessoa ser una. E é o representante o portador da pessoa, e só de uma pessoa. E não é possível entender de nenhuma outra maneira a unidade numa multidão. Dado que a multidão naturalmente não é um, mas muitos, ela não pode ser tomada por um só, mas por muitos autores, de cada uma das coisas que o representante diz ou faz em seu nome; pois cada homem confere ao seu representante comum a sua própria autoridade em particular, e a cada um pertencem todas as ações praticadas pelo representante, caso lhe haja conferido autoridade sem limites. Caso contrário, quando o limitam àquilo ou até o ponto em que os representará, a nenhum deles pertence mais do que aquilo em que deu comissão para agir*" [421].

§269 Desta passagem do Leviatã, dois pontos importantes, no concernente as ações engendradas pelo ator-representante (ou seja, relativos ao exercício do poder tido por autoridade), são postos em evidência: *(i)* a circularidade da vontade, a qual é causada pela pré-suposta identidade da vontade do autor-representado

com a vontade do ator-representante; e *(ii)* os limites desta circularidade.

§270 A partir destes pontos, a questão crucial que se coloca diz respeito ao limite: será que este deve ser apenas, como uma leitura rápida nos induz, o limite do poder outorgado pela palavra de cada um?; ou será que o limite deve estar adstrito também a leis implícitas? Posso, quando tenho a liberdade para tanto, transferir algo que uma lei natural me diz ser contra a minha sobrevivência?[422]

§271 Como acima já expressamos, existe entre autor-representado e ator-representante uma relação segundo a qual aquele transfere a este uma liberdade de ação, sendo que, como a ação é resultado direto da vontade, há, na realidade, também uma transferência do poder de julgamento (que abarca a submissão da vontade e da razão do autor relativamente ao ator), observando-se que o ator-representante julgará e agirá conforme aquilo que entender como mais adequado para a preservação dos interesses do autor-representado.

§272 Ora, se a ação e vontade do ator-representante são tomadas como a ação e vontade do autor-representado – este não podendo dizer que aquele o prejudicou com uma ação que empreendeu (é neste sentido que se está a falar sobre a circularidade da vontade) –, então, pode-se dizer que há uma identidade pré-suposta entre a vontade do autor-representado com a vontade do ator-representante. Mas, na medida em que é da natureza humana ser auto-interessado, até que ponto tal identidade ocorre? Em Hobbes tal identidade existe até que o ator-representante ultrapasse os poderes que lhes foram outorgados, o que fica fácil averiguar quando o mandato outorgado limita poderes.

§273 No entanto, quando o mandato é ilimitado, para verificarmos se há identidade entre a vontade do ator-representante e do autor-representado, o único recurso que resta é recorrermos às leis naturais, estas consideradas a partir da noção de que ninguém irá intencionalmente causar dano[423] a si mesmo se estiver em sã consciência – e, neste sentido, o ator-

representante que possui poderes ilimitados não pode fazer nada que cause dano ao autor-representado.

§274 Por isto, em Hobbes, quando o ator-representante extrapola os limites dos poderes outorgados, ou age, relativamente ao autor-representado, contra as leis de natureza (ação que acaba por minar as obrigações estabelecidas em contratos, as quais fazem lei entre as partes contratantes), tal ator-representante passa a ser o autor dos atos engendrados, desvinculando o antigo autor-representado de qualquer obrigação oriunda destes atos. Como diz Hobbes, no Leviatã: "*..ninguém está obrigado por um pacto do qual não é o autor, nem consequentemente por um pacto feito contra ou à margem da autoridade que ele mesmo conferiu*"[424]. Note, ainda, que aquele que contrata com o ator que está extrapolando os poderes outorgados obriga-se na medida da ciência de tal extrapolamento. Ou seja, os agentes que interagem se obrigam no limite das informações que possuem[425].

§275 Porém, os limites de uma representação, para que ela possa ser considerada como válida, não residem apenas no respeito (entre os contratantes) a leis naturais ou no respeito ao que foi contratado. Tais limites, segundo Hobbes, também se relacionam a possibilidade, ou não, da existência de vontade e racionalidade enquanto elementos caracterizadores do contratante, quando da celebração de um contrato de representação; neste sentido, coisas[426] (que não possuem vontade e razão) e crianças e loucos[427] (que não possuem racionalidade) só adquirem representatividade pela autoria de quem as detém, e apenas no estado civil.

§276 Outro ponto fundamental que devemos atentar na teoria da representação hobbesiana diz respeito a representação enquanto princípio que opera tanto na Teologia quanto na Política, ou, mais precisamente, que opera tanto na personificação de Deus, que envia para representá-lo Moisés, Jesus Cristo e o Espírito Santo, este enviado pelos primeiros[428]; quanto também opera o princípio da representação na constituição (personificação) de uma

Pessoa Artificial, cujos múltiplos autores-representados que a forma só conseguem construí-la em razão de transferirem poder de julgamento (decisão) e ação para ela (ator-representante), a qual age em nome daqueles por autoridade (esta, adquirida por autorização).

§277 É importante, ainda, salientar que o ator-representante pode ser uma assembléia ou conselho, o que impõe, para que possa haver decisão, a aceitação por todos que compõem a assembléia da regra segundo a qual a maioria dos votos é a expressão da vontade do ator-representante[429] – como se houvesse uma composição de forças contrárias em que a resultante fosse tal vontade.

§278 Por fim, vale lembrarmos que a pessoa artificial, que assim é considerada por estar na condição de ator-representante, pode ser, por sua vez, representada por uma pessoa natural ou outra pessoa fictícia; havendo uma verdadeira cadeia de representação segundo a qual uns mandatos estão ligados aos outros assim como estão os efeitos ligados as suas causas. Afinal, quando a pessoa artificial é

constituída, ela pode passar a ser autor em relação aqueles que com ela contratam diretamente. Ou seja, uma pessoa artificial em relação aos seus autores é um ator e em relação aos terceiros que com ela contratam é autora, tudo dependendo da perspectiva pela qual a vislumbramos. Note, no entanto, que, independentemente de existir uma cadeia de mandato longa ou não, em Hobbes, em última instância, sempre se retorna ao homem, que é o átomo do Leviatã e ao mesmo tempo o seu controlador.

§279 Pelo exposto acerca da teoria hobbesiana da representação, podemos dizer, então, que a partir da pluralidade dada faz-se a unidade construída, a qual está sob o comando de um indivíduo (auto-interessado, racional e, no caso do Estado, soberano). O Estado, enquanto pessoa artificial e resultado da reprodução representativa (em uma única *persona*) de homens (auto-interessados, racionais e vulneráveis), é a máquina mais poderosa que somos capazes de criar (para nossa utilidade), e a qual, como toda máquina, é suscetível ao cálculo e paixões de um homem que a controla, ou, em outros termos, de um

homem que é o verdadeiro espírito controlador de um, do, corpo artificial que geramos para nos proteger.[430]

*

* *

3.5. O nascimento[431] do Estado (para a proteção da vida dos homens)

§280 Nos primeiros capítulos desta dissertação verificamos que a natural liberdade de todos, liberdade entendida como ausência de impedimentos, somada a natureza auto-interessada e igualmente vulnerável de cada um, constituem um estado de guerra de todos contra todos quando não há poder maior e comum que possa fazer, por medo ou pela sua irresistível ação, com que os agentes que interagem não façam uns aos outros o que ninguém quer que para si seja feito[432]; sendo este o estado natural hobbesiano (modelo racional verificado experiencialmente pelas guerras civis e pelas relações entre os Estados; verdadeiro pulsar da vida que, mesmo na sociedade civil, lateja constantemente no interior dos homens, naturalmente egoístas). Em tal estado natural não há propriedade, nem justiça: tudo pertencente a todos e não há garantia de nada, pois não

existe quem, com poder o suficiente, garanta ou diga o que é de um ou de outro.

§281 Também verificamos nos capítulos precedentes que, como do modo em que viemos ao mundo morremos cedo (e, de modo geral, violentamente), precisamos encontrar uma via que contenha, limite, a nossa própria natureza com vistas a evitar um estado de guerra; consistindo tal via na limitação de nossa liberdade. Neste sentido, o estado civil em Hobbes se opõe ao estado natural na medida em que este é contido por aquele, apesar de o estado natural ser o estado a partir do qual o civil é engendrado. O ser humano, portanto, no sistema hobbesiano, precisou construir algo a partir do que lhe foi dado naturalmente para que pudesse sair da guerra para a paz, sendo esta, assim, um artifício, algo conquistado.

§282 Segundo a filosofia de Hobbes, o movimento para sairmos da guerra consiste em analisarmos a nossa própria natureza[433], a qual é constituída de razão e paixão. Quando fazemos isto

verificamos que, se por um lado, a razão nos dita leis que expressam ser necessário para nossa sobrevivência não fazermos aos outros aquilo que não queremos que nos façam, quando pudermos ter segurança nesta atitude, por outro lado, verificamos que as nossas paixões, *muitas vezes*, são contrárias ao respeito deste mandamento, pois somos naturalmente auto-interessados e vulneráveis[434]. Ao verificarmos esta dicotomia verificamos que é preciso que haja algo que consiga obrigar as pessoas ao cumprimento destas leis naturais por meio de medo ou força[435], sendo este algo o Estado. No entanto, é preciso atentar também que paixões como o medo da morte e a esperança de uma vida mais confortável também são, ao lado da razão, responsáveis por nos impulsionar para o estado civil; e, assim, se as paixões do ser humano constituem a fonte que engendra desconfiança, competição e glória (causas de guerra), elas também, ao mesmo tempo, são os fatores que permitem a construção da paz.

§283 Explicitados os pressupostos para a criação do Estado (que é o mesmo que explicitar a estrutura de nossa natureza e o estado em que ela nos

deixa, tendo como pano de fundo um cenário físico mecanicista e materialista), e verificada, por meio da análise de tais pressupostos, a necessidade do Estado, a filosofia hobbesiana passa a nos apresentar o meio pelo qual o construímos.

§284 Na filosofia de Hobbes, o nascimento do Estado se dá pela contratação entre todos os indivíduos no que diz respeito a concordância de todos em resignar ao direito (liberdade) natural a tudo (o que se faz tanto por renúncia do direito a tudo quanto por transferência, ao soberano, do poder de se defender por todos os meios que possuirmos ao nosso alcance), com o consequente estabelecimento do domínio individualizado sobre as coisas e estabelecimento de um poder comum e maior que garanta tal individualização. Isto é feito pelo mecanismo representativo, no qual estipula-se a transferência de poder (pela transferência da liberdade de julgamento e poder de ação de cada indivíduo) para um representante, que, como qualquer representante, é uma pessoa artificial. Tal transferência, podemos dizer, é sujeição consentida - e sua ausência é causa de

impedimento da defesa de determinado grupo de indivíduos contra um inimigo externo comum, assim como, a ausência de sujeição é também causa de impedimento da manutenção da paz interna a tal grupo; pode-se não concordar com uma decisão do representante, mas é preciso obedecê-la - desde que ela não atente contra nossa vida.

§285 Porém, em relação ao contrato que institui um ator-representante (o Estado[436]) para todos os autores-representados (os cidadãos do Estado), ator-representante que, por sua vez, será representado por um homem ou uma assembleia de homens (soberano/a), vale ressaltarmos algumas de suas especificidades, sem as quais é inviável o alcance e manutenção da paz – esta a única finalidade buscada por aqueles que instituem o Estado.

§286 A primeira especificidade do contrato é que, de acordo com Hobbes, quando pensamos na guerra externa, ou seja, na pessoa artificial do Estado interagindo belicosamente com outros Estados, ou, também, quando pensamos na guerra interna,

verificamos que nada adianta uma grande multidão se ela não possui direção, se o poder de cada um de seus componentes não está sincronizado; a submissão de todos à vontade do representante é aquilo que traz a sincronia e, portanto, é o que traz vida ao poder soberano[437]:

"se conseguíssemos imaginar uma grande multidão capaz de consentir na observância da justiça e das outras leis de natureza, sem um poder comum que mantivesse a todos em respeito, igualmente conseguiríamos imaginar a humanidade inteira capaz de fazer o mesmo. Nesse caso não haveria, nem seria necessário, nenhum governo civil ou república, pois haveria paz sem sujeição"[438].

§287 A segunda especificidade é que o pacto social precisa ser duradouro, permanente[439]. Isto porque não basta se juntar para derrotar um inimigo externo se, após a vitória, não houver união; como já demonstrado, a natureza dos homens, ante a ausência de poder comum e maior, inevitavelmente, separa-os, e, em tal situação, até aqueles que naturalmente tendem para o cumprimento das leis naturais estão autorizados

a usurpar os outros como forma de defesa antecipada. Deste modo, o poder maior e comum que é construído precisa ser perene, principalmente, para trazer a paz no seio da comunidade – afinal, para Hobbes, antes de sermos franceses ou ingleses, somos homens (lobos de nossos semelhantes).

§288 Note que as mencionadas especificidades do pacto social refletem tanto o plano externo do Estado, em que este interage horizontalmente com seus pares, quanto o seu plano interno, em que o Estado interage verticalmente em relação a seus autores, sujeitando estes a sua vontade (que é a vontade do soberano), a qual, ressalte-se, deve sempre buscar a paz entre os cidadãos/súditos e a defesa destes perante inimigos externos.

§289 E a terceira especificidade do contratualismo político é que o ator-representante (o portador), da pessoa artificial do Estado, é denominado de soberano, sendo denominados todos os autores-representados do/pelo Estado de súditos. No Do Cidadão, diz o filósofo:

"*...tem o poder supremo, ou o comando-em-chefe, ou o domínio, aquele homem ou conselho a cuja vontade cada particular submeteu a sua...Esse poder e direito de comando consiste em que cada cidadão transfira toda a sua força e poder àquele homem ou conselho; e fazer isto...nada mais é que abrir mão do seu direito de resistência. E diz-se que todo cidadão, assim como toda pessoa civil subordinada, é súdito daquele que detém o comando supremo*"[440].

§290 Explanadas algumas das especificidades do contrato constitutivo do Estado, cumpre verificarmos, então, o nascimento do Leviatã nas próprias palavras do filósofo:

"*Autorizo e transfiro o meu direito de me governar a mim mesmo a este homem, ou a esta assembléia de homens, com a condição de transferires para ele o teu direito, autorizando de uma maneira semelhante todas as suas ações. Feito isto, à multidão assim unida numa só pessoa chama-se República, em latim Civitas. É esta a geração daquele grande Leviatã, ou antes (para falar em termos mais reverentes) daquele Deus Mortal, ao qual devemos, abaixo do Deus imortal, a nossa paz*

e defesa. Pois, graças a esta autoridade que lhe é dada por cada indivíduo na república, é-lhe conferido o uso de tamanho poder e força que o terror assim inspirado o torna capaz de conformar as vontades de todos eles, no sentido da paz no seu próprio país, e da ajuda mútua contra os inimigos estrangeiros. É nele que consiste a essência da república, a qual pode ser assim definida: uma pessoa de cujos atos uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, foi instituída por todos como autora, de modo que ela pode usar a força e os recursos de todos, da maneira que considerar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comuns"[441].

§291 Por fim, podemos dizer que a conexão que há entre o privado e o público é tamanha, este nascendo daquele e aquele dependendo deste, que vale fazermos uma experiência: redigir um Contrato Social de constituição da República, derivando o público do privado[442] [443].

Pacto (Contrato) Social da República

Pelo presente instrumento,

Todos os indivíduos integrantes deste território têm entre si, de comum acordo e acertado, renunciar a natural liberdade a tudo e transferir seus poderes para uma única pessoa, constituindo por este ato uma Sociedade Artificial, a qual se regerá pelas seguintes cláusulas:

Da Denominação

Cláusula Primeira – A Sociedade Artificial denomina-se Estado, podendo ser feito uso, como sinônimos, dos nomes: República, Commonwealth, Civitas e Leviatã.

Do Objeto

Cláusula Segunda – O Estado deve realizar a paz interna corporis, para a defesa da vida dos sócios-cidadãos, instituindo e garantindo a propriedade, bem como distribuindo justiça entre os sócios; e realizar a sua defesa e a dos sócios-cidadãos em caso de guerra externa, podendo, para tanto, utilizar-se de todos os meios necessários.

Do Sede e do Prazo

Cláusula Terceira – A República tem sede em todo o território em que vivem os seus sócios-cidadãos e durará por prazo indeterminado.

Do Capital Social

Cláusula Quarta – A República possui como capital social os bens que estão, por natureza, em seu território, e a arrecadação de parte das riquezas geradas pelos sócios-cidadãos, estando vinculada a

utilização destas riquezas a realização do objeto social.

Dos Administradores

Cláusula Quinta – A administração da sociedade caberá ao soberano, ao qual são conferidos poderes soberanos (entenda-se: irresistíveis) para, isoladamente, por tempo indeterminado, e observado o disposto neste Contrato Social, representar a Sociedade Artificial, praticando todos os atos convenientes ou necessários para a sua administração, com poderes para: (i) representar o Estado perante outras Sociedade Artificiais; (ii) assinar contratos em geral, inclusive de representação, com a delegação de poderes para outros agirem em nome da Sociedade Artificial; (iii) distribuir justiça, estabelecendo o que é de um e o que é de outrem; (iv) garantir o cumprimento dos pactos que os sócios-cidadãos realizam entre si; (v) fazer editar leis, denominadas de civis, que realizem o objeto social desta Sociedade Artificial; e (vi) realizar quaisquer outros atos que se façam necessários para o correto andamento da

Sociedade, observando-se a probidade e boa-fé na condução das suas atividades, sob pena de não conseguir realizar, efetivamente, o objeto social acima estabelecido.

Parágrafo Único – O soberano pode ser um indivíduo ou uma assembléia de indivíduos, observando-se, neste último caso, que as decisões serão tomadas pela maioria dos votos dos membros integrantes da assembléia.

Das Deliberações dos Sócios-Cidadãos

Cláusula Sexta – Os Sócios-Cidadãos renunciaram a natural liberdade a tudo e transferiram seus poderes para o soberano administrador, confiando que este exercerá seu cargo com zelo e probidade.

Parágrafo Único – Os Sócios-Cidadãos sujeitam-se à vontade do soberano, expressa por lei ou julgamento, estando livres para fazer: (i) tudo o que não for contrário a mencionada vontade; ou (ii) tudo que for necessário para a preservação de suas vidas.

Da Dissolução

Cláusula Sétima – A Sociedade Artificial possui como causa de dissolução a guerra intestina (denominada de Behemoth) ou a destruição por inimigo externo.

Dos Casos Omissos

Cláusula Oitava – As omissões ou dúvidas que possam ser suscitadas sobre o presente contrato serão supridas ou resolvidas com base nas regras naturais, a todos disponível enquanto preceitos da própria razão.

E, por estarem, de comum acordo satisfeitos, os sócios-cidadãos firmam o presente contrato.

*

* *

Parte III

Aprofundamento do tema da liberdade e o *modus operandi* da vida artificial do Estado

Liberdade, justiça e julgamento

(Moral, Direito e Política)

Capítulo 4. Liberdade e Estado: vida (natural e artificial) e poder

§292 Uma vez erigido o Leviatã que protegerá os homens que o construíram (que lhe deram a vida), cabe refletirmos acerca da liberdade dos indivíduos relativamente ao poder soberano que instauraram, assim como, acerca da liberdade do Estado em relação aos outros Estados e aos seus cidadãos/súditos; por meio destas reflexões verificaremos, concomitantemente, a operacionalização do poder soberano em seu plano interno e externo e, mais do que isto, verificaremos até que ponto o soberano pode obrigar os homens a ele sujeitos e como que a nossa liberdade funciona quando o Estado conosco convive.

§293 Porém, antes de iniciarmos as mencionadas reflexões, faz-se importante relembrarmos três pontos: *(i)* que a liberdade, para Hobbes, é mecânica, estando atrelada à ausência de impedimentos na continuação do movimento de um corpo. Por isto, a liberdade hobbesiana, no mundo da *praxis*, deve ser vislumbrada na esfera da realização da vontade - e não na esfera da formação desta, a qual não

é livre, mas resultado de um mundo regido por causas e efeitos; esta conexão com o ato (com a exterioridade do homem) e não com a *voluntas* (interioridade) é o que permite, no sistema do filósofo, a compatibilidade do medo[444] com a liberdade, assim como da liberdade com a necessidade[445]. Nesta mecânica, o elemento do poder se revela como fundamental para a reflexão sobre a liberdade na medida em que ele é o que, no confronto dos corpos, determinará qual continuará se movendo; e quando transportamos esta teoria para o campo político, apreendemos que o soberano é o único livre relativamente aos outros homens, porque o único com poder irresistível (aspecto político da soberania); *(ii)* que a vida dos homens, para Hobbes, é bem supremo, não passível de transferência, sendo sua proteção um ditame da razão, de nossa natureza e, portanto, de algo que não pode ser modificado apenas porque o homem cria o artifício do estado civil; e que *(iii)* a vida do Leviatã, ao ser feita a imagem e semelhança da vida do homem, também possui como mecanismo interno a busca de sua própria conservação.

*

* *

4.1. Liberdade do homem frente ao Estado[446]: *jus* & *lex*

§294 No condizente a relação do cidadão/súdito com o Estado, podemos dizer que a liberdade daquele está em tudo aquilo que o julgamento ou a lei criada pelo soberano não incide. Ou seja, as hipóteses fáticas de inter-relacionamento humano em que não há incidência legal ou uma decisão soberana são as hipóteses em que o cidadão/súdito pode se mover livremente; diz o filósofo que *"a liberdade dos súditos está apenas naquelas coisas que, ao regular as suas ações, o soberano preteriu"*[447] [448].

§295 Em relação a esta perspectiva (negativa) sobre a liberdade devemos atentar, primeiramente, que, dentro da esfera da lei civil, um homem pode se movimentar mais ou menos livremente dependendo do lugar e da época em que se encontra, pois como as leis são determinadas ou extintas pelo soberano, este toma

estas atitudes conforme sua conveniência[449]; e, de um modo mais profundo, devemos atentar que ainda que as leis sejam laços "*fracos pela sua própria natureza, é no entanto possível mantê-los, pelo perigo, embora não pela dificuldade de os romper*"[450]. Tal entendimento explicita que temos poder para não seguir as leis, desrespeitando-as, e, assim, somos livres no sentido corporal de poder continuar se movendo mesmo que contrariamente a lei estabelecida pelo soberano; porém, ao desrespeitar a lei, a consequência é que o poder (irresistível) do soberano se oporá ao nosso, podendo, inclusive, destruir o homem que contra ele atentou – mesmo que possamos desrespeitar a lei, não possuímos poder suficiente para lutar contra o Estado.

§296 E, em razão desta lógica do poder, verifica-se a importância do medo e da racionalidade do homem, os quais são elementos constitutivos dos indivíduos que possibilitam a estes verificar a necessidade da obediência às leis, corroborando para a manutenção da paz interna à comunidade; somos livres (em razão da fraqueza dos laços legais) para enquanto

homens (e não enquanto cidadãos) desrespeitar a norma, mas nossa razão e nosso medo nos indica que isto é contra nossa sobrevivência – porque o Deus mortal é capaz de tirar a vida de seu próprio criador. Se a lei é fraca, a espada traz-lhe força.

§297 Disto se segue que, para fins de filosofia política, a física hobbesiana possui uma demasiada dependência da psicologia: é apenas a partir dos elementos constitutivos desta (principalmente da racionalidade e do auto-interesse) que verificamos, sentindo medo, os efeitos dos conflitos entre corpos iguais e do conflito do homem com o corpo do Estado. E, portanto, podemos dizer, sob uma certa perspectiva, que a restrição da liberdade dos homens no estado civil é, antes de tudo, uma auto-restrição, pelo medo da espada; o cidadão, na dinâmica política hobbesiana, é aquele que não viola a norma (apesar de poder) porque compreende as consequências de tal violação e as teme, sendo determinado por estes fatores. Neste sentido, a qualidade político-jurídica de cidadão, que surge concomitantemente com o advento do poder soberano, não modifica em nada a natureza humana; o

que simplesmente acontece na dinâmica política hobbesiana da formação do Estado é que ao mundo natural, pelo qual somos circundados, é acrescentado um impedimento novo, o corpo do Leviatã – e somos livres sempre quando não há impedimentos.

§298 Ora, não obstante as leis positivas poderem ser facilmente desrespeitadas, as penas (a capital inclusive) consistem no movimento de restrição que o Estado faz em direção (e oposição) aqueles que não obedeceram a palavra do soberano (ou seja, a lei positiva e seus julgamentos). Desrespeitados os limites da legalidade e da decisão soberanas, torna-se possível, em razão do pacto social, o uso do poder soberano para punir aquele que os desrespeitou. O delito capital e sua respectiva pena, enquanto impedimento real ao movimento dos corpos dos súditos/cidadãos, explicitam que uma vez criado um poder em relação ao qual não se pode resistir, o melhor a se fazer para a própria preservação é segui-lo.

§299 Ademais, se no estado natural temos liberdade a tudo, mas, em razão do igual poder de

todos, esta liberdade não é capaz de nos trazer um benefício (seja para a proteção da vida, seja para o deleite desta); no estado civil a nossa liberdade passa a estar em oposição ao poder do Estado, mas a restrição que impomos a nós mesmos traz-nos benefício na medida em que permite por fim a guerra, perigo constante para a vida dos homens – esta, o bem supremo a ser protegido.

§300 A vida dos homens (sempre frágil) é o que justifica tanto a sujeição quanto a desobediência civil ao Estado; assim como a vida do Estado é o que justifica a morte dos homens. Para fins de obediência (do homem para o Estado e do soberano às leis naturais), tanto a vida artificial (criada para proteger a vida dos homens), quanto a vida dos homens propriamente dita, estão autorizadas, racionalmente, a negar a sua correlata quando a questão for de sobrevivência de si mesmo; em caso de necessidade[451], o interesse público pode se sobrepor ao privado assim como este pode se sobrepor ao público – a vida (não importa se da espécie natural ou artificial) possui sua essência na busca da auto-preservação, auto-afirmação;

logo, a vida é algo do qual, racionalmente, não se deve abandonar e do qual não se pode resignar (seja por transferência ou renúncia).

§301 Sendo a vida inalienável, tornam-se claras as consequências das seguintes palavras de Hobbes acerca do método para se descobrir qual a liberdade dos cidadãos/súditos: "*é preciso examinar o direito que transferimos no momento de criarmos uma república...Ou então, o que é a mesma coisa, que liberdade a nós mesmos negamos, ao reconhecer todas as ações (sem exceção) do homem ou assembléia a quem fazemos nosso soberano*"; a liberdade que negamos é a natural de todos a tudo, sendo que nunca transferimos a vida, porque, basicamente, ela nunca pode ser objeto de contrato[452].

§302 Apesar da liberdade dos homens no estado civil ser grande[453] (pois é impossível normatizar cada ação humana[454]), havendo, ademais, hipóteses de desobediência à vontade do soberano (tal como a dos homens de coragem feminina[455] ou a hipótese de desvio da finalidade do Estado[456] [457])[458], devemos estar atentos

para o fato de que desobedecer o Estado não significa que este simplesmente nada fará; pelo contrário, qualquer desobediência de qualquer cidadão/súdito é motivo suficiente, para, em Hobbes, ser acionado o alerta de perigo à vida do Estado, desencadeando o sistema imunológico deste – o qual se faz eficaz pela espada, e não pela razão.

§303 O elemento do poder é elevado ao máximo na teoria hobbesiana da soberania, em detrimento da justiça, não apenas porque os homens, por meio do pacto social, submeteram suas vontades e razões à razão do soberano, transferindo poder de ação e julgamento – afinal, a circularidade da vontade[459] na teoria contratual possui limites; mas o poder salienta-se em Hobbes, principalmente, pela definição de justiça que ele criou, pela qual o soberano não comete iniquidade, nem injustiça relativamente aos homens (já que ele não pactua nada com estes e justiça é cumprir a palavra dada). Ou seja, o uso do poder soberano é incontestável, pois nunca é injusto[460].

*

* *

4.2. A lógica da soberania[461]: contrato e poder (nunca injusto)

§304 O aspecto jurídico do contrato e o aspecto político do poder estão intimamente interligados na teoria hobbesiana da soberania na medida em que aquele é o que permite o uso absoluto (e, portanto, livre) do poder soberano; se, por um lado, os cidadãos/súditos transferem os seus poderes ilimitadamente, com exceção das suas vidas e dos meios de as preservar[462], e renunciam ao direito a tudo, por outro, o soberano nunca renunciou o seu direito de natureza – juridicamente, então, a vontade do soberano está respaldada em fundamentos de ordem contratual. Ou seja, a vida dos homens é inalienável, e tudo, fora ela, é passado para o soberano, que continua no estado natural, enquanto os súditos obedecem suas vontades (leis e julgamentos) no estado civil.

§305 Em relação aqueles que realizam entre si o pacto social, é necessário ressaltar que, no sistema hobbesiano, um indivíduo pode (irracionalmente) retirar a própria vida (possuindo liberdade, se poder tiver, para tanto)[463]; no entanto, está proibido de acordar com outrem que não se defenderá caso este tente retirar a sua vida. Se, por um lado, o indivíduo tem a possibilidade de não jogar fora os objetos do navio que pode afundar caso os mesmos continuem nele, por outro lado, o indivíduo não pode dispor, em relação a outrem, de seu direito natural de fazer tudo que estiver ao seu alcance para preservar a sua vida - "*mesmo os criminosos tem a liberdade de lutarem pelas suas vidas*"[464]. Assim, transferência de direitos (inclusive a realizada para instituir o Estado) é algo que envolve racionalidade[465]: um homem nunca pode fazer um pacto pelo qual se obriga a retirar a própria vida (porque isto seria contra a lei racional-natural no condizente à relação de um indivíduo consigo mesmo e com seu semelhante); mas pode fazer um pacto em que aceita que retirem a sua vida (pena de morte) caso faça o que estava proibido ou deixe de fazer o que havia sido ordenado a fazer:

"...o consentimento de um súdito ao poder soberano está contido nas palavras eu autorizo, ou assumo como minhas, todas as suas ações, nas quais não há nenhuma espécie de restrição à sua antiga liberdade natural. Porque ao permitir-lhe que me mate não fico obrigado a matar-me quando ele me ordena"[466].

§306 E é esta indisponibilidade da vida dos homens que embasa o chamado direito de resistência a uma ordem soberana[467] e a quebra do que denominados de circularidade da vontade, segundo a qual o soberano age como se fossem os cidadãos/súditos que estivessem agindo em seu lugar.

§307 Já em relação ao soberano, o aspecto jurídico a ser enfatizado, como já mencionado, é que ele não renunciou ao direito de natureza, não está como parte que pactuou e, consequentemente, não pode quebrar pacto algum mesmo que tenha atentado contra a finalidade do uso do poder soberano (que é a busca da paz); não é possível ao soberano, de acordo com a filosofia hobbesiana, cometer injustiça, já que quem

faz a lei, no pensamento de Hobbes, não está sob ela, mas, sempre, acima dela. O único mundo jurídico que circunda o soberano, o qual vive no estado natural (mesmo quando o civil é instituído), é o da lei racional-natural, a qual é desprovida de força e, portanto, de possibilidade de constrangimento quando de seu desrespeito[468]. Neste sentido, a maior liberdade que se pode ter, relativamente aos homens, é a do soberano: como esclarece o filósofo, Davi, ao matar Urias, não comete injustiça contra ele, mas, tão somente, comete iniquidade contra Deus, esclarecimento que permitirá ao filósofo defender que o poder ilimitado do soberano é compatível com a liberdade dos cidadãos/súditos; nas palavras de Hobbes:

"*O mesmo vale também para um príncipe soberano que leve à morte um súdito inocente. Embora o ato seja contrário à lei de natureza, por ser contrário à equidade, como foi o caso de Davi ao matar Urias, contudo não constitui dano causado a Urias, e sim a Deus. Não a Urias, porque o direito de fazer o que lhe aprouvesse lhe foi dado pelo próprio Urias, mas a Deus, porque Davi era súdito de Deus, e estava proibido de toda iniquidade pela lei de*

natureza. Essa distinção foi confirmada pelo próprio Davi de maneira evidente, quando se arrependeu do fato e disse: Somente contra vós pequei"[469]

§308 O soberano é quem cria, suspende e extingue a lei civil[470], naquilo que ele considera melhor para a defesa da vida do Estado[471]; e se ele deve seguir as leis naturais, em razão de um mandamento racional-natural, não significa que ele não possa ser iníquo, porque, no mundo da *praxis*, nunca haverá, entre os homens, poder capaz de se sobrepor ao seu. Portanto, o soberano não precisa obedecer lei alguma (não precisa ter medo), sendo seu direito pleno e total a tudo aquilo que a sua vontade ditar e, neste sentido, ele é o único que resguarda o direito de natureza a tudo[472] [473] [474], e não apenas a defesa de sua vida (como ocorre com os cidadãos/súditos) ou defesa da vida do Estado (pois, inclusive, pode optar por sua não continuidade, ao não declarar o herdeiro de seu poder, quando estes naturalmente não existirem[475]).

§309 E se os homens permanecem com o direito de fazer tudo aquilo que for necessário para a

preservação da própria vida, uma vez criado o poder soberano, a questão passa do aspecto meramente jurídico para o físico-político do corpo do Estado. Deste modo, nos limitamos ao construir o Estado, nossa criatura, e, ao mesmo tempo, esta criatura se torna, em relação a nós, independente. E isto ocorre, justamente, porque tal criatura possui maior poder do que nós e, assim, pode impor a direção do movimento quando da composição de forças contrárias; no sistema hobbesiano o Estado pode destruir criaturas que Deus criou: eis o seu poder.

*

* *

4.3. Liberdade do soberano pelo Estado (segundo Hobbes): julgamento e punição (com a morte e após a morte), tributos, guerra e educação para obediência (com religião) – (*ou* As vestes do rei educador e lobisomem[476]: da toga à farda, dentre outras)

§310 O soberano está permanentemente no estado de natureza e decide sobre a vida do Estado, enquanto alma[477] deste que expressa vontades conduzindo o corpo de irresistível poder - dentre os muitos[478] (porque ele resguarda sua liberdade a tudo) atos que este misto de fera e homem pode realizar, inclusive não cometendo qualquer injustiça (pois esta é algo das regras civis, a qual não está sujeito), destacamos os seguintes atos que lhes são exclusivos, sendo os três últimos intransferíveis: julgar e penalizar, tributar, utilizar a *militia* e doutrinar[479].

§311 A pena surge em Hobbes em duplo aspecto: o soberano não pode ser punido e, ao mesmo tempo, o soberano possui o direito e o dever de punir; nesta lógica da exclusão, o primeiro (mas não mais importante) argumento hobbesiano que surge para a exclusão da punibilidade do soberano é o da circularidade da vontade: "*...se aquele que tentar depor o seu soberano for morto, ou por ele castigado devido a esta tentativa, será o autor de seu próprio castigo, dado que por instituição é autor de tudo quanto o seu soberano fizer*"[480] [481] [482]; a este argumento é somado o argumento (de maior importância) acerca do soberano não fazer parte do pacto:

"é evidente que quem é tornado soberano não faz antecipadamente nenhum pacto com os seus súditos, porque teria ou que o celebrar com toda a multidão, na qualidade de parte do pacto, ou que celebrar diversos pactos, um com cada um deles"[483].

§312 E, além da clara perspectiva de que o soberano está acima da lei (quando nos atentamos para o aspecto jurídico-contratual da soberania[484]), vale lembrar (quando atentamos para o aspecto político) que

apenas Deus possui poder suficiente para punir o soberano que detém o poder máximo relativamente aos homens; e, neste ponto, o problema da justiça (não em seu caráter técnico-hobbesiano de seguimento da lei, mas em um caráter amplo que inclui a equidade) relativamente ao soberano emerge novamente: "*É certo que os detentores do poder soberano podem cometer iniquidades, mas não podem cometer injustiça nem dano em sentido próprio*"[485].

§313 Contudo, em uma situação específica (a de conflito direto entre cidadão/súdito e soberano[486]), sequer iniquidade o soberano pode cometer, havendo de se notar que a questão da justiça (em seu sentido amplo) e de sua relação com o soberano possui vários desdobramentos, não se resumindo ao fato, já demonstrado, de este estar fora do pacto, ou ao fato, ressaltado por Hobbes com o argumento da circularidade da vontade, de que nenhum súdito "*o pode acusar de injustiça*"[487]; talvez, a maior intensidade do poder soberano possa ser verificada quando vislumbramos que o soberano é o juiz de si próprio, sendo a sua vontade, portanto, o que

prevalece. Observe que ser juiz de si próprio, neste caso, não implica em desrespeito à equidade (enquanto imparcialidade nos julgamentos[488] em razão da consideração dos homens como iguais[489]) já que o soberano não é igual aos cidadãos, mas se afirma justamente por destes se excluir, sendo lobisomem. Ou seja, o julgamento feito pelo soberano de uma ação contra ele mesmo não significa quebra de lei natural porque esta serve para ser aplicada entre aqueles que são iguais (e a metade lobo do soberano, que habita o estado natural no qual a parcialidade – característica do homem – está aflorada, é o que faz ele de nós diferente); ademais, o cidadão/súdito não pode reivindicar também ser juiz da causa[490], em razão do soberano o ser, pois isto implica em desobediência.

§314 Assim, ao mesmo tempo que se cria o grande Leviatã, também se cria o lobisomem; os homens que se tornam cidadãos/súditos continuam, para fins de poder, como homens, mas não o homem que se tornou soberano, ao qual a equidade – lei natural – sequer pode ser aplicada, enquanto imparcialidade entre iguais, quando há conflito entre cidadão/súdito e

soberano, que são desiguais[491]. Em casos como este (uma situação totalmente diferente das controvérsias entre os súditos as quais o soberano deve resolver como terceiro imparcial[492]), Hobbes reduzirá a equidade, então, a mera vontade do soberano, afinal, "*se o soberano não for juiz, embora em causa própria, não pode haver juiz algum*"[493]:

"...embora haja muitas coisas que a cidade permite a seus cidadãos, e portanto eles possam eventualmente ir a juízo contra seu governante, uma tal ação não corre porém pelo direito civil, mas pela equidade natural. E nesse caso não se discute o direito do governante supremo, mas sua vontade, e por isso é que ele poderá ser juiz de si mesmo, como seja (uma vez bem entendida a equidade da causa) não pudesse pronunciar um julgamento injusto"[494] (neste complicado trecho do Do Cidadão, o tradutor da versão em inglês nos remete, adicionalmente, para o texto em latim: "*supondo-se que, uma vez conhecida a equidade, ele não possa julgar iniquamente")*[495].

§315 Já o elemento do dever no ato de punir do soberano, o que faz com que a punição seja um

poder-dever, está atrelado a finalidade para a qual o Estado foi constituído, manter a paz (pela correção e pelo exemplo[496]), o que implica, inclusive, em punir o que antes não havia sido estatuído como lei:

"...é confiado ao soberano o direito...de punir, com castigos corporais ou pecuniários, ou com a ignomínia, qualquer súdito de acordo com a lei que previamente estabeleceu. Caso não haja lei estabelecida, de acordo com o que considerar mais capaz de incentivar os homens a servir a república, ou de desestimular a prática de desserviços a ela"[497]*;*

§316 E o direito de punir do soberano está atrelado *(i)* a renúncia dos homens de fazer justiça pelas próprias mãos ("*Entende-se que alguém recebe o direito de castigar, quando todos contratam não socorrer aquele que há de ser punido*"[498]); *(ii)* ao fato do soberano resguardar seu direito de natureza (*"o direito de punir não foi dado ao soberano, foi-lhe deixado, e apenas a ele; e tão pleno (com exceção dos limites estabelecidos pela lei natural) como na condição de simples natureza, ou de guerra de cada um contra o seu próximo"*[499]); *(iii)* e a transferência,

dos homens para o soberano, do poder supremo, *(iii.a)* para punir: "*Pois quem tem o direito de punir à sua discrição tem direito a compelir todos os homens a fazerem todas as coisas que ele próprio quiser; e não se pode imaginar poder maior que este*"[500] e *(iii.b)* para fazer a guerra, pois: "*que os cidadãos individuais transferiram plenamente o seu direito de guerra e paz a algum homem ou conselho, e que este direito – ao qual podemos chamar o gládio da guerra – pertence ao mesmo homem ou conselho a quem pertence o gládio da justiça*"[501].

§317 Punição e fazer guerra (meios constitutivos para se ter o poder supremo, soberano) são poderes que devem permanecer juntos ("*pois ninguém tem direito a obrigar os cidadãos a tomar em armas, e a custear as despesas da guerra, se não tiver o direito de punir quem não lhe obedeça*"[502]) e revelam um elemento de conexão entre o plano de operacionalidade externo da soberania e seu plano interno: a obediência dos cidadãos/súditos torna o Estado forte para a sua luta pela sobrevivência no estado natural (internacional) em que Este vive, no

qual a guerra com o Leviatã vizinho (assim como a guerra civil) é capaz de lhe provocar a morte violenta [503] [504].

§318 Mas antes de nos voltarmos para a questão da guerra exterior (com a sua necessidade de arrecadação de tributos) e a guerra interna (a qual para evitarmos precisamos nos sujeitar às leis e à educação do soberano), faz-se importante compreendermos um pouco da teoria hobbesiana acerca do julgamento, de modo que se possa analisar melhor tanto o julgamento do soberano para fazer a guerra (ou acordar a paz) quanto o seu julgamento, por exemplo, quando da penalização de um cidadão/súdito, já que, em relação ao plano interno de operacionalização da soberania, com vistas à pacificação social: "*está anexada à soberania a autoridade judicial, quer dizer, o direito de ouvir e julgar todas as controvérsias que possam surgir com respeito às leis, tanto civis como naturais, ou com respeito aos fatos*"[505].

§319 Em Hobbes, o julgamento envolve a consideração de que os fins justificam os meios a

serem utilizados, por isto, quem concede o fim, também, necessariamente, concede (todos e quaisquer) meios:

"*Dado que o soberano está encarregado dos fins, que são a paz e a defesa comuns, entende-se que ele possui o poder de usar aqueles meios que considerar mais adequados para o seu propósito*"[506] [507].

§320 Ademais, a deliberação/ o juízo[508] do soberano (autoridade suprema e generalíssimo) opera enquanto cálculo das paixões/ opiniões que engendraram as ações para a proteção da vida do Estado conforme condições historicamente determinadas: se o Estado encontra-se em perigo de morte, devido a uma rebelião interna ou um inimigo externo, isto caracteriza-se como um estado de necessidade, no qual ao soberano é permitido tudo fazer, com os recursos que conseguir. Disto se segue que o soberano não apenas arrecadará dos súditos as riquezas que entender necessárias, mas, também, que ele determinará a morte e até a pena além da morte caso entenda que isto seja o melhor para evitar a desobediência dos cidadãos/súditos, haja ou não prévia

lei civil a este respeito. Neste sentido, o meio (Estado) para o alcance/manutenção da finalidade (paz), torna-se um fim em si mesmo, na medida em que tudo o que o soberano faz é com vistas a preservação da vida do Estado, antes mesmo que até a *salus* populi[509]; o princípio vida (seja artificial, seja natural) não admite limitação[510].

§321 A pena de morte (e após a morte), bem como a tributação feita pelo soberano, devem ser, então, vistas sob esta perspectiva utilitária. A pena capital[511] e o castigo após a morte[512] possuem como finalidade a preservação da vida do corpo político, o que inclui a preservação do soberano (daí a magnitude dos crimes de alta traição, *laesae majestatis*[513]), observando-se que "*a especificação da punição depende apenas da autoridade do rei*"[514], esteja a pena prevista ou não estatutariamente.

§322 Relativamente à tributação[515], segundo Hobbes, esta precisa ser feita de modo que o Leviatã sempre permaneça nutrido, basicamente, devido a imprevisibilidade dos acontecimentos a que

naturalmente está exposto[516], ou seja, a possibilidade de guerra externa e interna são motivos suficientes para permitir a tributação que o soberano entender como necessária para a manutenção da paz e integridade do corpo político; neste sentido, expressa o filósofo acerca da guerra no âmbito internacional:

"*As repúblicas não podem suportar uma dieta, pois não sendo as suas despesas limitadas pelo seu próprio apetite, e sim por acidentes externos e pelos apetites dos seus vizinhos, a riqueza pública não pode ser limitada por outros limites senão os que forem exigidos por cada ocasião*"[517] [518];

§323 E, no que diz respeito ao *modus operandi* de um Estado debilitado por ausência de riqueza que busca se conservar, que:

"*o poder soberano, que prevê as necessidades e perigos da república (encontrando obstruída pela teimosia do povo a passagem do dinheiro para o tesouro público), quando se devia ampliar para enfrentar e evitar tais perigos no seu início, contrai-se tanto quanto possível, e, quando já não o pode fazer mais, luta com o povo por meio dos estratagemas da*

lei a fim de obter pequenas somas que, não sendo suficientes, o levam afinal a se decidir a abrir violentamente o caminho para o fornecimento necessário, ou então perecerá. E, sendo muitas vezes forçada a estes extremos, reduz por fim o povo à atitude devida, caso contrário a república necessariamente perecerá"[519].

observando-se que, ordinariamente, a política tributária hobbesiana opta por taxar mais aquilo que o súdito/cidadão consome, do que os seus bens[520] [521].

§324 A ausência de limites ao poder de tributar, com vistas a trazer o máximo de poder econômico ao Leviatã (o que se verifica pela força de seu corpo)[522], leva-nos diretamente à questão da guerra; afinal, a *militia* depende da riqueza, apesar de em relação a esta se revelar como finalidade, já que o Leviatã deve se preparar para a guerra com o vizinho, assim como se deve preparar para evitar ou extinguir a guerra intestina. Trataremos primeiro da guerra externa e, após, da guerra interna, a qual nos remeterá à questão da educação para obediência (com religião).

§325 A guerra externa na filosofia hobbesiana é algo inevitável, e perpétuo, pois que os Estados são como os homens em estado de natureza:

"*não é a liberdade dos indivíduos, mas a da república, que é idêntica a que teria todo homem, se não houvesse leis civis nem nenhuma espécie de república. E os efeitos daí decorrentes também são os mesmos. Porque, tal como entre homens sem senhor existe uma guerra perpétua de cada homem contra o seu vizinho, sem que haja herança a transmitir ao filho nem a esperar do pai, nem propriedade de bens e de terras, nem segurança, mas uma plena e absoluta liberdade de cada indivíduo, assim também, nos Estados e repúblicas independentes umas das outras, cada república (não cada indivíduo) tem absoluta liberdade de fazer tudo o que considerar (isto é, aquilo que o homem ou assembléia que os representa considerar) mais favorável a seu benefício...vivem numa condição de guerra perpétua*"[523].

§326 Note que, quando Hobbes toma o cenário internacional como um cenário de estado

natural, ele está colocando em foco o caráter absoluto da soberania de um Estado relativamente a outro Estado (incluindo-se uma negação das pretensões universais do Império Romano e da Igreja[524]), ou seja, o caráter pelo qual não há poder maior ao da soberania de um ente estatal que faça com que este esteja em sujeição.

§327 Diante da inevitabilidade da guerra internacional, ter poder para não ser impedido em seus movimentos por outros Estados (um Estado se posiciona livremente perante seus pares na medida em que seu poder supera o de seus contendores) passa a ser algo que deve ser buscado sempre, lembrando que o poder de um Estado advém de sua boa nutrição: assim como um homem bem nutrido é capaz de se defender melhor de eventuais ataques que sofra, por exemplo, de bandidos, um Leviatã bem nutrido (o que no mercantilismo significa acúmulo de capital) é um Estado capaz de se defender melhor do ataque de outros Estados (e os atacar, quando assim o soberano entender necessário[525])[526]; afinal, uma das finalidades

do Estado é a proteção dos cidadãos/súditos perante os inevitáveis inimigos externos.

§328 A compreensão de que a musculatura do Leviatã reflete a sua força perante outros Leviatãs, evitando a fragilidade de um Estado perante seus pares no cenário internacional (no qual a liberdade enquanto poder é o que desenha a geografia política já que não é possível um soberano ordenador que crie impedimentos para a eclosão de conflitos) passa a ser mais interessante quando atentamos para além da questão da tributação: um Leviatã poderoso é aquele que não tem seu tecido social dilacerado pela guerra civil[527], o que implica em manutenção da obediência dos cidadãos/súditos.

§329 Quanto às guerras civis (inglesas), assim o filósofo escreveu, em forma de diálogo, nas duas falas iniciais do Diálogo I, de Behemoth:

"**A.** *Se no tempo, como no espaço, houvesse graus de alto e baixo, acredito firmemente que o mais alto dos tempos seria o que transcorreu entre os anos de 1640 e 1660. Pois quem do topo, como da montanha do*

Diabo, olhasse o mundo e observasse as ações dos homens, sobretudo na Inglaterra, descortinaria um panorama de todas as espécies de injustiça e de loucura que o mundo pôde proporcionar, e de como foram geradas pela hipocrisia e presunção – aquela, dobrada iniqüidade, esta dupla loucura. ***B.*** *Ficaria feliz em contemplar este panorama. A vós, que viveste naquele tempo e alcançaste a idade em que os homens costumam melhor divisar o bem e o mal, rogo levar-me até essa montanha (pois que naquela época eu não podia enxergar tão bem) através da relação das ações que então vistes, de suas causas, pretensões, justiça, ordem, artifício e resultado*" [528].

§330 A "*montanha do diabo*" diz respeito à passagem bíblica intitulada "*Tentação de Jesus*", que se encontra em Lucas, livro que trata, respectivamente, do nascimento e vida privada de Jesus, de sua vida pública e de sua morte e ressurreição. A passagem em questão, a seguir transcrita, refere-se à vida pública de Jesus:

"*Jesus, pois, cheio do Espírito Santo, partiu do Jordão, e foi conduzido pelo Espírito ao deserto, (onde*

esteve) quarenta dias, e era tentado pelo demônio. Não comeu nada nestes dias; passados eles, teve fome. Disse-lhe então o demônio: Se és filho de Deus, dize a esta pedra que se converta em pão. Jesus respondeu-lhe: está escrito: 'O homem não vive só de pão'. O demônio conduziu-o a um alto monte, mostrou-lhe, num momento, todos os reinos da terra e disse-lhe: Dar-te-ei o poder de tudo isto e a glória destes (reinos), porque eles foram-me dados e eu dou-os a quem me parece. Portanto, se tu me adorares, todos eles serão teus. Jesus, respondendo, disse-lhe: Está escrito: Adorarás o Senhor teu Deus, e a ele só servirás. Levou-o também a Jerusalém, pô-lo sobre o pináculo do templo e disse-lhe: Se és filho de Deus, lança-te daqui abaixo, porque está escrito que 'Deus mandou aos seus anjos que te guardem, e que te sustenham em suas mãos, para não magoares o teu pé em nenhuma pedra'. Jesus, respondendo, disse-lhe: (Também) foi dito: 'Não tentarás o Senhor teu Deus'. Terminada toda a tentação, retirou-se dele o demônio até outra ocasião“ [529].

§331 O que deve ser destacado enquanto ponto de contato entre a passagem hobbesiana e a passagem bíblica diz respeito não só à maturidade necessária para se distinguir entre o bem e o mal, a qual é apoiada, no caso da Bíblia, pelo argumento de autoridade das Escrituras e, no caso de Behemoth, é apoiada sobre a experiência e visão mecânica relacional de causa e efeito, mas, o ponto de contato entre a passagem hobbesiana e a passagem bíblica diz respeito, também, à questão da desobediência, a qual, no caso da Bíblia, é trabalhada por meio da fidelidade de Jesus à Deus, e, no caso de Behemoth, é trabalhada pela infidelidade dos súditos, hipócritas e presunçosos, para com o poder estabelecido.

§332 Este segundo ponto de contato, caso reduzamos a passagem bíblica e a passagem de Behemoth, respectivamente, à idéia de fidelidade e infidelidade, acaba por ser o ponto fundante da guerra civil, uma situação experienciada por Hobbes na qual a vontade mútua dos indivíduos, de se ferirem, explicita-se de modo intenso e, conseqüentemente, explicita-se como a fonte do medo generalizado de uma morte

iminente e violenta; por isto, é necessário uma educação para obediência (o que fica claro não apenas quando atentamos para as causas da guerra civil, como, também, quando atentamos para o funcionamento ordinário do Estado, já que o direito de punir do soberano, em razão da desobediência do cidadão/súdito à lei civil, está assentado na ideia de que a pena possui um caráter educativo, tanto para quem sofre a pena quanto para aqueles que não cometeram crime algum[530] [531]).

§333 Como um dos meios para se alcançar a paz, é preciso, então, que o soberano seja juiz de quais doutrinas são melhores para serem ensinadas aos cidadãos/súditos com vistas à obediência destes, e quais não devem ser ensinadas; a expressão da opinião (que não implica em restrição ao pensamento, pois que a este não se pode impor impedimentos), seja exercida oralmente, seja exercida por meio dos livros, deve ser controlada; o discurso último e o magistério último cabem ao soberano, não havendo liberdade de expressão por parte do súdito/cidadãos – a voz de qualquer um que esteja sob o domínio do soberano, se

contrária for ao rei, deve ser silenciada; afinal, "*as ações dos homens derivam das suas opiniões, e é no bom governo das opiniões que consiste o bom governo das ações dos* homens"[532] [533] [534].

§334 Neste ponto, emerge, então, as seguintes questões: Se o soberano é quem decide (como se Estado fosse) qual é a doutrina que deve ser ensinada, como é possível, sendo ele um homem (ou, sendo homens aqueles para os quais o julgamento das doutrinas tenha sido transferido), que nunca tome o falso pelo verdadeiro?; e, desta pergunta, surge esta outra: O Leviatã pode mentir?

§335 Para Hobbes, a lei de natureza, que dita a procura pela paz e, em suas derivações, a obediência ao soberano, ao ser tomada como verdadeira, pois que ditame racional a todos apreensível, faz com que as palavras do soberano, e as doutrinas que ele considerar como corretas, sejam também identificadas, *a priori*, com a verdade – mesmo que o soberano educador venha a descobrir, posteriormente, que estava errado; e se a paz identifica-se com a verdade, quando esta vêm

à tona, deixa de ser possível que a tal verdade (agora desvelada) seja causa de guerra. Ou seja, a obediência é a primeira das verdades relativamente a verdade das opiniões entre os cidadãos/súditos quando a questão for passível de colocar em risco a paz entre os homens. Nas palavras de Hobbes:

"*...embora em matéria de doutrina não se deva olhar para nada senão para a verdade, nada se opõe à sua regulação em função da paz. Pois uma doutrina contrária à paz não pode ser verdadeira, tal como a paz e a concórdia não podem ser contrárias à lei de natureza. É certo que, numa república em que, devido à negligência ou incapacidade dos governantes e dos mestres, venham a ser geralmente aceitas falsas doutrinas, as verdades contrárias podem ser geralmente ofensivas. Mas mesmo a mais brusca e repentina irrupção de uma nova verdade nunca vem quebrantar a paz*"[535].

§336 Mas o Leviatã não deve mentir, caso a verdade não seja prejudicial para a paz; ao contrário, ele precisa esclarecer a verdade acerca das leis de natureza (apontando os ditames da razão),

principalmente, no que concerne aos direitos essenciais do soberano, os quais farão com que os súditos/cidadãos mantenham-se sujeitos[536]; para tanto, o soberano precisa educar no sentido de que os súditos/cidadãos: *(i)* não venham a gostar da mudança de governo[537]; *(ii)* não façam adesão (contra o soberano) a pessoas populares[538]; *(iii)* não disputem pelo poder soberano nem falem mal dele[539]; *(iv)* sejam sempre lembrados de seus deveres[540]; *(v)* honrem seus pais[541]; *(vi)* esforcem-se por evitar praticar dano, aprendendo o que é justiça[542]; *(vii)* considerando a justiça amplamente, o que significa alargar o seu conceito que se volta apenas sobre o ato até o âmbito dos desígnios e intenções:

"*Finalmente, deve-lhe ser ensinado que não apenas os fatos injustos, mas também os desígnios e intenções de os praticar (embora acidentalmente impedidos) constituem injustiça, a qual consiste tanto na depravação da vontade como na irregularidade do ato. E esta é a intenção do décimo mandamento, e a súmula da segunda tábua, a qual toda ela se reduz a este mandamento de caridade mútua, Amarás a teu próximo como a ti mesmo, assim como a súmula da*

primeira tábua se reduz ao amor de Deus, que então tinham recebido havia pouco tempo como seu rei"[543].

§337 A educação para a obediência em Hobbes exige, então, o controle dos meios adequados para ministrá-la, ou seja, *(i)* o controle das Universidades, pois como os homens adquirem noções acerca de seus deveres dos teólogos no púlpito e de falsos eruditos, e como estes adquirem suas noções "*das universidades e das escolas de direito, ou de livros que foram publicados por homens eminentes nessa escolas e universidades...É...manifesto que a instrução do povo depende totalmente de um adequado ensino da juventude nas universidades*"[544]; *(ii)* o controle da religião[545], observando-se que, quanto as palavras proféticas de Deus (as Escrituras)[546], não devemos tentar compreendê-las (pois Elas estão além da razão, apesar de com esta não entrarem em conflito)[547], mas, tão somente, obedecê-las[548], com base na autoridade de quem as tornou lei no território do Estado[549], de modo que as controvérsias que levam à guerra não se instaure entre os homens; segundo Hobbes, é necessário,

"*para um completo conhecimento do dever civil, saber o que são essas leis de Deus. Pois sem isso um homem não sabe, quando algo lhe é ordenado pelo poder civil, se isso é contrário à lei de Deus ou não; e assim, ou por uma excessiva obediência civil ofende a Divina Majestade, ou com receio de ofender a Deus transgride os mandamentos da república*".

§338 Ao racionalizar o poder e a liberdade pela nova ciência da física, Hobbes torna necessário um poder absoluto, relativamente aos homens, para se conquistar a paz; e, mais do que isto, a partir da separação entre Metafísica e Política, abandonando a concepção de que o poder soberano deriva de Deus[550] [551], Hobbes visualiza tal poder absoluto como que devendo ser dos reis (dentre outros motivos, pelo fato de serem os representantes do Deus Mortal, o Estado, que foi criado pelos homens) – o soberano é o filho dos homens que se torna pai destes. Este deslocamento do poder (cujo início do movimento reside na utilização, pelo filósofo, das premissas da física galileana, e que o levarão a afirmar a coexistência da liberdade com a necessidade), é algo um tanto complicado[552]

(perigoso[553]) de se fazer no século XVII, marcado pelas acentuação das diferenças entre o Cristianismo e a nova ciência, pela Guerra dos Trinta Anos[554] e a Guerra Civil Inglesa, a qual, conforme explana Hobbes, foi engendrada em torno de questões religiosas.

§339 No sistema mecânico-materialista de Hobbes, em que até a imaginação (sensação em declínio) não escapa do determinismo, a função da religião não está ligada à emergência da cooperação entre os homens, mas a sua manutenção; função que logo se revela na dedicatória do *Leviatã*, em seu título completo[555], e, até mesmo, na utilização das imagens no frontispício desta obra. Na dedicatória, Hobbes expressa que possui uma finalidade diferente no uso das Escrituras e que estas são textos utilizados enquanto instrumento para causar a guerra e minar o poder racionalmente instituído. Nas palavras do filósofo dedicadas ao Sr. Francis Godolphin:

"O que talvez possa ser tomado como grande ofensa são certos textos das Sagradas Escrituras, por mim usados com uma finalidade diferente da que geralmente por outros é visada. Mas fi-lo com a

devida submissão, e também , dado o meu assunto, porque tal era necessário. Pois eles são as fortificações avançadas do inimigo, de onde este impugna o poder civil. E se apesar disto verificardes que o meu trabalho é desacreditado por todos, talvez vos apraza excusar-vos, dizendo que sou um homem que ama as próprias opiniões e acredita em tudo o que diz, que honrei vosso irmão, como vos honro a vós, e nisso me apoiei para assumir o título (sem vosso conhecimento) de ser, como sou"[556].

§340 Esta finalidade diferente das Escrituras evidencia-se no Diálogos entre um Filósofo e um Jurista, quando Hobbes está a discutir acerca das leis da razão:

"*Jur. - Mas pode-se esperar que a paz interna seja duradoura quando as pessoas comuns forem levadas a ver a vantagem que terão com a obediência e a lealdade ao seu próprio soberano e o prejuízo que podem sofrer por ficarem do lado de quem as engana com promessas de reformas ou de mudança de governo. Isso deve ser feito adequadamente pelos teólogos, e a partir de argumentos não apenas da*

razão, mas também das Sagradas Escrituras...Fil. - Isso que o senhor diz é verdade..." [557].

§341 Neste sentido, religião e paz estão totalmente interligadas, a primeira enquanto instrumento da última, e o Leviatã pode ser compreendido como o verdadeiro manual que os teólogos precisariam consultar para difundir as idéias hobbesianas, ou, mais especificamente, difundir as leis naturais. De certo modo, podemos dizer que Hobbes quer fazer, como estratégia para fazer o seu pensamento político ter sucesso, o que, segundo ele, ocorre na Escolástica - apesar desta o filósofo combater. Isto porque, para Hobbes, a escolástica é uma mistura da filosofia (aristotélica) com as Escrituras[558] e, não há como se negar, ela possuiu forte impacto na compreensão de mundo e na dinâmica do poder. Assim, Hobbes deve ser compreendido, independente de sua consideração como "teísta" ou "ateu", como alguém que quer se valer da religião como instrumento[559] - justamente para evitar aquilo que quando não há controle acerca das questões religiosas acaba por acontecer: a guerra.

§342 Ora, é claro que o teólogo não pode difundir algo que seja incompatível com o sistema civil criado por Hobbes: portanto, é preciso dar uma interpretação, a correta interpretação para as Escrituras[560] – e não um interpretação, por exemplo, oriunda da Escolástica, ou interpretações particulares que atacam qualquer forma de consenso instaurador da paz; sendo exatamente esta interpretação que Hobbes se esforça para tecer.

§343 No sistema hobbesiano o soberano é quem deve governar os assuntos espirituais, havendo uma religião que é escolhida pelo poder que é supremo no mundo dos homens. Apenas tal religião é que permite, segundo o filósofo, evitar a situação de conflito narrada no *Behemoth*, acerca das espécies de posicionamentos religiosos[561], que causou o surgimento da Guerra Civil na Inglaterra do século XVII.

§344 Ora, apenas o soberano pode restringir a liberdade dos indivíduos; No Leviatã, Hobbes expressa:

"*Constitui erro da mesma espécie quando alguém exceto o soberano restringe em qualquer homem o poder que a república não restringiu, como fazem os que se apropriam da pregação do Evangelho para uma certa ordem de homens, quando as leis a deixaram livre. Se o Estado dá a liberdade para pregar ou ensinar, isto é, não mo proíbe, nenhum homem mo pode proibir*" [562].

§345 Podemos dizer, portanto, que, se por um lado, a religião pode ser sediciosa, atentadora contra o poder racionalmente erigido, por outro, ela acaba por ser um elemento pedagógico no ensino das leis racionais; controlá-la é medida que se impõe na filosofia de Hobbes.

§346 Quando nos voltamos para a análise da estratégia visual adotada por Hobbes na capa do Leviatã, nos deparamos com um rei soberano, cujo corpo é formado por diversas pessoas (a matéria e os artífices do Estado) e que segura tanto a espada, representação do poder racional, quanto o báculo, representação do poder espiritual. O soberano,

portanto, não só detém ambos os poderes como, também, mostra-se como o ponto de contato entre eles, em que o elemento religioso deve se submeter a racionalização organizacional.

§347 A estratégia de se usar o próprio mito do *Leviatã*, que possui diversas origens nos escritos religiosos, variações e traz a idéia de um imenso poder a serviço dos homens, tal estratégia, a partir da noção de força máxima que o mito traz consigo, indica a diversidade de espécies das argumentações hobbesianas as quais, para conseguir convencer e persuadir, vão além do campo da ciência, adentrando na retórica[563].

§348 Assim, em um contexto de disputa pelo poder, e com base em um sistema que exige a unidade do poder, Hobbes tornou a religião instrumento de dominação do soberano; talvez, o mais poderoso na educação para a obediência.

*

* *

Conclusão:

Liberdade para além do Estado em Thomas Hobbes: o rei nú em busca da equidade soberana (*ou* Do homem à máquina e da máquina ao homem: a liberdade como reino da ética)

§349 Quando atentamos para parte do frontispício do Leviatã, juntamente com a introdução da obra,

"...pela arte é criado aquele grande Leviatã a que se chama República, ou Estado (em latim Civitas), que não é senão um homem artificial, embora de maior estatura e força do que o homem natural, para cuja proteção e defesa foi projetado. E no qual a soberania é uma alma artificial, pois dá vida e movimento ao corpo inteiro; os magistrados e outros funcionários judiciais ou executivos, juntas artificiais; a recompensa e o castigo (pelos quais, atados à sede da

soberania, todas as juntas e todos os membros se movem para cumprir o seu dever) são os nervos, que fazem o mesmo no corpo natural; a riqueza e prosperidade de todos os membros individuais são a força; Salus Populi (a segurança do povo) é sua tarefa; os conselheiros, através dos quais todas as coisas que necessita saber são sugeridas, são a memória; a equidade e as leis, uma razão e uma vontade artificiais; a concórdia é a saúde; a sedição é a doença; e a guerra civil a morte. Por último, os pactos e convenções mediante os quais as partes deste Corpo Político foram criadas, reunidas e unificadas assemelham-se àquele Fiat, ao Façamos o homem proferido por Deus na Criação"[564],

verificamos que o corpo do homem artificial do Estado é formado por homens naturais sob o comando da razão de um único homem[565] (a cabeça é do rei), mas cujos movimentos, que devem estar sincronizados com a equidade e leis soberanas, também são engendrados por magistrados inferiores ao rei, em nome deste, os quais também são homens[566]; a expressão do poder soberano, apesar de, originalmente e quando

necessário, partir do rei, inevitavelmente, em sua atividade ordinária, por exemplo, de punir, também parte dos magistrados designados pelo rei – ou seja, o poder, apesar de concentrado no generalíssimo e magistrado supremo, para sua maior eficácia, precisa ser delegado, e, quando isto ocorre, o cidadão/súdito depara-se com vários pequenos reis, os quais, ao possuírem (a critério do soberano) a utilização do poder oriundo do Deus mortal, tornam-se semi-deuses. Porém, independentemente de quem é o agente direto do poder para resolver, por exemplo, um conflito entre os cidadãos/súditos, a última razão sempre será a do soberano: é de um único homem, ou de uma assembleia de homens reduzida a unidade pela maioria dos votos, que parte a ordem máxima (e, por isto, incontestável) para o homem artificial mover-se.

§350 Desta anatomia do Leviatã, o que destacamos é que "*a equidade e as leis*" são "*uma razão e uma vontade artificiais*". Note que a artificialidade aqui é dada pelo mecanismo de representação: a vontade do Leviatã é artificial não apenas porque é parte de uma vida artificial; sobretudo,

é artificial na medida em que ela é formada pela representação do Estado feita na pessoa natural do soberano (que, no caso, é pessoa ficta relativamente ao corpo político, ou, em outras palavras, é ator-representante) – ou seja, a vontade natural do rei soberano é o que, de acordo com a teoria política-contratual de Hobbes, foi pelo filósofo denominada, na Introdução do Leviatã, de vontade artificial do Estado. E, assim como a lei está subordinada à equidade soberana (e aqui a equidade não é a daquele que foi feito juiz pelo soberano[567], mas a equidade do rei), a vontade artificial do Leviatã (ou as leis, que mudam de tempos em tempos) deve estar subordinada a sua razão artificial (equidade), a qual, como demonstrado, nada mais é do que aquilo que o rei lobisomem considerar como equânime – ou seja, nada mais é do que a razão de um homem.

§351 Ora, se a razão de um homem comanda o corpo do Deus mortal, é fundamental que este homem tenha um bom julgamento das questões que a ele são apresentadas relativamente a vida do Leviatã e daqueles que o criaram para suas proteções. Óbvio que

mesmo um soberano tirano é melhor do que nenhum soberano, pois "*embora seja possível imaginar muitas más consequências de um poder tão ilimitado, ainda assim as consequências da falta dele, isto é, a guerra perpétua de todos os homens com os seus semelhantes, são muito piores*"[568] [569]; assim como é óbvio que um soberano, diante de seu poder irresistível, nada sofrerá se punir um inocente (ou, agindo contra a razão, mandar um filho matar o pai) a não ser os castigos de um Deus cuja certeza de que punirá a ninguém é possível ter[570]; que o poder soberano é absoluto e ilimitado é fato notório na filosofia hobbesiana e reduzi-la a tanto é leitura parcial.

§352 O bom julgamento permite ao soberano a melhor conservação do tecido social do Leviatã e, inclusive, permite a ele se resguardar diante do castigo após a morte (quando consideramos, ao contrário do que demonstramos anteriormente, que Hobbes acredita em um verdadeiro castigo divino) – o bom julgamento é bom para todas as partes, inclusive para quem julga. Ao não condenar um inocente, porque este não transgrediu a lei soberana, o rei deixa de desrespeitar,

no mínimo, três leis de natureza, as quais, por si só, demonstram a necessidade de racionalidade na escolha soberana:

"*as punições aplicadas a súditos inocentes, quer sejam grandes ou pequenas, são contrárias à lei de natureza, pois as punições só podem ser aplicadas por transgressão da lei, não podendo assim os inocentes sofrer punições. Isso é portanto uma violação, em primeiro lugar, daquela lei de natureza que proíbe todos os homens, nas suas vinganças, olhar para algo que não seja o bem futuro, pois nenhum bem pode resultar para a república da punição de um inocente. Em segundo lugar, constitui violação da lei que proíbe a ingratidão: como todo poder soberano é dado pelo consentimento de cada um dos súditos, a fim de que por ele sejam protegidos, enquanto se mantiverem obedientes, a punição de um inocente equivale a pagar um bem com um mal. Em terceiro lugar, é violação da lei que ordena a equidade, quer dizer, uma distribuição equitativa da justiça, o que deixa de se respeitar quando se castiga um inocente*"[571].

§353 Ademais, a necessidade de punição é, em muito, resultado de uma educação para a obediência que foi falha por parte do soberano[572] [573], observando-se que a rebelião também possui como causa a negligência do rei[574]. Outrossim, ao cargo do soberano também é confiado, além da proteção da vida dos cidadãos/súditos, o conforto destes[575], o que, é claro, depende de um bom julgamento do soberano no exercício de seu poder.

§354 E o que é o bom julgamento do soberano? Aquele feito com base em uma incessante busca, sempre quando possível, do seguimento das leis naturais. A equidade soberana, ou, simplesmente, a razão do soberano, independentemente das vestes funcionais que o rei está a vestir, deve, sempre quando possível, aproximar-se dos mandamentos racionais-divinos. A lógica do poder e da soberania, que faz com que o soberano seja o único que está livre para além do Estado, ao retirar o medo do soberano relativamente à punições (pois que este não pode ser punido[576]), insere-o plenamente, de modo diverso de qualquer cidadão/súdito, no campo da ética; e se de todos os

meios o soberano pode utilizar no exercício de seu cargo, mesmo contra (porque é poderoso o suficiente) o povo e a vida do Estado, pautando-se em uma ética consequencialista (prudencial), é justamente dele que se espera o maior esforço no cumprimento das leis de natureza, aproximando-se de uma ética de deveres impostos pela própria razão – afinal, sua equidade (ou o que um homem considera como equânime) impõe-se, irresistivelmente, sobre a equidade[577] de todos[578], e, se perversa ela é, a nós, meros cidadãos/súditos, resta-nos, com muita obediência, apenas a retórica para persuadir o soberano.

*

* *

Índice de autores citados

AGAMBEN, Giorgio.....	§139,citações 156, 455, 456,460
ARISTÓTELES.....	§35, §37-§40, §133, §134, §137-139, §209-§231, §243-§250, citações 45-47, 50-52, 143, 152, 302, 306, 307, 311-316, 318-321, 324, 327-329, 332, 336, 337, 338, 342, 369
BARROS, Alberto Ribeiro Gonçalves de.....	citação 288
BELL, John Fred.....	citação 395
BOBBIO, Norberto.....	citação 279
COASE, Ronald.....	citação 373
COKE, Edwardo.....	citação 233, 234, 247,

260

DIEHL, Frederico Lopes de Oliveira..... citação 357

DRUMMOND DE ANDRADE, Carlos..... §99, citação 98

FAITANIN, Paulo..... citação 286

FERRAZ JUNIOR, Tércio Sampaio..... citações 74, 296, 299, 301, 303, 305, 309, 330, 331, 333, 344

FRIEDRICH, Carl Joachim..... citações 234, 246, 263, 387

FULLER, Lon L..... citação 245

GALILEI, Galileu …..... §29, §31, §36, citações 41 e 59

GREENLEAF, Willian Howard..... §7, citações 2-4, 24

HERB, Karlfriedrich..... citação 224

HÜNING, Dieter..... citações 497, 517

HURSTHOUSE, Rosalind..... citação 326

JANINE RIBEIRO, Renato..... §10, §127, citações 15, 28, 79, 85, 91, 111, 131, 133, 162, 168, 210, 225, 261,

278, 293,
294, 374, 380, 382,
384, 385,
394, 435, 442, 444,
457, 491,
500, 505, 510, 539
JENSEN, Michael..... citação 401
KEITH THOMAS..... citação 132
LAFER, Celso..... citação 263
LEIBNIZ..... citação 536
LEIJENHORST, Cess..... citações 39, 58, 60
§10, citações 25, 178,
209, 250,
LIMONGI, Maria Isabel..... 269
MACPHERSON, Crawford Brough..... §127, Citação 131, 132
MALHERBE, Michel..... citação 103
MARICONDA, Pablo Rubén..... citação 34
§9, citações 9-14, 16-
23, 36, 55,
57, 66, 84, 86, 114,
117, 132,
184, 186, 209, 217,
MARTINICH, A. P..... 359, 392,

452, 458, 529, 543
citações 334, 335,
MEYER, Susan Sauvé..... 339, 340
MOREIRA, Ildeu de Castro..... citação 78
NAGEL, Thomas..... citação 504
NEWTON, Isaac..... §31, citação 42
OSTRENSKY, Eunice..... citação 237
PONTES DE MIRANDA, Francisco Cavalcanti.....……. citação 229
POPPER, Karl R..... citação 33
POUND, Roscoe..... citação 235
RAWLS, John..... citação 280
citações 44, 53, 323,
REALE, Giovanni..... 343
REALE, Miguel..... citação 279
ROVIGHI, Sofia..... citações 40, 49
SALGADO, Gisele Mascarelli..... citações 237, 268, 426
SCHMITT, Carl..... citações 93, 534, 535
SMITH, Steven B..... citação 508
SKINNER, Quentin..... citações 420, 458
STRAUSS, Leo..... citação 54
§8, citações 5-7, 37,
TUCK, Richard..... 38, 537
ULPIANO, Cláudio..... citação 88
VILLAS BÔAS, Pedro Hermínio.... citações 535, 547

citações 297, 298,
VILLEY, Michel..... 310, 317, 372
WALD, Arnoldo..... citações 229, 230, 236
citações 295, 304,
309, 322,
YOUNG, Charles M..... 325, 341, 371

*

* *

Bibliografia

> Algumas das obras de Hobbes e algumas obras de seus estudiosos, que estão em formato digital na Internet, foram coletadas e disponibilizadas, para consulta gratuita, em:
rdc.pro.br/thomashobbes

A. Bibliografia primária utilizada:

A.1. Obras de Hobbes em português

HOBBES, T. Behemoth ou o Longo Parlamento. Tradução de E. Ostrensky. Belo Horizonte: UFMG, 2001;

_____. Diálogo Entre um Filósofo e um Jurista. Tradução de Maria Cristina Guimarães Cupertino. São Paulo: Landy Editora, 2004;

_____. Do Cidadão. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002. Col. Clássicos;

_____. Elementos da Lei Natural e Política. Tradução de F. D. Andrade. São Paulo: Editora Ícone, 2002;

_____. Leviatã. Tradução de J. P. Monteiro e M.B. N. da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1997. Col. Os pensadores;

_____. Elementos de Filosofia. Primeira Seção - Sobre o Corpo - Parte I - Computação ou Lógica. Tradução de J. O. A. Marques. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2005. Col. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução. No. 12;

_____. Breve Tratado sobre os Primeiros Princípios. ScientiaStudia, São Paulo v4, n. 2, p. 307-24, 2006;

A.2. Obras de Hobbes em inglês:

HOBBES, T. Leviathan. Edited with an Introduction by C. B. Macpherson. Penguin Books, 1985;

_____. De Cive; e-book of the version printed by J.C. for R. Royston, at the Angel in Ivie-Lane. 1651;

_____. The Elements of Law Natural and Politic; e-book available on the site of McMaster University – Faculty of Social Sciences;

HOBBES, Thomas. The Questions Concerning Liberty, Necessity, and Chance. Clearly Stated and Debated between Dr. Bramhall, bishop of Derry, and Thomas Hobbes of Malmesbury, in the English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury, first collected and edited by Sir William Molesworth, Bart. Vol. V, pp.

477. London: John Bohn, Henrietta Street, Covent Garden – digital copy by Google;

A.3. Obras de Aristóteles (português/inglês):

ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. Tradução António de Castro Caeiro. São Paulo: Atlas, 2009;

_____. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini, Bauru, SP: Edipro, 2a Ed., 2007;

_____. Política. Tradução, introdução e notas de Mário da Gama Kury, 3a Ed., Brasília: Editora UNB, 1997;

_____. Metafísica. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Tradução de Marcelo Perine. Edições Loyola;

ARISTOTLE. Nicomachean Ethics. In The Complete Works of Aristotle – Volume Two The Revised Oxford Translation, Edited by Jonathan Barnes;

_____. Politics. In The Complete Works of Aristotle – Volume Two The Revised Oxford Translation, Edited by Jonathan Barnes;

_____. Rhetoric. In The Complete Works of Aristotle – Volume Two The Revised Oxford Translation, Edited by Jonathan Barnes;

B. Bibliografia de comentadores utilizada:

B.1. Estudiosos de Hobbes no Brasil:

BERNARDES, J. Hobbes & a liberdade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002;

LAFER, Celso. Hobbes, o direito e o Estado Moderno. São Paulo: Associação dos Advogados de São Paulo, 1980;

LIMONGI, Maria Isabel. Hobbes. Rio De Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002;

_____. A Relação entre a Razão e as Paixões na Antropologia Hobbesiana. Discurso (24), 1994:147-198;

RIBEIRO. R. J. Ao leitor sem medo. Hobbes escrevendo contra seu tempo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999;

_____. Thomas Hobbes, ou: a paz contra o clero. En publicacion: Filosofia política moderna. De Hobbes a Marx, Boron, Atilio A. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; DCP-FFLCH, Departamento de Ciencias Politicas, Faculdade de Filosofia Letras e Ciencias Humanas, USP, Universidade de Sao Paulo. 2006;

VILLAS BÔAS, Pedro Hermínio. Poderes invisíveis versus poderes visíveis no Leviatã de Thomas Hobbes *in* Revista de Sociologia e Política n. 23. Curitiba, Nov. 2004;

**** Dissertações de Mestrado:***

BRONDANI, Clóvis. Dissertação de Mestrado – UFPR - Direito à resistência na filosofia de Thomas Hobbes. Orientador: Maria Isabel Limongi;

DIEHL, Frederico Lopes de Oliveira. Dissertação de Mestrado - USP: Lei de natureza e lei civil em Hobbes. Orientador: Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros, 2009;

GANCHO, Mariana. Dissertação de Mestrado - USJT: Hobbes e uma teoria da ação humana. Orientador: Floriano Cesar, 2005;

RIBEIRO. R. J. Dissertação de Mestrado – Université du Panthéon – Sorbonne, Paris I - A Marca do Leviatã. Linguagem e Poder em Hobbes. São Paulo: Editora Ática, 2003;

SALGADO, Gisele Mascarelli. Dissertação de Mestrado – PUC-SP: Contrato como Transferência de

Direitos. Orientador: Tércio Sampaio Ferraz Junior. Curitiba: Juruá, 2008;

SANTOS, Murilo Angeli Dias dos. Dissertação de Mestrado - USJT. O Conceito de Justiça em Thomas Hobbes e suas consequências JusFilosóficas. Orientador: Paulo Jonas de Lima Piva, 2007;

SIMÕES, Bruno Costa. Dissertação de Mestrado - USP: Ciência, Razão e Paixão: A Natureza Humana na Filosofia de Thomas Hobbes. Orientadora: Maria das Graças de Souza, São Paulo, 2005;

SOUZA, Alexandre de Almeida. Dissertação de Mestrado - USP. Ação humana e emergência do estado de guerra em Hobbes. Orientador: José Novaes Chiappin, 2005;

B.2. Estudiosos de Hobbes no estrangeiro:

GREENLEAF, Willian Howard. Hobbes: o problema da interpretação *in* QUIRINO, C.G. e SADEK, M.T. (Orgs). Pensamento Político Clássico: Maquiavel,

Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau. São Paulo: Martins Fontes, 2003 – coleção com textos de Lefort, Greenleaf, Polin, Letwin, dentre outros;

HERB, Karlfriedrich. O futuro da República – sobre a leitura contratualista da história em Hobbes e Kant, *in* Discurso (33) – Revista do Departamento de Filosofia da USP. Tradução de Maria das Graças de Souza. 2003:75-87;

HÜNING, Dieter. Hobbes on the Right to Punish. in The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan. New York: Cambridge University Press, 2007;

LEIBNIZ, G. W. F. Reflexões sobre a obra que o Sr. Hobbes publicou em inglês, sobre a liberdade, a necessidade e acaso. Tradução e notas: William de Siqueira PIAUÍ e Juliana Cecci SILVA. Trans/Form/Ação, São Paulo 30 (2), 261-272, 2007;

LEIJENHORST, Cess. Sense and Nonsense about Sense – Hobbes and the Aristotelians on Sense Perception and Imagination. *in* SPRINGBORG,

Patricia (Org.). The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan. Cambridge University Press, 2007;

MALHERBE, Michel. Liberdade e Necessidade na Filosofia de Hobbes. Tradução: Maria Isabel Limongi. Cadernos de História da Filosofia. Série3, v. 12, pp. 45-64, Campinas, 2002;

MARTINICH, A. P. Hobbes. Routledge, 2005;

SCHMITT, C. The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes. London: Greemwood Press, 1996;

SMITH, S. B. The Sovereign State: Hobbes's Leviathan. Video-class of Yale Open Courses. Available at http://oyc.yale.edu/political-science/introduction-to-political-philosophy/content/class-sessions, acessed at 05.17.2010;

TUCK, R. Hobbes. São Paulo: Edições Loyola, 2001. Col. Mestres do Pensar;

SKINNER, Q. Visions of Politics. V. II – Renaissance Virtues. UK: Cambridge University Press, 2002;

STRAUSS, L. The Political Philosophy of Thomas Hobbes – Its Basis and Its Genesis. Chicago: The University of Chicago Press, 1952;

WILLIANS, Garrath. Hobbes: Moral and Political Philosophy. Lancaster University, UK, available on the following site: http://www.iep.utm.edu/hobmoral/

B.3. Estudiosos de Aristóteles (em geral):

DRISCOLL, J.A. EIDE nas Teorias da Substância de Juventude e de Maturidade de Aristóteles. In: ZINGANO, Marco (Ed.). Sobre a Metafísica de Aristóteles. São Paulo: Odysseus, 2005;

FARIA, Maria do Carmo B. de. Aristóteles – a plenitude como horizonte do ser. 2ed., São Paulo: Ed. Moderna, 2006;

HURSTHOUSE, Rosalind. A justiça em Aristóteles. *in* Aristóteles – A Ética a Nicômaco. Tradução de Priscilla Spinelli. Porto Alegre: Artmed, 2009;

MEYER, Susan Sauvé. O voluntário segundo Aristóteles. *in* Aristóteles – A Ética a Nicômaco. Tradução de Raphael Zillig. Porto Alegre: Artmed, 2009;

MORRAL, John B., Aristóteles. Tradução de Sérgio Duarte, Brasília: Ed. UNB, 2000;

REALE, Giovanni. Aristóteles. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2007;

YOUNG, Charles M. A justiça em Aristóteles. in Aristóteles – A Ética a Nicômaco. Tradução de Wladimir Barreto Lisboa. Porto Alegre: Artmed, 2009;

C.1. Obras de apoio em Filosofia da Ciência e Teoria do Conhecimento:

GALILEI, Galileu. Diálogo Sobre Dois Máximos Sistemas do Mundo Ptolomaico & Copernicano. Tradução de Plabo R. Mariconda. São Paulo: Discurso Editorial. 2001;

KOYRÉ, A. Estudos Galilaicos. Lisboa: Dom Quixote, 1986.

MARICONDA, P. R. A contribuição filosófica de Galileu. In: CARNEIRO, F. L. (Org.). 350 anos dos "Discorsi intorno a due nuove scienze" de Galileu Galilei. Rio de Janeiro, Marco Zero/Coppe, 1989. p. 127-37.

MOREIRA, Ildeu de Castro. Os Primórdios do caos determinístico – In: Caos, acaso e determinismo. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995;

NEWTON, Isaac. *Newton's Principia*: the mathematical principles of natural philosophy. New York: Published by Daniel Adee, 1846;

POPPER, Karl R. Logica della scoperta scientifica. Traduzione di Mario Trinchero. Torino: Giulio Einaudi editore s.p.a., 1970;

ULPIANO, Claudio. Video-aula sobre liberdade em Espinoza. Outono de 1988 – disponível em Centro de Estudos Claudio Ulpiano – http://www.claudioulpiano.org.br – acessado em 19.04.2010;

C.2. Obras de apoio em Filosofia Política:

AGAMBEN, Giorgio. Homo Sacer. Editora UFMG: Belo Horizonte, 2003;

_____ - Estado de Exceção. Editora Boitempo: São Pailo, 2004;

BARROS, Alberto Ribeiro Gonçalves de. A teoria da soberania de Jean Bodin. Editora Unimarco, 2001;

BERLIN, I. Quatro ensaios sobre a liberdade. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981. Col. Pensamento Político, 39;

CONSTANT, Benjamin. Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos;

KRITSCH, Raquel. Soberania: a construção de um conceito. São Paulo: Humanitas FFLCH/USP: Imprensa Oficial do Estado, 2002;

SCHMITT, Carl. Teologia Política. Tradução de Elisete Antoniuk, Belo Horizonte: Del Rey, 2006;

C.3. Obras de apoio em Filosofia do Direito:

BOBBIO, Norberto. Locke e o Direito Natural. Tradução de Sérgio Bath. Brasília: UNB, 1997;

FAITANIN, Paulo. Justiça: virtude de dar a cada um o seu direito. *in* Aquinate. n.4. (2007) (ISSN 1808-5733) – disponível em http://www.aquinate.net – acessado em 19.04.2010;

FERRAZ JUNIOR, Tércio Sampaio. Estudos de filosofia do direito: reflexões sobre o poder, a liberdade, a justiça e o direito. São Paulo: Atlas, 2009;

FRIEDRICH, Carl Joachim. Perspectiva Histórica da Filosofia do Direito. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1965;

FULLER, Lon L. O Caso dos Exploradores de Cavernas. Editora Leud, 2ed., 2008;

NAGEL, Thomas e MURPHY, Liam. O mito da propriedade: os impostos e a justiça. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2005;

POUND, Roscoe. Introdução à Filosofia do Direito. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1965;

RAWLS, John. Uma teoria da justiça. Tradução de Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997;

REALE, Miguel. Teoria do Direito e do Estado. 2A ed.. Livraria Martins Editora: São Paulo, 1959;

VILLEY, Michel. A formação do pensamento jurídico moderno. Tradução de Cláudia Berliner. WMF Martins Fontes;

_____. O direito e os direitos humanos. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007;

C.4. Obras Jurídicas:

COKE, EDWARDO. The Second Part of the Institutes of the Laws of England. London: Printed for E. and R. BROOKE, bell-Yard, near Temple Bar, M.DCC.XCVII (*livro digitalizado e acessível pelo Google*);

DERZI, Misabel de Abreu Machado. Direito Tributário, Direito Penal e Tipo. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 1988;

PONTES DE MIRANDA. Tratado de Direito Privado. V. 14 – Pretensões e ações imobiliárias dominicais. Campinas: Bookseller, 2001;

WALD, Arnoldo. Curso de Direito Civil. Vol. 3 – Direito das Coisas. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 1993;

ZYBERSZTAJN, Decio e SZTAIN, Rachel. Direito e Economia. Rio de Janeiro: Elsevier, 2005;

C.5. Obra de História da Filosofia

ROVIGHI, Sofia. V. História da Filosofia Moderna;

C.6. Outras Obras:

BELL, John Fred. História do Pensamento Econômico. Tradução de Giasone Rebuá. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976;

BÍBLIA SAGRADA. Tradução do Pe. Matos Soares, Revisão de Dom Mateus Rocha, 37ed;

DRUMMOND DE ANDRADE, Carlos. Farewell – poema: Liberdade;

JENSEN, Michael C. A theory of the firm: governance, residual claims, and organizational forms. London: Harvard University Press, 2003;

*

* *

A Relação entre História e Política em Maquiavel

Introdução
Primeiro movimento – como compreender uma obra de pensamento
Sob o olhar do criticismo..... §2 -7
Segundo movimento – duas leituras diferentes de O Príncipe
A leitura de Rousseau..... §9
A leitura de Frederico II..... §10 -11
Terceiro movimento – O ser do poder – leitura de Claude Lefort
O ser do poder..... §12 -16
Renascimento..... §17
Mito..... §18
Gênese do universo lingüístico político..... §19 -20
Ideologia..... §21
A leitura de Gramsci..... §22 -24
Conclusão
História e Política em Maquiavel..... §25 -29

§1 Visto que a obra de Maquiavel suscitou múltiplas interpretações, para se pensar sobre a relação entre História e Política em sua filosofia, faz-se necessário, primeiramente, que sejam tecidas algumas considerações sobre como compreender uma obra de pensamento. Como segundo movimento, serão estudadas duas visões antagônicas da obra, a de Rousseau e a de Frederico II, para fazer emergir aquilo que possibilita as interpretações dissonantes. Após, faz-se necessário um terceiro movimento, que consiste no refinamento, dado pela visão de Claude Lefort, deste algo que emergiu da comparação feita no movimento anterior, explicitando a natureza do poder. Só então, será possível vislumbrar a relação proposta como tema deste trabalho em seu todo.

Primeiro Movimento

§2 Uma obra de pensamento, ao ser criada, está inserida em um contexto histórico e, portanto, carrega em si as particularidades de sua época. Porém, ao mesmo tempo em que ela possui este algo de particular dado pela sua posição temporal, a obra possui algo de

universal que está além de seu tempo. A visão deste algo só se faz possível quando se destacam as particularidades que o tempo lhe imprimiu quando de sua gênese. Com este destacamento, a obra, então, passa a ter uma posição de exterioridade a si mesma.

§3 Um defensor de uma teoria tradicional, nos termos que Horkheimer a toma, diria que tal posicionamento na exterioridade acarreta um posicionamento na objetividade, colocando o subjetivo de lado. Este mesmo defensor poderia dizer que retirar a casca da subjetividade é o mesmo que retirar a maquiagem do rosto de uma pessoa, mostrando-a como ela realmente é. Porém, o teórico tradicional que, ao olhar apenas para esta dimensão exterior, pensa poder encontrar a verdade sobre seu objeto de estudo, acaba por se distanciar desta verdade. Este mecanismo de cindir o objetivo do subjetivo, o exterior do interior, a “essência” da “casca”, para se alcançar a universalidade, o triunfo desta razão instrumental que se gaba de sua neutralidade, é fruto de um processo histórico que possui como motor de funcionamento a busca incessante do homem em dominar a natureza, seja a exterior a si ou a de si mesmo.

A vontade de dominar mostra-se como vontade de poder. Este raciocínio, quando voltado para a interpretação de uma obra, tomando-a como objeto de conhecimento, faz com que a mesma fique determinada. Então, a obra "*fecha-se sobre si mesma em sua coerência interna e oferece-se imediatamente ao leitor. Como objeto, a obra surge, portanto, como dominável pelo leitor*"[579]. Este objeto pode ser entendido como a consubstanciação da prática de um tempo em um corpo teórico.

§4 No entanto, se fizermos a operação contrária, ficando preso na particularidade histórica, não iremos ver o plano da objetividade. Esta particularidade histórica pode ser entendida como a prática de um determinado tempo. Fazendo tal operação, a apreensão da obra também se mostra incompleta. Pautar-se, tão somente, no porque do uso da maquiagem em determinado momento como maneira de se descobrir como esta pessoa é, acarreta em uma apreensão parcial. Aqui, a saciação ilusória do poder não se consubstancia no tecnicismo, mas na mediação do autor da obra. Na esfera interpretativa, esta maneira de pensar acaba por se concretizar na leitura ficcionista.

§5 Porém, o objetivo, o exterior, é necessário na interpretação visto que ele traz à tona a diferença entre o modo de compreender a prática em diferentes momentos. "*O Bonaparte marxista é um dos mediadores de que precisamos para pensar a natureza do Estado e da burocracia política, mas, assim como os heróis maquiavelianos, ele só fala no interior do mundo da obra, na relação que mantém com outros protagonistas postos por Marx (pg. 69)*"[580]. Assim, o objetivo e o subjetivo, o universal e o particular, o exterior e o interior, são faces de uma mesma moeda. Para compreendê-la é necessário olhar para as duas faces. Prática e teoria são necessariamente complementares. Desta, faz-se possível diagnosticar o presente, com as potencialidades de mudança que este carrega, para aquela poder construir algo diferente. A partir do instante em que a teoria elucida a diferença enquanto potência, torna-se possível a construção desta diferença no futuro. Da mesma forma, a subjetividade e a objetividade, o interior e o exterior, não podem ser dissociados no processo de compreensão. Ler uma obra requer, então, que haja compreensão das potencialidades que ela carrega em si

face ao tempo histórico de seu nascimento, como, também, que haja compreensão das potencialidades que ela carrega em si, resultado de seu desenvolvimento histórico, face ao contexto histórico de quem a lê. Os clássicos só são clássicos porque carregam em si a possibilidade desta relação. A perseverança deles na existência explicita como, em cada momento histórico, suas potencialidades se mostraram e, ao se mostrar, como elas se renovaram. Ao tentar se destacar a obra do tempo ela, inevitavelmente, a ele retorna. Há um exercício prático, um trabalho, de reconstrução da obra dentro de um limite lingüístico que ela própria fundou. Assim, quando leio uma obra, ela não me mostra uma resposta para um problema do meu tempo histórico, mas, sim, uma dimensão do universal que, quando adentrada, permite-me encontrar elementos para retornar e modificar o particular, o presente. Pensar sobre a obra, vislumbrando o seu desenvolvimento dialético na história do pensamento, significa não só reconstruí-la e fortificá-la, como, também, significa o pensar sobre si mesmo da prática presente. A teoria gerada pela prática passada, quando comparada com a prática presente (comparação que se faz possível pelo próprio universo lingüístico da

teoria), é renovada. A teoria renovada possibilita, pela detecção das potencialidades futuras, a prática do presente. Este movimento, apesar de possuir uma origem, não possui fim. O que quer dizer que uma obra nunca está acabada, determinada. Uma vez instaurado o seu espaço de debate, ela seguirá em constante modificação.

§6 Ainda em relação ao processo de compreensão de uma obra de pensamento, é importante considerar o conceito de razão comunicativa, que, ao lado da razão instrumental que opera no campo da materialidade, opera no campo da cultura, na esfera simbólica. Assim, compreender a linguagem que uma obra de pensamento funda é tão importante quanto compreender o seu contexto histórico material. Tais razões, que possuem seus correlatos práticos, na ação instrumental e na comunicativa, servem à teoria como ferramentas de diagnóstico da obra de pensamento. Ficará explanado neste trabalho que a teorização da prática tecida por Maquiavel "*instaura o espaço onde se pensa e se pode pensar a natureza do social, do político e do histórico, e das experiências engendradas neles e por eles*"[581]. Em síntese, é possível dizer que uma obra

deve ser vista sob um prisma universal (a teoria, o exterior, o objetivo) e sob um prisma particular (a prática, o interior, o subjetivo), que se subdivide na particularidade do autor e na particularidade do leitor. Vendo a obra desta maneira, ao mesmo tempo, a reconstruímos.

§7 Esta maneira de compreender uma obra quando aplicada ao discurso maquiaveliano (que é político, histórico e teórico) irá permitir que compreendamos que Maquiavel, sem todo este aparato crítico, já dava a devida importância à história e à observação na construção de uma ciência política. Nele, a prática também engendra a teoria e esta é engendrada pela prática. A relação entre História e Política no interior do pensamento deste filósofo mostra-se quando a primeira acaba com a ilusão de poder absoluto que a última carrega. No momento em que o poder, como ser separado do social, "cola"-se a este pelo tempo e no tempo, a História destrói aquela visão absolutista. A "*relação do príncipe com o poder é uma figura da relação do homem com o tempo e com o ser*"[582]. Utilizando-se das ferramentas apresentadas acima,

passemos, então, a analisar, primeiramente, duas leituras da obra de Maquiavel denominada "*O príncipe*", demonstrando o porque que seus leitores fizeram interpretações diametralmente opostas. Este porque é aquilo que irá começar a se revelar como a relação mais íntima entre a História e a Política em Maquiavel. Revelação esta que se torna completa com o pensamento de Lefort sobre a obra.

Segundo Movimento

§8 *O príncipe* possui como objetivo "*discorrer sobre o governo dos príncipes e fornecer-lhe regras*", como escreve o próprio filósofo em carta a Lorenzo Medici. É um discurso político que mostra como adquirir e conservar um principado. Ele mostra o processo, o meio, para se fazer isso.

§9 Rousseau, no Contrato Social, Livro III, Capítulo VI, irá dizer: "*Creio que, supondo-se os súditos sempre perfeitamente submissos, o interesse do príncipe seria então que o povo se torna potente a fim de que essa força, sendo a sua, o tornasse temível aos vizinhos, mas*

como tal interesse só é secundário e subordinado, e como as duas suposições se mostram incompatíveis, parece natural que os príncipes sempre prefiram a máxima que lhes seja mais imediatamente útil...é o que Maquiavel fez ver com evidência. Fingindo dar lições aos reis, deu-as, grandes, aos povos. O príncipe de Maquiavel é o livro dos republicanos"[583]. Há uma visão positiva da obra. Por quê? Analisemos como a particularidade do autor e leitor Rousseau apreende a universalidade da obra maquiaveliana. Rousseau não pertencia à nobreza que dominava os diversos Estados europeus. Na sua obra, retro citada, ele propõe um acordo que visa estabelecer a igualdade moral e legítima. Seu discurso se opõe a aristocracia. Assim, há o interesse de manter uma imagem negativa do príncipe. Para Rousseau, Maquiavel denuncia as estratégias de dominação do príncipe sobre o povo, desvela para o povo as ações do príncipe. A lente que vê a obra é a lente do povo.

§10 Frederico II, contemporâneo de Rousseau, irá fazer uma leitura diametralmente oposta. Ele foi um déspota esclarecido que governou a Prússia. Era,

relativamente, um bom governante, tendo feito várias melhorias materiais no território que governava. Sua particularidade enquanto leitor, que o posiciona no lugar do dominante, vai encarar a obra de Maquiavel de maneira negativa. Ele vai defender que nem todo príncipe é tão perverso quanto o filósofo pensava. Defesa esta que faz surgir o livro L'anti-Maquiavel. Neste, Frederico II irá desmontar a argumentação maquiaveliana destruindo suas premissas, as máximas em que Maquiavel se apóia para edificar os seus argumentos. Por exemplo, o conselho dado no Príncipe de que a região recém-conquistada deve ser arruinada é rebatido com o argumento de que o filósofo não levou em consideração o fato de o poder de um Estado ser dado pela sua força econômica. *"A força de um Estado não consiste na extensão de um país, nem na possessão de uma vasta solidão ou de um imenso deserto, mas na riqueza dos habitantes e em seu número. O interesse de um príncipe consiste portanto em povoar um país, em torná-lo próspero e não devastá-lo e destruí-lo. Se a maldade de Maquiavel causa horror, suas razões merecem piedade, e ele faria melhor se aprendesse a raciocinar bem ao invés de ensinar essa política monstruosa*"[584]. A lente que vê a

obra é a lente do príncipe. Apesar de ser contemporâneo de Rousseau e, como este, defender o humanismo no trato entre príncipe e povo, o lugar social de Frederico II é diferente.

§11 Na comparação destas leituras é possível vislumbrar a dimensão particular tanto da posição social do leitor como do contexto histórico político da sociedade da época. Porém, o que na dimensão universal, objetiva, faz com que tal divergência seja possível? O que existe na teoria maquiaveliana que permite tamanha divergência? Consoante Heller, citado por Arnaldo Cortina, "*o que permite a leitura de Frederico II e a de Rousseau é o fato de O príncipe haver tornado a técnica política completamente independente da esfera econômica e o governo dos homens totalmente independente da administração das coisas. Nesse sentido, a luta política, para Maquiavel, é unicamente uma luta pelo poder, conduzida, dessa maneira, por um vazio*"[585]. Este vazio, no entanto, não é vazio, é o ser da política. Esta é a relação mais íntima que a História possui com a Política em Maquiavel, qual seja, o próprio nascimento da Política pela percepção maquiaveliana da

natureza do poder e o atrelamento da movimentação deste ao tempo. Pela visão de Claude Lefort, e utilizando-se do esquema de compreensão de uma obra de pensamento acima mencionado, tentarei mostrar que não importa se o *O Príncipe* é entendido da perspectiva do povo (Rousseau) ou do príncipe (Frederico II), mas sim, importa a concepção de Estado maquiaveliano expressa na obra, que é por onde se pode notar, pela primeira vez, o ser da política. Assim, *O Príncipe* irá aparecer como uma obra de pensamento fundadora da Ciência Política, sendo o germe, por exemplo, da visão marxiana de sociedade.

Terceiro Movimento

§12 Consoante Maquiavel, em toda cidade encontram-se desejos diferentes: o desejo dos Grandes de oprimir e comandar e o desejo do Povo de não ser oprimido e não ser comandado. Esta divisão originária é o que separa o ser do político do ser do social e cunha o conteúdo do desejo do Povo como negativo, pois é negação do desejo dos Grandes. É por meio desta cisão

originária que se pode visualizar, pela primeira vez, o conflito de classes.

§13 Destes desejos, surge o principado, em que o príncipe aparece como terceiro que irá superar a dicotomia originária. O príncipe, ao se apoiar aos Grandes, terá o Povo contra si e a luta dos Grandes para ocupar seu lugar. Assim, é mais fácil se apoiar sobre o Povo. Este, consentirá em dar poder ao príncipe visto que é a única alternativa para não ser oprimido pelos Grandes. É no príncipe que a indeterminação do desejo do povo se torna determinada[586]. Ou seja, naturalmente, o príncipe não é adversário do Povo. Neste sentido, Maquiavel se mostra contrário a qualquer teoria do contrato social, pois, pela própria natureza dos desejos, é impossível reuni-los para um fim específico. "*Não pode haver pacto. A constituição do poder político tem que ser feita a partir da negatividade, isto é, pelo desejo de não ser oprimido nem comandado*"[587].

§14 O ser da sociedade é uma divisão originária de desejos que almeja uma solução. Porém, um dos desejos é pura negatividade, o que significa que ele

não pode se efetivar na forma de um poder que é não-poder. Isto torna necessário um mecanismo projetivo que o povo faz para o príncipe. Ou seja, da divisão do ser da sociedade nasce a divisão do social e do poder. Este paira sobre a sociedade, é livre, pois, de direito, ninguém está submetido a ninguém. Além disso, o poder só consegue ter efetividade em uma ordem não estável. O problema de se tomar o príncipe contra o povo, como sendo tal conflito natural, encontra-se no esquecimento deste sistema projetivo. O príncipe não é contra o povo. O príncipe é a única maneira do povo se manifestar contra o terror dos Grandes, assim, seu reconhecimento pelo povo se dá quando este vê nele um protetor, que põe sua força a serviço do desejo popular de não opressão. Por isso, o poder do príncipe depende, concomitantemente, de dois fatores: a força física e a força política. Se ele for odiado, não é reconhecido como protetor, e se agir tão somente pela força física é confundido com os Grandes.

§15 Pode-se entender, então, que, pela segurança do príncipe estar assentada na verdade deste mecanismo projetivo feito pelo povo na busca da não opressão, o fim que justifica o meio, em última

instância, serve para o bem comum. "*O verdadeiro comanda o útil – o universal não pode ser tido como o que é proveitoso para um só*"[588]. A dimensão moral se dissolve na realidade e a imagem do príncipe, que é o que assegura seu poder, também é o que assegura o bem comum. Quando o príncipe esquece do sistema projetivo, da compreensão das relações de potência, voltando-se para os seus interesses particulares, o mesmo cai na ilusão do poder, tendendo ao conservadorismo. Ele fixa uma imagem e esquece de modificá-la face a natural adversidade dos acontecimentos sociais. Esquece que sua conduta é determinada pela situação e que como um camaleão muda de cor para sobreviver, sem mudar sua essência, ele também deve mudar a máscara que carrega. Tal esquecimento da temporalidade na ação política é o que engendra a queda do poder principesco. Ao esquecer a teoria, ele se torna impotente para realizar a prática. Ao desejar a sua própria imagem no refletir do lago, ele acaba por se afogar neste, como Narciso o fez.

§16 Este raciocínio faz com que o novo seja sempre belo. Ele é a apreensão da mudança em si que é gerada pelo constante conflito de desejos. No discurso

maquiaveliano, fortuna, por ser o nome do limite da nossa liberdade, mostra-se como não-virtú e virtú mostra-se como o domínio do mundo e de si. O príncipe precisa ter virtú para, ao compreender o que é fortuna, poder melhor agarrar as oportunidades, como também melhor repudiar as desgraças, que o tempo traz. Mas isto não basta. A fortuna continua com seu caráter indeterminado que carrega o medo. É preciso, então, além de calcular, arriscar. Ou seja, as relações do príncipe com o poder são as relações do homem com o tempo. Não ação política, não há a quebra do vínculo entre não-saber e saber, entre risco e técnica. Não há reducionismos a um destes contrários. Todo este mecanismo é o que importa na obra de Maquiavel e é por ele que podemos perceber a relação entre História e Política.

§17 Refletindo sobre as mudanças estruturais que estavam ocorrendo na época de Maquiavel, em que uma nova maneira de pensar da sociedade está se concretizando, faz-se possível dizer que a obra deste filósofo é o espelho que reflete estas mudanças. A nova maneira, ao mesmo tempo que se mostra oposta a

anterior, engloba esta. O universo judaico-cristão é o pólo que está se enfraquecendo e o universo racionalista da Renascença é aquele que está se fortalecendo. Por quê os dois são opostos? Porque enquanto o judaico-cristão estabelece o *poder do soberano* como advindo de Deus, o racionalista o mostra como advindo do próprio homem. Então, o poder da Igreja diminui. Mas como um ser que quer perseverar na existência, ela trava uma luta dura, chamada de Contra-Reforma, contra o surgimento da liberdade de crítica (que, por exemplo, suscitou seitas novas) gerada pelo Renascimento racionalista. Nesta tática de combate, a Igreja cunha o termo maquiavélico na consciência coletiva na forma de um mito, cuja consubstanciação se dá com a relação da palavra "maquiavélico" com aquele que, ao mostrar o funcionamento do poder, desagrega a divina ordem e o poder papal, ou seja, aquele sujeito que é subvertor da ordem estabelecida. "*Se o príncipe governa sem Deus, de onde vem seu poder? E se não é Deus quem lhe dá esse poder, de onde tirar a justificativa para a submissão dos governados?*"[589]. O sentido negativo que o vocábulo ganhou ao longo dos séculos tem, como um de seus fatores, este marketing negativo feito pela Igreja para

tentar segurar a perda de poder para o racionalismo. Até no esquema argumentativo da obra é possível vislumbrar os novos tempos do Renascimento. Sempre que é feita uma afirmação por Maquiavel, o mesmo apresenta um fato ocorrido durante o período da Antiguidade Clássica e outro durante sua época. Ambos servem para enunciar o conteúdo de verdade da afirmação. Há o reforço da afirmação. Ora, o Renascimento busca resgatar o humanismo da Antiguidade Clássica e sufocar o teocentrismo da Idade Média.

§18 A obra maquiaveliana ao mostrar ao homem (que se considera imperfeito), que o lugar do poder é dele, também fez com que aparecesse o temor da substituição do poder divino. A dominação que existia no mito de Deus ser aquele que dá o poder na mão do governante transmutou-se no mito do maquiavelismo, germe do Estado Moderno, que surgiu primeiramente na figura do Antigo Regime. "*O mito do maquiavelismo resolve a contradição entre o poder e a sociedade, admitindo-a ao mesmo tempo em que a supõe eliminável pela atribuição da divisão a um agente maléfico empírico e suprimível*"[590]. Adorno e Horkheimer devem

ser lembrados: "*O mito já é esclarecimento e o esclarecimento acaba por reverter à mitologia*"[591]. Porém, o homem, por meio de Maquiavel, passa a saber que o poder, que sustenta o mito, seja este qual for, apesar de estar destacado da sociedade, é por esta, de certa forma, engendrado.

§19 A obra de Maquiavel funda o espaço de debate político. Ela é a gênese do universo lingüístico político. É a partir deste universo que será possível visualizar o poder enquanto um ser e a lógica da dominação com que este ser trabalha. A política enquanto estudo do poder como esfera separada da sociedade deve ser pensada a partir de Maquiavel. Contemporâneo seu, Jean Bodin (1530-1596)[592], ao cunhar o termo soberania, ainda acreditava que o poder não possuía um ser próprio e que ele era concedido ao monarca por Deus. O pensamento político, assim, encontra raízes diferentes na mesma época, mas o pensamento político que se volta especificamente para o poder enquanto ser que se destaca do social, só pode ser vislumbrado a partir de Maquiavel. É este quem cria o conceito de poder com o qual a política trabalha.

§20 Ademais, ao ler o discurso maquiaveliano, e fazermos o exercício de adentrar o universal da obra e retornar para o nosso particular, já estamos utilizando o universo lingüístico que a obra criou, mesmo que a nossa leitura busque repudiar a argumentação do filósofo sobre como um Estado deve ser governado. Ou seja, o lugar de onde o leitor discute a obra foi criado pela própria obra. E esta posição do leitor, em face da obra, traduz-se como experiência política.

§21 O universo lingüístico criado por Maquiavel é o que possibilita a criação da ideologia. Quando o discurso maquiaveliano separa o poder da sociedade, atribuindo-lhe um ser, faz-se necessário a criação de uma ilusão que junte novamente estes pólos. É possível afirmar que ao se atribuir o poder à alguém, esquecendo-se da divisão, ou seja, iludindo-se, está-se caindo no campo da ideologia. Não é esta que cria o universo lingüístico político mas é este que a cria. Esta ilusão é fruto de interesse de classes. No instante em que o homem deixa de perceber esta divisão, ele se torna facilmente dominado, pois não mais vê que o poder, ao

servir interesses, pode se locomover e não está colado ao social. A política se mostra como um jogo ao mesmo tempo de encobrir e descobrir a divisão retro. O descobrimento é vislumbrado principalmente nos momentos de ruptura estrutural e os momentos de encobrimento nos de estabilidade. A "situação" sempre procura ocultar a divisão, enquanto que a "oposição" busca mostrá-la. O discurso da oposição é sempre de que a mudança é necessária. Faz parte da natureza do poder a mutação de suas formas, afinal, a esfera política, que é onde o poder está, é separada do social e a este só projetivamente se junta. Por este raciocínio também é possível afirmar que a ilusão se exerce no tempo segundo os interesses de cada época. A Política é um exercício que se faz na História e pela História. Nestes moldes, a ideologia, o ocultamento da cisão por ilusão, revela-se como existente e construidora do próprio real. Só que é um real cultural. Assim, ela não é, como comumente se pensa, uma máscara que esconde o real. Ela é o próprio real em movimento.

§22 Vejamos a interpretação de Gramsci (que por ser um pensador marxista faz teoria critica *latu*

sensu) sobre o pensamento de Maquiavel. Ela é de grande utilidade para aprofundar o entendimento sobre a relação entre História e Política.

§23 Para Gramsci, toda obra de pensamento nasce em um contexto histórico-social cuja configuração é dada pela luta de classes. A mudança estrutural que se vê na época do discurso maquiaveliano é a de declínio do feudalismo, sistema insuficiente para atender as demandas crescentes do comércio e da cidade. Este era visto como entrave à expansão dos negócios e ao enriquecimento da burguesia. O poder não era centralizado, mas fragmentado nos feudos. Era preciso unificar este poder, para, por exemplo, cunhar-se uma moeda padrão, decretar tributos, uniformizar a justiça, alavancar o mercado. Assim, na metade do século XV surge o Estado Moderno na figura do Antigo Regime. Com o declínio do feudalismo houve o surgimento de um processo de acumulação primitiva de capital. Em meio a este quadro de mudanças estruturais (está havendo a saída da Idade Média para a Moderna) é possível vislumbrar a luta que a classe da burguesia trava para se estabelecer no poder. Para isso, tal classe precisa forjar

um poder "*susceptível de dar direito aos seus interesses*"[593].

§24 Some-se, ao raciocínio supra, que o destinatário de uma obra de pensamento é aquele que irá efetivar a teoria expressa nela na prática. Ou seja, é aquele que irá emancipar, fazer a mudança do feudalismo para o capitalismo primitivo. O destinatário então do discurso maquiaveliano é a burguesia. Mas, então, para que serve o Príncipe? Ele é a figura mediadora que será utilizada para comandar, sob as ordens da burguesia ascendente, a massa que possui o desejo de derrubar a configuração social vigente. Tem-se, por um lado, a necessidade de que haja a legitimação deste mediador pelo reconhecimento de seu poder pela massa. Por outro, tem-se que a vontade particular deste mediador, que a massa acredita ser a mesma que a dela, é controlada por um pequeno número de dirigentes. Ou seja, a massa é meio de manobra para obtenção do poder. E é meio de manobra necessário. O príncipe é quem irá efetivar a aspiração do coletivo e, a partir do momento que o povo acha que tal aspiração não pode ser realizada por ele, o mesmo perde a legitimidade. Assim, há um constante

exercício de articulação entre a massa e o príncipe. Este precisa manter aquela em constante consenso. Esta articulação é a do realismo popular com o realismo político. Lefort irá criticar a leitura de Gramsci demonstrando que o modo de superação (as mediações) proposto por este das cisões do objetivismo e da representação tradicional de história restam infrutíferas. Os abismos entre sujeito e objeto, teoria e prática, não foram superados. Por exemplo, "*a obra domesticada oferece ao leitor a imagem que ele próprio construiu para ela*"[594]. Segundo Lefort, Gramsci procura fugir de um lugar mas acaba por retornar a ele. Apesar da crítica sobre a leitura gramsciana, esta se mostra importante para estudar a relação entre História e Política. Gramsci elucida a presença, no pensamento do filósofo cinquecentista, do mecanismo entre dominante e dominado sob o ponto de vista da luta de classes.

Conclusão

§25 A História e a Política estão intimamente entrelaçadas. Ao dividir os desejos do Povo e dos Grandes, elucidando que o desejo daquele, por ser

negativo, só ganha efetividade através de uma projeção em um terceiro, o príncipe, Maquiavel mostrou a cisão entre o poder e o social. Fazendo emergir o ser do poder, o filósofo florentino fundou o universo lingüístico político, o espaço onde se faz possível o debate político. É neste universo que se dá a ação do príncipe.

§26 O modo de ação política do governante está pautado na configuração de seu tempo presente. Analisar esta e a configuração subseqüente, criada como efeito do modo operacional adotado, resulta em analisar a eficácia da ação e graduá-la como distante ou próxima dos fins visados dentro de um tempo determinado. Como em tempos diversos, em que existem configurações diversas, a mesma causa pode gerar efeitos dissonantes daqueles pretendidos, faz-se necessário encontrar a própria causa dentro do presente enquanto potência.

§27 Maquiavel irá montar, em *O príncipe*, um esquema argumentativo que se utiliza de exemplos históricos. Estes fazem parte da própria argumentação. A História não é auxiliar, mas fundamento para a

construção do conhecimento. Ela é elemento constitutivo. O exemplo histórico funciona, assim, não para se copiar a ação passada e colá-la no presente, mas para ensinar como é possível retirar de determinada configuração a solução que ela própria carrega. Quando Maquiavel dá exemplos da Antiguidade Clássica, ele está dizendo que o modo de operar com a razão não pode estar pautada no teocentrismo da Idade Média[595]. A análise do contexto histórico-social em que a ação será engendrada deve ter como lente o humanismo.

§28 Um governante, no entanto, além de ter a noção de que o poder se expressa de diferentes modos de acordo com o tempo, também vai ter que possuir o entendimento de que a ação política envolve um risco pelo desconhecimento daquilo que o tempo pode trazer. O governante precisa ter *virtú*, fortuna e arriscar. O entendimento do tempo, da mudança, é o que irá dificultar a corrosão do poder. Por isso o novo é sempre belo. O novo é, ao mesmo tempo, apreensão do perecimento e a própria modificação do e no tempo.

§29 Deixemos a palavra com Maquiavel: *"Também julgo feliz aquele que combina o seu modo de proceder com as particularidades dos tempos, e infeliz o que faz discordar dos tempos a sua maneira de proceder...Assim, como disse, dois agindo diferentemente alcançam o mesmo efeito, e dois agindo igualmente, um vai direto ao fim e outro não. Disso dependem também as diferenças da prosperidade, pois se um se conduz com cautela e paciência e os tempos e as coisas lhe são favoráveis, o seu governo prospera e disso advém felicidade. Mas se os tempos e as coisas mudam, ele se arruína, porque não alterou o modo de proceder. Não se encontra homem tão prudente que saiba acomodar-se a isso, quer não poder se desviar daquilo que a natureza o impele, quer porque, tendo alguém prosperado num caminho, não pode resignar-se a abandoná-lo. Ora, o homem circunspecto, quando chega a ocasião de ser impetuoso, não o sabe ser, e por isso se arruína, porque, se mudasse de natureza, conforme o tempo e as coisas, não mudaria de sorte"*.

2006

Bibliografia:

- *ADORNO, HORKHEIMER – Dialética do esclarecimento – Tradução de Guido Antonio de Almeida, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor*

- *CHAUÍ, Marilena – resenha do livro de Claude Lefort - "Le travail de l' oeuvre – Maquiavel" - Depto. De Ciências Sociais – Cadeira de C. Política – 1974*

- *CORTINA, Arnaldo - O príncipe de Maquiavel e seus leitores. Uma investigação sobre o processo de leitura - Editora Unesp*

- *HEGEL, George Wilhelm Friedrich – Princípios da Filosofia do Direito – tradução de Norberto de Paula Lima – adaptação e notas de Márcio Pugliesi – 1ª ed. - São Paulo: Ícone, 1997*

- *MAQUIAVEL, N.* – Coleção Os Pensadores – Editor: Victor Civita, 1975;

- *ROUSSEAU, Jean-Jacques – Do Contrato Social, Livro III, Capítulo VI – Os Pensadores – Editor: Victor Civita, 1983*

*

* *

Diderot e Brecht:
uma conversa na taverna

Introdução
Primeiro movimento
Platão e Aristóteles – os dois grandes arquétipos..... §1 -4
Segundo movimento
Diderot..... §5 -27
Terceiro movimento
Brech..... §28 -34
Diálogo entre Brecht e Diderot

§1 Para refletir sobre os pontos convergentes e divergentes entre os pensamentos de Diderot e Brecht no que concerne ao teatro, faz-se necessário, primeiramente, uma suscinta explanação sobre a idéia de arte na Antiguidade. Após, torna-se possível adentrar na estética de Diderot (segundo movimento) e na de Brecht (terceiro movimento). Só depois destas três articulações, ter-se-á elementos suficientes para

compararmos os dois pensadores através de um diálogo fictício entre eles.

§2 Desde a Antigüidade, até o final do século XVIII, a arte é uma mimesis da natureza, ou seja, uma imitação do real. Tal imitação, no entanto, pode ser da imediaticidade da natureza, o sensível, ou do processo de criação que há na natureza, da ordem natural. Vejamos, então, como estas duas vertentes surgiram.

§3 Consoante a teoria das formas de Platão, existem três ordens no mundo: a essência, que é, por exemplo, a idéia de cama, a aparência, que seria a cama em particular, e a imitação, que é a cama pintada em um quadro. A primeira é produzida por Deus, e está no mundo das idéias. Já a segunda, é uma cópia que o carpinteiro faz da primeira, e está no mundo dos sentidos. A imitação, que é produzida pelo pintor, vai, então, mostrar-se como a cópia da cópia. Como para Platão quanto mais perto da idéia se está mais perto da verdade se está, a pintura irá se revelar

como um afastamento da verdade em três graus, sendo uma ilusão sem substância. Os produtos da arte possuem menos ser ainda que o mundo sensível. O mesmo raciocínio pode ser aplicado à poesia. Esta apenas reproduz a imagem e não é capaz de ascender à idéia.

§4 Aristóteles, por sua vez, ao criticar a teoria da arte de Platão, irá dizer que a arte imita a maneira como a natureza produz, cria as suas formas, não sendo, portanto, imitação do sensível. É a necessidade implicada no processo natural que o homem representa. Assim, estes filósofos antigos criaram os dois grandes arquétipos da idéia de arte que, na história humana, revezam-se no domínio do pensamento. Diderot irá utilizar os dois arquétipos em diferentes momentos de suas obras. Primeiramente ele irá se mostrar partidário da concepção platônica dizendo que a arte é uma criação espontânea do gênio, que se utiliza da sensibilidade para imitar a natureza. Em um segundo momento, nos seus escritos de maturidade, Diderot irá ser tributário da

concepção aristotélica, em que o gênio imita o processo rigoroso com que a natureza encadeia seus fenômenos, o que se faz possível pela observação. Após esta pequena introdução, adentremos no pensamento do filósofo da Ilustração e vejamos mais de perto o desenvolvimento de suas reflexões.

Segundo movimento

§5 Na Ilustração, época em que se acreditava na idéia da passagem para um estado de "maioridade", no qual o homem faz o uso livre da razão, o filósofo possuia como virtude a sociabilidade, sendo sua função primeira ser útil ao coletivo. O bem deste traz o bem para o indivíduo. Segundo Cassirer, citado por Maria das Graças de Souza, *"para o filósofo das luzes...o pensamento não deve apenas analisar e examinar a vida, mas também organizá-la. Assim, os conceitos 'passam da condição de objetos acabados à de forças que agem, da condição de resultados à de imperativos'"*[596].

§6 Logo, havia a noção de que existiam pessoas que eram filósofas sem o saber, pois exerciam a transformação social no sentido retro. Nesta medida, o comediante (o ator), ao representar a peça, era filósofo. Só que tal visão encontrava resistência em ser aceita pela sociedade da época, visto que, dentre outros fatores, o comediante era tido como aquela pessoa contrária aos bons costumes. Rousseau dizia que o desprezo pelo comediante era fruto de sua profissão ser pautada na simulação. O acolhimento da idéia do ator ser um agente transformador que melhora o coletivo só ganhou efetividade após uma reforma da teoria teatral. Reforma esta que possuiu como norte o resgate da grandeza do teatro grego, em que a arte se mostra como pedagoga das boas virtudes. Foi nesta empreitada, cujo resultado fez surgir um novo gênero teatral, o “drama burguês” (ou “comédia séria”), que Diderot se lançou.

§7 Importante notar que a reforma do teatro francês está intimamente ligada a um outro projeto da filosofia da Ilustração, a *Encyclopédie*, cuja proposta era a disseminação das luzes da razão sobre as superstições e fanatismos, mudando de fato a maneira de se pensar. Os enciclopedistas eram defensores do conhecimento técnico do século XVIII. O saber que defendiam era baseado na experiência, possuindo raízes em Bacon e em Locke. O espírito não era encarado como um território mais privilegiado do que à mão. Não há hierarquia entre o teórico e o prático. Afinal, o que é espírito e o que é mão no pianista?

§8 A *Encyclopédie*, no entanto, não é apenas um baú de conhecimento legado aos póstumos, mas, também, uma empreitada moral. De acordo com seu próprio vocábulo, a Enciclopédia visa juntar conhecimentos esparsos e transmiti-los buscando mais virtude e felicidade. Nela, há o ideal do homem útil que com seu trabalho melhora a vida do coletivo.

§9 A arte engaja-se neste projeto a partir do momento que é tomada como veículo muito poderoso para transformar a sociedade esclarecendo o público. A missão da arte em geral é "*fazer amar a virtude e odiar o vício*". A sincronização da arte teatral com a proposta da *Encyclopédie*, requeria a criação de um novo gênero em que a natureza se expressasse e "transtornasse" o espectador, visto que o teatro da época apenas imprimia pequenas emoções passageiras. Este novo gênero, faz-se acompanhar da necessidade de novos autores, atores e público.

§10 O teatro clássico francês, ao retratar a nobreza, estava permeado pela artificialidade dos gestos, efeito da educação que primava pelo controle das paixões. Ao mesmo tempo, também estava permeado pela noção de que apenas os sentimentos mais extremos possuíam a honra de serem encenados. Combater esta estrutura em que se assenta o teatro clássico francês significa negá-la, ou seja, valorizar a simplicidade e o despojamento nas ações,

permitindo com que as paixões sejam expressas na cena. Isto significa que a natureza deve prevalecer sobre as convenções. Concomitantemente, significa a busca de liberdade na expressão artística. Note-se, no entanto, que a busca por estas características teatrais, típicas dos gregos, não postula a submissão dos modernos aos antigos, mas sim a criação de um novo gênero. O que está a se combater é o maneirismo como uma categoria estética, na qual a arte é imitação de procedimentos, de regras. É neste momento que o filósofo setecentista se utiliza do arquétipo platônico de arte. É através de uma concepção naturalista de arte que ele, enquanto dramaturgo, vai combater o maneirismo.

§11 Diderot, através de Mirzoza, uma personagem do romance *Les Bijoux Indiscrets*, vai expor que o comediante deve fazer uma imitação tão exata das ações humanas que leve o espectador a acreditar que aquela ação realmente esteja acontecendo. O espectador deve, ao ser

seguidamente enganado, acreditar que o ator não é ator. Os elementos do teatro grego, como a escolha de assuntos que qualquer pessoa é capaz de experienciar, como a unidade da ação que não é cindida por episódios e a naturalidade dos gestos e diálogos, propiciam a concretização do ideal de um teatro natural que se opõe à artificialidade do teatro clássico francês, em que o ator, no desenrolar da ação, faz-se percebido como ator, por exemplo, pelo excesso de floreios nos gestos. Esta artificialidade é resultado da despoetização dos costumes e geradora de uma cisão entre arte e natureza que, ao impedir o artista de expressar a natureza humana, impede-o de fazer a transformação social benéfica. Por ser um teatro submetido a muitas regras, a sua inverossimilhança se torna patente e o mecanismo da ilusão não se realiza.

§12 O poema de Fernando Pessoa, que mostra como o poeta consubstancia a dor da alma na dor física e com isso consegue a compreensão de seu espectador, ilustra bem esta dinâmica da

ação teatral como ilusão: "*O poeta é um fingidor. / Finge tão completamente / Que chega a fingir que é dor / A dor que deveras sente / E os que lêem o que escreve, / na dor lida sentem bem,/ Não as duas que ele teve / Mas só a que eles não têm*"[597]. Ou seja, o poeta, ao fazer referência ao corpo, ao natural, aproxima-se da natureza para se fazer entender. Assim como o ator, ele transmite a sua mensagem via ilusão que se concretiza em uma projeção no natural. Aqui é possível perceber como a linguagem corporal, que se distancia da artificialidade, é muito mais eficaz para apreender o leitor (espectador). Pelo fato dela não estar adstrita, pela convenção, a um grupo específico, tem a sua verdade um status de universalidade. Portanto, o instrumento utilizado, para se passar a mensagem, é dotado de força argumentativa muito mais intensa. Não só fala para um público maior como, também, dá um estatuto de veracidade ao discurso muito mais forte.

§13 Vejamos alguns fundamentos da poética clássica. A verossimilhança como habitualidade, realidade ordinária, e a exigência do “maravilhoso”, aquilo que ocorre contra o que se espera, são fundamentos apresentados na *Poética* de Aristóteles que devem, segundo Diderot, serem retomados. Mas como conciliar duas regras aparentemente contraditórias? O filósofo da Ilustração dirá que a ilusão, a magia, da ação é construída quando da utilização da simplicidade natural que, em contraste com toda aquela artificialidade da época, iria mostrar-se como algo difícil de imaginar. Note-se que a exigência do “maravilhoso” não é a exigência do “miraculoso”, mas sim daquele acontecimento que é diferente e ao mesmo tempo não é impossível de se realizar. A ilusão diderotiana é feita com a aproximação do real e do comum e não com a aproximação da fantasia e do extraordinário. O elemento que vai causar a impressão forte no espectador, que já está absorvido na cena, são as “pitadas” maravilhosas do diverso inesperado mas possível. Ou seja,

primeiro hipnotiza-se o espectador para, depois, poder direcioná-lo. As palavras de Marmontel dão a medida exata dos ingredientes nesta receita de Diderot: "*A arte está em misturar circunstâncias comuns nas coisas maravilhosas e circunstâncias maravilhosas nos assuntos mais comuns*".

§14 O lance teatral, enquanto mudança da direção da cena pelo imprevisto, também vai ser criticado por Diderot. Segundo o filósofo, além da verossimilhança ter que ser respeitada, a ação melhor conseguirá iludir o espectador quanto mais ela for concentrada temporalmente, assim como um pintor que congela a fluidez do tempo em seu quadro.

§15 Uma crítica que pode ser tecida ao Maneirismo é que o verossímil depende do público que está assistindo. A posição social do espectador em um teatro que retrata convenções, neste caso, é algo que influencia naquilo que é tomado como comum. Se a ilusão depende deste elemento do teatro grego para acontecer e o

público que assiste o teatro francês é a burguesia, quando se retrata a vida na corte está-se impossibilitando a sua efetivação. A ilusão depende de identificação. O sucesso da comunicação enquanto sintonia entre aquele que fala e aquele que houve depende, assim, da identificação entre a mensagem que se quer passar, quem a passa e a platéia que a ouve. O teatro clássico francês ainda estava por falar apenas ao nobre, sendo que seu grande público era outro. No século XVIII, há cena em todas as classes sociais. Há teatro nas ruas! Por isso a ilusão da arte não se concretizava.

§16 Mas uma crítica mais visceral ainda pode ser feita à categoria estética do maneirismo. A teoria clássica entre os gêneros, em que há uma rígida separação entre o trágico e o cômico, na qual a intriga dramática séria se relaciona a posição social elevada e a jocosa à posição baixa, também será repensada visto que o espectro de ações a ser representado na cena não se resume aos extremos do excesso e do defeito,

mas sim na representação daqueles sentimentos que estão entre eles. Esta cotidianização, segundo Peter Szondi, citado por Franklin de Matos, tem como consequência "*o rompimento com a 'cláusula dos estados', vigente desde a Antigüidade, e segundo a qual somente heróis, príncipes e reis deveriam ser protagonistas de uma intriga dramática séria*"[598].

§17 O mais interessante, no entanto, é que o rompimento desta cláusula se assenta na argumentação de que aquilo que permite a identificação do público com a mensagem a ser passada, não está na posição social da personagem, mas em algo que todo ser humano pode apreender. Algo além da igualdade de condições materiais e culturais. Não importa a particularidade da roupa que a personagem usa, mas sim a sua singularidade enquanto indivíduo da espécie humana. Um mendigo pode ter uma atitude muito mais nobre que a de um rei. Diderot irá afirmar que o que nos atinge na "*Cena IV, ato V, da Iphigénie de Racine, quando Clitemnestra*

fala, não é o fato de que ela seja rainha de Argos e esposa de Agamenon, general dos gregos, mas 'o quadro do amor materno em toda sua verdade'"[599]. O discurso teatral ganha maior força argumentativa, pois não se assenta mais em uma particularidade, mas em uma universalidade.

§18 Neste quadro, conclui Franklin de Matos sobre a visão diderotiana do teatro: "*o objeto do teatro é a natureza humana, originariamente boa e que é própria de todos os homens, independente do estado que a história lhes conferiu*"[600]. Se a natureza é boa, é ela quem nos ensinará a sermos virtuosos. Como conseqüência, as convenções mostram-se como obstáculos a esta apreensão da natureza humana, visto que a disfarça, e devem ser abolidas. Nesta linha de pensamento, o teatro passa a dar uma importância muito maior a linguagem corporal, cuja razão já foi explicitada no *§12*. Podemos dizer que para Diderot o corpo fala e um gesto pode dizer muito mais que palavras.

§19 Note-se que o filósofo não está buscando uma quebra total das regras poéticas e nem um apego demasiado a ela, mas um meio termo. Por isso o gênero novo e não apenas o retorno à Antigüidade. Esta, ademais, deve ser superada, visto, por exemplo, que falava muito sobre mitologia. Os enciclopedistas defenderam os italianos na "Querela dos Bufões" justamente porque eles traziam um maior realismo teatral.

§20 Os fundamentos expressos acima explanam que as regras teatrais estão assentadas na Natureza. Esta é imitada pela razão poética. Assim sendo, inventar o "gênero burguês" requer que saibamos quais regras vigentes no teatro clássico frânces advém da Natureza e quais não advém. Como exemplo daquelas que advém e que, portanto, hão de permanecer, está a "regra das três unidades" em que busca-se a necessidade lógica da ocorrencia do efeito em sua causa, além da busca pela unidade de tempo e lugar na ação. Já como exemplo da norma que deve ser abolida, tem-se a "regra das *bienséances*" (dos usos e

costumes) em que, por recorrer sempre a convenção, impede que "*uma mulher declare a um homem o seu amor por ele*"[601]. Segundo os costumes da época, a paixão deve ser controlada pela razão.

§21 Ora, a partir do instante em que o espectador sabe que ao bater o amor na porta da loucura, esta se retira da própria casa para aquele poder entrar pelo fato de nem ela conseguir lidar com as intempéries amorosas, como nos ensina Drummond, o espectador percebe que a atitude contida e racionalizada dos apaixonados é uma encenação, e a característica da ilusão desmorona. O grito de desespero, a dor da alma expressa na contorsão física que leva o sujeito à posição fetal, a explosão dos sentimentos em sintomas que se mostram no corpo, são os elementos que, contrariamente a frieza das contensões dos sentimentos, fazem o espectador crer que a cena realmente acontece. A palavra, então, não se mostra único recurso na transmissão da mensagem. O silêncio sepulcral, que se faz logo

em seguida aos gritos, cristaliza a cena em todo sua potência de expressão. Os olhares entrecruzados dos adversários em meio a ausência de sons falam por si próprios. Nesta dinâmica, o ator dialoga com o autor na construção do discurso, reconstruindo, por meio de sua sensibilidade, a expressão da cena. É pelo ator que o silêncio ganha seu sentido. O autor prescreve, mas quem executa e preenche o sentido é o ator. É importante atentar que a palavra e o gesto se completam. Ambos apontam para a mesma direção, qual seja, a construção de um quadro fiel a nossa natureza.

§22 Até aqui, atentamos para a criação. Atentemos agora para a execução, refletindo um pouco sobre a concepção diderotiana de ator. Este não deve “entrar” no personagem e sentir de fato as mesmas emoções, mas apenas aparentar que as sente. Um bom ator não depende apenas de sensibilidade enquanto emotividade, mas, principalmente, de discernimento e observação. Ele precisa ser frio. Aquele que se assenta na

sensibilidade não possui a constância, visto poder estar em bons ou maus dias. Porém, aquele que se utiliza do discernimento pode, em qualquer situação, encenar. Este, não está preso às contingências e, assim, sua progressão como imitador se dá de maneira muito melhor a daquele que depende da sensibilidade. Os resultados da observação são algo de adquirido pelo observador e o aperfeiçoamento se dá em cima deste algo. Além disso, aquele que observa esquece a própria individualidade e adentra na natureza. O ator tem muito mais que transpirar mentalmente do que se utilizar da inspiração.

§23 A transpiração mental se dá pela busca da natureza enquanto ordem. Assim, não é um avaro que se busca, mas o Avaro, ou seja, o modelo ideal que carrega todas as características essenciais que qualquer pessoa que vive pelo dinheiro possui. A inspiração, portanto, é apenas um esboço deste modelo que precisa ser preenchido. E, em última instância, o modelo ideal que mais deve ser observado pelo Gênio é o

homem sensível. Segundo Yvon Belaval, citado por Franklin de Matos, *"só se imita observando, ...só se observa mantendo a frieza e..., por conseqüência, o comediante não pode ou não deve ser sensível"*[602].

§24 Veja-se, no entanto, que o ator possui um grau de sensibilidade. Porém, ela se sujeita a calculabilidade. Ela é diferente da sensibilidade do espectador. O ator, para não ser desigual entre uma apresentação e outra, ensaia e repete, já sabendo o sentimento que irá aparentar transparecer. A emoção é provocada. Já a sensibilidade do espectador é apanhada pelo elemento surpresa. Enquanto natural, esta sensibilidade se opõe àquela, visto estar inserida na desordem e não na ordem. Ela é espontânea. O espectador não escolhe o que irá sentir. O ator escolhe o que irá fingir sentir, e só consegue fazer isso porque é frio e domina o próprio sentimento. Existe uma finalidade consciente na sensibilidade do ator que se consubstancia na geração de sentimentos na platéia. É importante ressaltar que

a arte não imita a natureza sensível, mas a natureza como “idealidade”, projetando o geral no individual, além é claro, que o domínio das próprias entranhas implica no domínio da natureza, meta que o homem sempre buscou desde o mito.

§25 Assim, Diderot opta por uma posição sobre o ator que não é nem maneirista, pois estaria subjugado pelas regras, nem naturalista, pois o ator não imita a natureza de maneira imediata, mas sim uma síntese que, em um processo dialético, engloba as duas posições antagônicas. A arte deve estar no plano da ordem. Neste ponto, em que o filósofo das luzes pensa o comediante, ele se volta ao arquétipo aristotélico.

§26 Poder-se-ia dizer, então, que a obra de Diderot é contraditória já que abarca, em diferentes momentos, tanto uma concepção platônica, imitação do sensível, quanto aristotélica de arte, imitação da ordem existente na natureza? Não. O filósofo, ao pensar o ator no

"*Paradoxo do comediante*", obra utilizada nas explanações a partir do *§22*, reflete sobre a execução do papel do comediante, enquanto que as obras anteriores, que embasam as outras explicações tecidas neste trabalho, versam sobre a criação do papel. Outrossim, pode-se pensar a divergência de posições face ao fato do estratagema de combate sempre ter que se adequar aquilo que se está combatendo. Se num primeiro momento o combate era contra o maneirismo, justifica-se a defesa da arte como imitação do sensível. Se num segundo momento o combate não era mais contra o maneirismo, justifica-se a saída de uma posição extrema e o retorno a um ponto mediano. Este movimento dialético, aliás, é o que mostra como o filósofo nunca deixou de lutar.

§27 Enfim, o teatro para Diderot, por ser tributário da idéia da Ilustração que prima pelo ensino das virtudes que a natureza humana carrega em si, mostra-se como o lugar em que o cidadão tira a película de pó das aparências

criadas pelas convenções sociais e reencontra a verdade escondida sob a poeira. É o teatro que por meio da ilusão nos põe de volta no real. Este caráter pedagógico-político do teatro, que se mostra como meio de transformação social, é que deve ser apreendido no pensamento diderotiano sobre a arte como o que há de mais belo.

Terceiro movimento

§28 Brecht viveu no começo do século XX e presenciou o surgimento do rádio, da televisão e do nazismo. Suas raízes intelectuais remontam ao marxismo e, como todo bom marxista que faz crítica ao modo de produção capitalista e busca a emancipação, também fez teoria crítica *latu sensu*. Assim, ele buscava uma maneira de fazer com que o espectador refletisse criticamente para se conscientizar e, conseqüentemente, participar do processo emancipatório. Teoria e prática são inseparáveis. Nestes moldes, ele propunha um "teatro dialético", no qual havia uma proposta de

transformação social muito forte por meio do palco, contra o "teatro da ilusão", no qual as pessoas mergulhavam em seus sonhos durante a peça e logo a esqueciam. Brecht queria colocar a pláteia a pensar. Este era o modo com que ele via a possibilidade de conscientizar o proletariado. O seu teatro, portanto, engaja-se no quadro da luta de classes e possui uma função pedagógico-política.

§29 O diagnóstico dos obstáculos que impedem a realização da potência que se encontra no presente, no teatro, dar-se-á através do *V-Effekt* (efeito de estranhamento). É este que possibilitará a distância do público de tudo aquilo que ele considera comum fazendo com que o mesmo enxergue neste ordinário o extraordinário. Ao tecer a crítica ao familiar, a representação eleva a consciência do espectador a um nível onde a mudança faz-se possível. Deve-se entender representação como uma espécie de recorte no espaço em que aquilo que está fora da moldura do que foi recortado é lançado no nada. Vê-se apenas

aquilo que está dentro. O espectador faz um exercício de comparação do que está dentro do recorte com o que está fora. Tal comparação é um dos fatores de conscientização na concepção de "teatro épico", o gênero teatral que Brecht irá opor ao "teatro dramático burguês", redutor da possibilidade de crítica face ao seu mecanismo de ilusão. O público do teatro épico é um público que vai se por a pensar. Neste sentido dirá Walter Benjamin que "*su público ya no significa para su escena una masa de personas en las que se ensava el hipnotismo, sino una reunión de interesados cuyas exigencias ha de satisfacer*"[603]. Mais adiante, na mesma obra, Benjamin expressará que "*El teatro épico se dirige a interesados que [no piensan sin razón]. Y ésta es una actitud que comparten con las masas*"[604].

§30 No drama, o espectador não pode saber quem é ator e quem é personagem. Para que haja o ilusionismo, tem-se que necessariamente existir uma distância do espectador em que este fica impossibilitado de pensar. O drama é pura

ação contínua e há um envolvimento emocional. Para Brecht, isto impossibilita a visão crítica da platéia e impede a função transformadora da sociedade que o teatro carrega. Nas palavras do dramaturgo, *"El actor debe mostrar una cosa y debe mostrarse a sí mismo. Naturalmente que muestra esa cosa al mostrarse a sí mismo y que se muestra a si mismo al mostrar esa cosa. Aunque los dos cometidos coincidan, no deben coincidir de tal modo que la contraposición (diferencia) desaparezca"*[605]. O ator, ao mesmo tempo que se mostra como ator, mostra-se como personagem. O afastamento do espectador não deve se dar pela emoção mas pela apreensão de que o teatro mostra-se constantemente como teatro. *"El mandamiento supremo de este teatro es que [el que muestra], esto es, el actor en cuato tal, [sea mostrado]"*[606] Além disso, o ator não deve encarar a platéia como o domador encara as feras, mas sim deve encará-la como um meio de transformação social. Assim, o espectador não é fim, mas é meio para emancipação.

§31 Neste sentido, Brecht se opõe a André Antoine e a sua teoria da "*quarta parede*", em que o ator deve esquecer da existência da platéia como se entre ele e o espectador houvesse uma parede. Assim, consoante Antoine, tudo iria parecer mais real e a ilusão se concretizaria. Quando esquece do público, aquele que atua se distrai menos e pode imitar a realidade com mais eficácia. O que Brecht propõe é justamente ao contrário. É que o público perceba o ator enquanto ator.

§32 Uma característica básica de quem escreve para o teatro épico é que uma cena pode possuir vários caminhos. A seqüência de uma cena pode acontecer de inúmeras possibilidades. O interessante passa a ser não colocar a cena como um grande desenlace que o espectador já está esperando, e sim colocá-la no impensável. Para tanto, é preciso abrir várias possibilidades de continuação da cena. Este estranhamento na seqüência faz a platéia pensar. Vejamos um exemplo dado por Sérgio de Carvalho que ilustra

bem esta dinâmica. "*Imaginem a cena de um marido que briga com sua mulher num casebre pobre. O marido pega uma cadeira e a quebra na cabeça da mulher. Porém, a mulher, após receber a cadeirada, se agacha e se põe a juntar os pedaços da cadeira, lamentando silenciosamente o objeto quebrado. A imagem realista nos causa um sentimento patético. Por que ela fez isso? Em quantas prestações ela pagou os móveis da sala?*"[607]. O teatro épico não reproduz situações, mas as descobre por meio da interrupção do processo de ação. Interessa mais o assombro, o espanto, enfim, o estranhamento, do que a compenetração. É isto que põe o público a pensar.

§33 O gesto também é de fundamental importância no teatro épico. Por ele ser falsificável até certo ponto, dificulta a ilusão. Aliás, quanto mais habitual ele for mais irá iludir o espectador e menos este irá ter a possibilidade de se colocar em uma posição crítica. O teatro épico "*es per definitionem un teatro gestual.*

Cuanto con más frecuencia interrumpamos al que actúa, tanto mejor recibiremos su gesto”[608].

§34 O naturalista visa conquistar o público por meio da ilusão. Ora, em uma sociedade de classes, esta ilusão será um instrumento de dominação daqueles que detém o poder. O sentimento é uma ótima arma para dominar. Brecht vai lutar contra esta concepção de que o espectador deve ser envolvido emocionalmente, visto que isso impede a sua reflexão crítica sob a situação que o mesmo se encontra no corpo social e a situação deste corpo social como um todo. O teatro épico vem para mostrar ao público a possibilidade de diferença de pensamentos. Ele vem para, com a instauração da divergência, por as pessoas a pensar ao invés de apenas sentir ilusões. Pode-se dizer que é o teatro da prática transformadora por excelência.

Diálogo entre Brecht e Diderot

Noite turva e fria. Pingos de chuva sob a luz do poste. Na claridade liquefeita, dois corpos tentam se equilibrar no meio fio da calçada.

"- *Onde você vai?!*" - Brecht (B).

"- *Para a praia, o mar irá refletir nossas idéias...*" - Diderot (D).

"- *Você não acha melhor ir para o bar?...está muito frio!*" (B).

Luzes fracas embebidas na fumaça do cigarro. Paredes de madeira. A gota de vinho desliza no interior da taça.

"- *Quero lhe propor um duelo.*" (B)

"- *Quer testar meu raciocínio?*" (D)

"- *Diria que apenas quero compreendê-lo melhor...Me diz...por quê o teatro poderia transformar o coletivo?*" (B)

"- *Ora...porque o ator é um filósofo...Ele, ao imitar os gestos humanos da maneira mais natural possível, consegue fazer com que as*

pessoas acreditem que aquela estória está acontecendo realmente. Se o ator representar uma pessoa virtuosa, imitando todas as características que qualquer pessoa virtuosa tem, ele está dando um exemplo do que é ser virtuoso. Ele é um professor que, por meio do exemplo, ensina o que é útil para a sociedade." (D)

"*- Interessante...concordo que o ator seja um professor...Mas não o seu ator...Ele se utiliza da ilusão. Como você quer que ele transforme algo se o aluno para quem ensina não pode analisar o objeto de estudo sob o próprio olhar?...Como o próprio nome diz ele está iludido. Se hipnotizo alguém, posso fazer o que quiser com esta pessoa, pois ela não sabe que eu vou estar agindo. Posso dominá-la muito mais facilmente. Você já ouviu falar em Marx?*" (B)

"*- Não. Mas não interessa o que esse Marx diz...O teatro é uma ilusão. Ele ensina a realidade por meio da ilusão.*" (D)

"*- E o que é realidade?*" (B)

"*- O sentimento, as paixões, o homem bom, a natureza e toda sua expressão. O gesto do*

nobre com toda sua educação não é realidade. A realidade é o gesto que vemos todos fazerem. É o gesto que o burguês faz. Se não iludir o aluno espectador ele não me dará crédito pois irá achar que tudo o que faço é uma mentira. Como aqueles gestos floreados ridículos que ninguém faz. Ele precisa acreditar em mim." (D)

"*- Mas e se o homem não fosse bom e como modo de dominar uns aos outros passasse a se utilizar desta ilusão do teatro para ensinar modos, à maioria das pessoas, que apenas servissem a uma minoria que detém o poder? Então, o ator professor não daria chance para o aluno distinguir a conduta que melhor beneficia a coletividade. E o efeito desta sua concepção de teatro seria perverso, pois o dominado, não sabendo que é dominado, continuará como eterno dominado. O ator não pode iludir. Ele precisa mostrar que é ator e fazer as pessoas pensarem por elas mesmas na personagem que está sendo representada e na própria qualidade do ator.*" (B)

"*- Mas o homem é bom...*" (D)

"*- Acho que você está equivocado. O homem não é bom nem mal, ele precisa apenas se conscientizar para melhorar o coletivo. Tome seu vinho...a noite é longa e temos muito que conversar ainda...acho que o seu problema está na base do seu pensamento. Voltemos a natureza do homem.*" (B)

Em meio ao silêncio que cristalizava os olhares de Diderot e Brecht hipnotizados alcoolicamente pela gota de vinho que, por sua vez, deixava o rastro de sua película na taça, surge uma voz cansada:

"*- Amigos, sinto interromper a conversa mas o bar está fechando.*"

2006

Bibliografia:

-BENJAMIN, Walter – Tentativas sobre Brecht (Iluminaciones) – Madrid: Tauros, 1987;

- CARVALHO, Sérgio de: http://www.trilhasdacultura.com.br/n0/teatro/pensamento_teatral_brecht-decarvalho.htm – acessado em 25 de junho de 2006, 18:00;

- DIDEROT – Coleção os Pensadores – Editora Abril Cultural: 1973;

- MATOS, Franklin de – O filósofo e o comediante, ensaios sobre literatura e filosofia na ilustração – Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001;

- SOUZA, Maria das Graças de – Natureza e Ilustração: sobre o materialismo de Diderot – São Paulo: Editora UNESP: 2002

Espinosa

§1. *“Digo livre a coisa que age a partir da só necessidade de sua natureza; coagida, em troca, a que é determinada a existir e operar de maneira certa e determinada. Por exemplo, Deus existe livremente, ainda que necessariamente, porque existe a partir da só necessidade de sua natureza. [...] Veja, pois, que eu não ponho a liberdade no livre decreto, mas na livre necessidade.*

§2. *Porém, desçamos às coisas criadas, todas as quais são determinadas por causas externas a existir e operar de maneira determinada. E para que se entenda claramente, concebamos uma coisa muito simples. Por exemplo, uma pedra recebe de uma causa externa, que a impulsiona, certa quantidade de movimento com a qual, depois de ter cessado o impulso da causa externa, continuará necessariamente movendo-se. Assim, pois, a permanência dessa pedra no*

movimento é coagida, não porque é necessária, mas porque deve ser definida pelo impulso da causa externa; e o que aqui se diz da pedra, deve-se dizer de qualquer coisa singular, ainda que se conceba composta e apta a muitíssimas coisas; quer dizer que toda coisa é determinada necessariamente por uma causa externa a existir e operar de maneira certa e determinada.

§3. *E mais, conceba agora, se o deseja, que a pedra, enquanto continua movendo-se, pensa e sabe que se esforça, quando pode, por continuar movendo-se. Sem dúvida essa pedra, como é consciente tão só de seu esforço, e de modo algum é indiferente, crerá que é totalmente livre e que a causa de perseverar no movimento não é senão que assim o quer. E é esta aquela liberdade humana que todos se jactam de ter, e que consiste apenas em que os homens são conscientes de seu apetite e ignorantes das causas por que são determinados."*

Espinosa, carta 58

§4. Pensar sobre liberdade em Espinosa requer, antes de tudo, um diagnóstico do universo que a filosofia espinosana visa combater e o estabelecimento da causa que torna necessário este combate. Só após estes dois movimentos e a explanação a respeito de Deus, faz-se possível saber o que é liberdade para este filósofo e se, caso for possível conquistá-la, como proceder nesta empreitada e que frutos isto pode nos trazer na vida.

§5. A palavra universo, acima mencionada, refere-se a uma estrutura que explica o real. A estrutura a ser combatida é a judaico-cristã, em que a tristeza é soberana. Tristeza, por exemplo, porque sempre há uma condenação que priva o exercício da potencialidade das pessoas quando estas sufocam os seus desejos em vista do medo de incorrerem no pecado. E o que é o pecado? O não atendimento aos desejos de um Deus transcendente. E que Deus é este? Pode possuir Ele vontade? Isto não seria um atributo humano? Façamos, aos moldes da Filosofia de Espinosa que prima pelo estudo das causas para a construção do conhecimento,

uma espécie de investigação arqueológica de como este universo foi formado.

§6. Quando nascemos, temos ignorância das causas que geram determinados efeitos. Ademais, buscamos persistir na existência e temos consciência disso. Alimentamo-nos e fugimos do perigo. A soma destes fatores que estão no seio da natureza humana gera duas conseqüências: (i) a do preconceito de os homens acharem que o sentido de algo está no efeito e não na causa - o que é chamado de finalismo; (ii) a crença humana de que somos livres em função de sermos conscientes de nossas volições e apetites.

§7. Com este quadro, surge no convívio social o seguinte problema: Eu sei o porque fiz tal ação, assim como também sei o que eu buscava alcançar com ela, mas me é impossível saber a motivação da atitude do outro, por exemplo, pela possibilidade dele mentir.

§8. Aquele que está inserido no universo judaico-cristão vai então voltar-se para o seu interior e refletir o que ele faria naquela mesma situação em que o

outro está, fazendo um exercício de comparação. Neste ponto, vislumbra-se o aprisionamento que este universo traz em seu bojo. O homem inserido nele passa a julgar o outro pela sua própria maneira de ver o mundo, projetando aquilo que ele tem para si de si próprio como verdade para fora de si e a tomando como realidade. Esta é a gênese do discurso moral.

§9. Na sequência, o homem, pelo mesmo mecanismo, passa a julgar as coisas dando um sentido para elas que se constrói apenas a partir da importância que tais coisas terão para sua perseveração na existência. É o acabamento de um antropocentrismo que embasa a atitude de destruição da natureza nos moldes que vemos hoje, em que, até para se criar um programa de educação ambiental, faz como única maneira eficaz de persuasão a mensagem de que nossos netos não poderão desfrutar dos recursos naturais, sendo que a educação tinha que ser a natureza não pelo homem, mas pela própria natureza.

§10. Se tudo que é encontrado na natureza e não é criado pelo humano passa a ser meio para atender

as nossas necessidades, parece plausível que tudo isto que não foi criado por nós tem que ter sido criado por alguém. Quem seria este alguém? O homem, utilizando-se do mesmo sistema projetivo retro mencionado, cria a superstição de Deuses, que evoluirá para um Deus. Como julgamos as Suas vontades a partir das nossas, acreditamos que Ele possui como finalidade o recebimento de nosso respeito como bem de troca pelas dádivas que nos deu, assim como, também, que pode ser influenciado, como nós o somos. Se não O respeitarmos e O louvarmos pode ser que não tenhamos mais estas dádivas. A nossa existência se resume, então, a prestarmos reverência a Ele. As desgraças que ocorrem (doenças, desastres naturais, etc.) são explicadas pela dissonância entre nossos atos e a vontade divina. Elas são resultado de nossos pecados. A servidão está estabelecida. E como a experiência mostra que mesmo quando não pecamos ainda assim estamos sujeitos a doenças e desastres, surge a teologia para estabelecer que há coisas divinas inacessíveis a nossa apreensão. A servidão enrijece-se ainda mais e o homem fica a mercê da fortuna e fadado, por conseqüência, a uma vida de

incertezas. Nesta situação o medo da adversidade impera.

§11. O teólogo, com sua sede de manter todo o poder que lhe é ofertado por este universo explicativo do real, tem um tal grau de refinamento, que levanta como tese de defesa do seu sistema até a posse de um livre arbítrio pelo homem na escolha de seu destino, que este acredita ter em função de sua natureza que lhe dá a consciência de seus apetites e é ignorante das causas que os provocam. Esta liberdade não passa de uma falácia, ou no vocabulário técnico espinosano, de um preconceito, visto que tudo é determinado, necessário. Tudo tem uma causa, apenas pela nossa impossibilidade física de compreendermos toda a seqüência causal e não apreendermos facilmente que a determinação de tudo é determinada pela causa primeira, é que acreditamos, como já dito, por propensão natural, sermos livres neste sentido judaico-cristão.

§12. Uma vez estabelecido este universo em que o homem se encontra acorrentado da maneira mais rígida pela superstição, que é fruto da nossa própria

natureza, visto que nascemos ignorantes e preconceituosos, e a sua gênese, faz-se possível estabelecer a causa que torna necessário o combate deste sistema explicativo do real. Após este segundo movimento estaremos mais perto de dizer o que é liberdade em Espinosa.

§13. No pensamento espinosano há um ideal prático que se consubstancia na busca da felicidade e da liberdade. Quanto mais nos aproximamos do real mais nos aproximamos deste ideal. Atentar para a formação do universo judaico-cristão, como foi tecida acima, é uma maneira de apreender o real. Quando inteligimos que é natural a propensão à superstição, e que esta é dotada de positividade, podemos deixar de ser passivos, ou servos, e passarmos a ser agentes, utilizando deste mesmo mecanismo natural para sermos felizes.

§14. Detenhamo-nos um pouco na concepção de homem e na dinâmica da felicidade. O homem é uma configuração finita, é uma coisa que pode ser limitada por outra de mesmo gênero, de uma substância única, que é infinita, que é causa de si e necessariamente existe.

Tal configuração finita possui corpo (extensão) e mente (pensamento). O primeiro esforça-se para preservar seu ser, enquanto que o último, sendo idéia deste corpo e cônscio de tudo que ocorre a ele, também busca a preservação do ser.

§15. A dinâmica mente e corpo estrutura-se da seguinte forma: quando o corpo é afetado por algo (o termo técnico correto neste caso é afecção) que o ajuda a perseverar na existência, a mente, ao ser afetada por este estado corporal, alegra-se. Assim como o contrário também acontece. Se o meu corpo é envenenado e, portanto, a minha potência de perseverar na existência diminui, a minha mente se entristece. Some-se a este mecanismo que os afetos podem ser ativos, em que somos causa total dele, ou passivos, em que somos causa parcial. Estes estão no campo da contingência, um exemplo seria a paixão, já aqueles, estão no campo da necessidade, e são as ações. Quando agimos, temos necessariamente alegria, pois a atividade é o estado em que somos capazes de autodeterminação. Só dependemos de nós. Quando padecemos, estamos fadados a fortuna, existindo a possibilidade de sermos

afetados por alegrias ou tristezas. Dependemos de algo externo.

§16. Como a felicidade é uma alegria constante, ela só pode ser encontrada no agir, que nada mais é que a liberação do desejo. Assim, o desejo de viver é algo que traz felicidade. Assim, o desejo de elevar ao máximo a nossa potência de ação é algo que traz felicidade.

§17. Paremos um instante nesta explanação sobre o que é o homem e como ele pode ser feliz e a comparemos com o universo judaico-cristão. De acordo com este, o homem está fadado a fortuna, pois é totalmente passivo, visto, por exemplo, que seu desejo não pode ser incongruente com o de Deus. Ou seja, a servidão imposta por este sistema explicativo do real inviabiliza a realização da felicidade do homem por ele próprio. A busca da felicidade, portanto, é a causa que torna necessário o combate deste universo triste.

§18. Até aqui, o nível de realidade trabalhado foi centrado na configuração finita do homem[609]. Porém,

para que compreendamos a liberdade em Espinosa é preciso, previamente, vislumbrar de maneira mais aguda o que é o real. Passemos a entender o Deus espinosano.

§19. A filosofia de Espinosa trabalha com uma *ratio* sintética, o que significa que ela parte seus estudos da causa para o efeito. E qual a causa primeira de tudo que existe? Deus. Não o Deus criado pela superstição que acima foi referido, que é abstrato. Este, pelo próprio significado da palavra (abstração = separação), distancia-se do real. Mas o Deus imanente que permeia todas as coisas, pois, em certo sentido, é todas as coisas, visto que é a única substância, e as coisas são apenas configuraões desta. Substância é um termo técnico que deve ser entendido como aquilo que basta por si próprio, ou seja, que não depende de nada. Isto é imanência. Existe em si e por si é concebido. Constata-se aqui o princípio da autocausalidade, qual seja, o de que Deus causa-se a si mesmo a todo momento. Assim, se tudo que existe, existe na substância, e a substancia causa-se a si mesmo, tudo possui como causa, em última instância, Deus. Quando Deus se causa, Ele causa todas as coisas. E esta é uma atividade incessante.

§20. É como se o universo fosse um grande conglomerado (substância) de peças, todas feitas do mesmo material, que são rearanjadas de maneira concomitante. Porém, não são os rearanjos que explicam o conglomerado, mas este que os explica, visto que o conglomerado é anterior a qualquer modificação. Pode-se dizer que há um holismo semântico. O sentido da parte, ou peça, é determinado pela sua condição no todo. O Uno se faz diverso sem deixar de ser Uno. Na Substância, causa, ação (Natureza Naturante) e efeito, modificação (Natureza Naturada) coexistem.

§21. Além disso, se a Substância é causa de si ela necessariamente precisa existir. É necessário que Ela exista. E a necessidade da ação de causar-se a si mesmo é o exercício da plena potência.

§22. Após ter-se estabelecido o diagnóstico do universo que a filosofia espinosana visa combater (primeiro movimento), o estabelecimento da causa que torna necessário este combate (segundo movimento), e a

consideração do que é Deus para Espinosa, podemos, enfim, saber o que é liberdade.

§23. Sob este esquema causal a liberdade aparece como aquilo que é determinado por si mesmo. Como apenas Deus é determinado por si mesmo, agindo pela necessidade de sua própria natureza, no sentido mais rigoroso da palavra, apenas Ele é livre. Nada pode restringir sua ação visto que nada além Dele existe. Ou seja, aquele livre arbítrio judaico-cristão não possui efetividade. A Natureza determina tudo. A liberdade é a livre necessidade de que de uma causa siga-se um efeito.

§24. Forjar causas que tenham como efeito necessário a alegria é a nossa possibilidade de sermos livres. A liberdade do homem está na maneira como ele irá buscar a felicidade, que é exercício de potência, e se dá por meio da compreensão do real. Compreensão que, em parte, consubstancia-se quando: (i) entendemos que fazemos parte de um todo, que somos tão pequenos e tão grandes ao mesmo tempo, visto que nós estamos em Deus e Ele está em nós; e (ii) entendemos que a superstição do universo judaico-cristão é positiva, existe,

e inteligimos o modo como ela se originou. A partir de tais compreensões, podemos criar um novo universo, com novos valores, e substituir aquele. Os valores, quando projetados no real, indiscutivelmente, nos moldam uma maneira de pensar o mundo e agir nele. O que não se pode perder de vista é que o valor não tem existência real, mas é apenas um "ente de imaginação". Caso esqueçamos disso, a possibilidade de criação de novos valores fica emperrada e nos tornamos prisioneiros.

§25. A liberação do universo dado e a construção de um novo exige uma ação, uma atitude, que é o filosofar. Filosofar este que deve entender a estrutura do real, em que Deus é a causa primeira de tudo, que os homens tem propensão a superstição, etc. Para isso, há de se abandonar a finalidade e se voltar para a essência das coisas, como elas funcionam, o que nada mais é que uma atitude matemática de pensar.

§26. Nossa liberdade não é a escolha de nosso destino, isto é impossível. Ela é o desejo de ser o que somos, perseverando na nossa existência com a nossa

máxima potencialidade. Ela é o desejo de desejar a alegria. Ela é a conquista de novos sistemas que organizam nossa vida, assim como o sistema judaico-cristão. A partir destas conquistas podemos estabelecer menos tristeza e mais alegria. A partir deste momento, passamos de passivos a ativos, tornamo-nos agentes e, como já explicado, a nossa alegria se torna necessária, pois não dependemos de causas externas. Este é o campo da liberdade humana e é nele que podemos ser felizes. Ele é restrito? Sim, relativamente a Deus. Depende de muito esforço para conquistá-lo? Sim, pois depende do filosofar. Viver nele não seria viver na ilusão (na acepção comum da palavra)? Sim, visto que qualquer ordem que estabeleçamos nos impõe esta condição de vida. Então, por que lutar para conquistar esta liberdade? Pois é o único modo de sermos felizes.

2006

Bibliografia:

- Pensamentos metafísicos, Tratado da correção do intelecto, Ética, Tratado político, Correspondência – Vários tradutores – Coleção Os Pensadores – São Paulo, 2ª edição.

- CHAUI, Marilena de Souza – A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa. Vol. 1: Imanência – São Paulo, Companhia das Letras, 1999;

_____. - Espinosa: uma filosofia da liberdade – São Paulo, Moderna, 1995;

- DELBOS, Victor – O espinosismo – São Paulo, Discurso editorial, 2002.

Ensaio acerca do direito de liberdade de expressão e seu fundamento na ideia kantiana de esclarecimento (*Aufklärung*)

Sumário: 1. Introdução – 2. Elemento filosófico nº 1 (ou o esclarecimento no plano individual) – 3. Elemento filosófico nº 2 (ou o esclarecimento no plano coletivo) – 4. Conclusão – 5. Bibliografia.

1. Introdução – Breves apontamentos sobre a Liberdade

§1. *"O Presidente da República, na condição de Chefe do Governo revolucionário e comandante supremo das forças armadas, coesas na manutenção dos ideais revolucionários,*

CONSIDERANDO que o País precisa de tranqüilidade para o trabalho em prol do seu desenvolvimento econômico e do bem-estar do povo, e que não pode haver paz sem autoridade, que é também condição essencial da ordem; CONSIDERANDO que o Poder Constituinte da Revolução lhe é intrínseco, não apenas para institucionalizá-la, mas para assegurar a continuidade da obra a que se propôs, Resolve editar o seguinte: ATO INSTITUCIONAL Nº 2: Art. 16 - A suspensão de direitos políticos, com base neste Ato e no art. 10 e seu parágrafo único do Ato institucional, de 9 de abril de 1964, além do disposto no art. 337 do Código Eleitoral e no art. 6º da Lei Orgânica dos Partidos Políticos, acarreta simultaneamente: ...III - a proibição de atividade ou manifestação sobre assunto de natureza política; IV - a aplicação, quando necessária à preservação da ordem política e social, das seguintes medidas de segurança: a) liberdade vigiada...".

§2. O texto normativo citado propicia uma idéia clara do que foi o autoritarismo do regime militar brasileiro (1964-1984), forma de governo que proibia

qualquer expressão de pensamento que pudesse ir contra os ideais da revolução intentada pelos militares. Partindo da premissa de que tal proibição fere o exercício de uma potencialidade que nos caracteriza como humanos, o exercício da livre expressão do pensamento, pode-se dizer que ela agrediu não apenas os cidadãos nacionais, mas, primeiramente, que ela agrediu a espécie humana.

§3. A História está repleta de exemplos sobre como as restrições da liberdade, nas suas mais diversas expressões, efetuadas pelos regimes de governo, dão-se, muitas vezes, de forma abusiva. O nacionalismo europeu extremo que oxigenou as Grandes Guerras é fonte quase que inesgotável de tais exemplos. Nestes cenários, em que o indivíduo, ao invés de ser protegido, acaba por ser oprimido pelo poder de controle social, em função da liberdade de manifestação do pensamento, a evolução da cultura política é retardada de maneira assustadoramente intensa, prejudicando toda uma coletividade.

§4. Se tomarmos como ponto de partida a noção hegeliana de que toda determinação se dá pela ausência, ao nos debruçarmos sobre os abusos feitos pelos detentores do poder ao longo da História, vislumbraremos uma imensa classificação acerca das manifestações fenomenológicas da idéia de liberdade. A nossa Carta Magna está carregada delas: liberdade de locomoção, liberdade do exercício livre do trabalho, liberdade de expressão etc. Assim como, verificaremos, ao nos voltarmos para o passado, que tais classificações são as conseqüências daquilo que diferentes épocas reclamavam como sendo o justo.

§5. Na ditadura brasileira, a imposição pelo Estado da norma mencionada (Ato Institucional nº 2) e a proibição da reunião de pessoas em grupo com o fim de dificultar a propagação de idéias e, por conseqüência, a reflexão sobre o coletivo e sua modificação (AI 5), fez com que a Assembléia Constituinte de 1988 esculpisse na Carta Magna a idéia de justiça consubstanciada no artigo 5º, com especial atenção para o inciso IV ("*Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se*

aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade e à propriedade, nos termos seguintes: ...IV – é livre a manifestação do pensamento, sendo vedado o anonimato") e para o inciso XVI ("*todos podem reunir-se pacificamente, sem armas, em locais abertos ao público, independentemente de autorização, desde que não frustrem outra reunião, anteriormente convocada para o mesmo local, sendo apenas exigido prévio aviso à autoridade competente*").

§6. A questão da liberdade aparece, seja expressa diretamente na palavra liberdade, seja expressa indiretamente pelos correlatos negativos de tal palavra (submissão, privação etc) em qualquer norma e não somente naquelas contidas no Título II da Carta Magna ("Dos Direitos e Garantias Fundamentais"). E isto se deve porque uma norma sempre trata de restringir o individual para possibilitar o coletivo que, por sua vez, possui como fim propiciar a existência de possibilidades para a realização das potências que cada ser humano carrega em si. Esta idéia de que o homem só consegue se realizar plenamente enquanto parte de

um coletivo já advém desde a Antigüidade e pode ser apreendida em Aristóteles: "*um homem que por natureza, e não por mero acidente, não fizesse parte de cidade alguma, seria desprezível ou estaria acima da humanidade*"[610]. Daí a idéia tão difundida do filósofo peripatético de que o ser humano é um animal social.

§7. A relação entre o coletivo e o indivíduo pode ser assim enunciada: o bem do todo acaba por reverter em bem para a parte no instante em que há uma limitação recíproca destes pólos. Assim, uma norma sempre implicará em uma restrição condicional. SE conduta X, ENTÃO, restrição Y (X → Y). É dizer: a liberdade absoluta só existiria se houvesse apenas um ser humano no mundo. A existência do outro, acarreta, necessariamente, em restrição.

§8. Então, quando nos voltamos novamente para a idéia dos militares, expressa no início deste texto, compreendemos que os mesmos estavam corretos ao dizerem que não pode haver paz sem autoridade visto que esta, enquanto limitadora da vontade do indivíduo, é condição essencial da ordem da

esfera coletiva. O que faltou no caso dos militares foi a noção de limitação da autoridade de quem detém o poder de controle coletivo, pois, quando se trata de poder, há muito o ser humano já sabe que o excesso acaba por exterminar o seu próprio detentor. Assim, parece ser correto dizer que o poder que ganha validade formal e legitimidade na vontade do coletivo precisa ser limitado em todas as suas espécies de manifestação. É por esta razão que foi construída a inteligência do artigo 350[611] do Código Penal Brasileiro, que diz respeito ao exercício arbitrário ou abuso de poder pela autoridade e, também por esta razão, é que foi criada a Lei 4.898/65 (Lei de Abuso de Autoridade).

§9. O importante a se atentar é que a liberdade continua sendo uma só apesar das várias classificações que recebe. Independente da restrição a qual a liberdade se liga para ganhar a sua classificação no mundo jurídico, toda e qualquer liberdade (i) se expressa como possibilidade de escolha e (ii) reflete o processo eterno de transformação a que tudo que existe está sujeito, proposições estas que serão demonstradas ao longo deste estudo. Neste sentido, poderíamos dizer

que liberdade, receba ela a classificação que for, em vista da manifestação fenomenológica ocasionada pela sua ausência, é modificação. O direito à liberdade de locomoção é o direito de modificar o seu posicionamento espacial de acordo com a sua vontade. O direito de expressão livre do pensamento é o direito de tentar modificar o modo convencional de enxergar o mundo de acordo com a sua visão crítica sobre este. Liberdade implica na idéia de mudança.

§10. Porém, apreender que a liberdade em sua expressão negativa é elemento necessário de qualquer norma, assim como, que ela, em última instância, é uma só e está na Natureza independente da vontade dos homens, visto que o universo está em constante transformação, não garante que os seres integrantes de uma sociedade civil a usufruam. Os direitos dependem das potencialidades de sua efetiva aplicação. "*Direitos sem remédios judiciais não são direitos muito úteis para ninguém*"[612]. Por isso, "*a Declaração Universal dos Direitos Humanos da ONU, de 10-12-1948, proclama a necessidade essencial dos direitos da pessoa humana serem 'protegidos pelo império da lei,*

para que a pessoa não seja compelida, como último recurso, à rebelião contra a tirania e a opressão'"[613].

§11. Além disso, para se ter a efetiva aplicação dos direitos, é necessário ir além da proteção jurídica, do império da lei. É preciso que exista, por parte daqueles que aplicam a norma na resolução dos conflitos, uma cultura político-jurídica suficiente para a efetivação da sanção garantidora das manifestações da liberdade, o que, inúmeras vezes, não ocorre, como é o caso, já mencionado, do abuso de autoridade. Uma norma pode gerar novos e mais saudáveis comportamentos nos cidadãos de uma coletividade, mas estes novos modos de agir dependem de uma maturidade da consciência coletiva que é de uma ordem diferente da jurídica. Não adianta uma sociedade apenas importar conceitos se não está preparada para utilizá-los.

§12. Para garantir o uso da liberdade pelos cidadãos é preciso que haja *consciência* de que, apesar de sua inerência a condição humana (e que, portanto, ela nunca pode ser anulada, exterminada, por mais que

todo o mundo tentasse convencionar isto) a liberdade sempre é restrita por forças externas ao indivíduo. Isto significa que ela só ganha efetividade como resultado de uma constante luta que se pauta no crescimento de consciência acerca de sua existência.

§13. O sentimento da falta de liberdade, apenas aparentemente, é o móvel para as pessoas lutarem pela conquista da proteção deste elemento que nos compõe naturalmente. O elemento central da luta é a consciência. É claro que quem luta com mais força e perseverança na conquista da liberdade é aquele que está sentindo a sua falta, por uma própria questão de sobrevivência. No entanto, é claro, também, que apenas quem tem consciência da restrição que sofre é que a sente.

§14. Mas como a consciência da falta de liberdade e, portanto, a consciência da liberdade, é possível? Parece-me que a resposta encontra-se na idéia kantiana acerca do *esclarecimento.* Tal idéia está expressa no texto denominado "*Resposta à Pergunta: Que é Esclarecimento?*" (*Beantwortung der Frage:*

Was ist Aufklänrung?), tecido pelo pensador em cinco de dezembro de 1783, período conturbado que ensejou na Revolução Francesa e em uma das primeiras Declarações que expressam a idéia dos direitos humanos.

§15. Após percorrermos, nesta introdução, (i) a noção de que a proibição de expressão do pensamento agride não apenas um indivíduo, mas a espécie humana, (ii) a noção de que muitas vezes o poder de controle social oprime ao invés de proteger o cidadão e que a ordem sadia se estabelece por uma limitação recíproca entre as esferas da individualidade e da coletividade, (iii) bem como após vislumbrarmos panoramicamente a idéia de que apesar das diversas manifestações fenomenológicas da liberdade dadas pelas múltiplas formas de restrição desta, podemos pensá-la, como possibilidade de escolha e reflexo da constante transformação a que tudo que existe está sujeito e que (iv) os direitos dependem das potencialidades de sua efetiva aplicação, torna-se possível adentrarmos no estudo do fundamento do direito a liberdade de expressão. Para tanto, devemos

começar a compreender o conceito de esclarecimento pensado por Kant.

2. Elemento filosófico nº 1 (ou o esclarecimento no plano individual)

§16. "*Esclarecimento é a saída do homem de sua menoridade, do qual ele próprio é culpado*", sendo que, "*a menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo*".[614] De acordo com Kant, todos possuem o aparato psíquico que possibilita a saída da menoridade, desta situação de poder que explicita a condição do superior como sendo aquela em que o ser detêm a direção de si próprio, mas nem todos possuem a coragem necessária para utilizar as suas potencialidades quebrando os grilhões que impedem o sujeito de ser dono do próprio pensamento. Note-se que o pensar por si mesmo, ou seja, a saída da menoridade, em *última instância*, não depende de fatores externos, pois, se aquele que é menor o é por culpa própria, isto significa que ele o é em face do não uso de algo que ele tem e deveria usar, passando da passividade para a atividade. Este algo é a razão. O

indivíduo só pensará por si mesmo enquanto for ativo. Existe um caráter de esforço, de ação, ou, por assim dizer, de processo constante, do esclarecimento.

§17. O filósofo irá dizer que os tutores, aqueles que orientam o menor, justificam a sua função em face da pouca capacidade de auto-governo do tutelado. É importante ressaltar que o emprego do termo feito pelo pensador encontra precisão nos termos técnicos jurídicos da doutrina civilista e deve, por meio desta, ser vislumbrado para melhor ser compreendido. A tutela, encargo a que se atribui à alguém para administrar a conduta de pessoa menor de idade não se confunde com a curatela, encargo a que se confere à alguém para zelar os interesses de outrem que não pode exercitá-los pessoalmente em nenhum grau (louco de todo gênero, surdos-mudos, sem educação que os habilite a enunciar precisamente a sua vontade, os pródigos, ausentes declarados e nascituros). Esta impossibilidade de expressão total da vontade se mostra por uma deficiência de ordem constitutiva, biológica, adquirida ou de nascença, do indivíduo. Como Kant está pensando sobre a desigualdade entre

os naturalmente iguais, é precisa a utilização do instituto da tutela, pois ao menor falta maturidade, o que não significa ausência das condições de expressão da vontade, mas apenas que esta pode mais facilmente ser viciada.

§18. Poder-se-ia concluir que existe uma noção acerca do tempo e de que o mais velho consegue ser mais livre no sentido de pensar por ele mesmo, mas deve-se sopesar tal noção junto a constituição do sujeito, ou seja, a natureza do humano, em que todos os que nascem com uma formação psíquica normal tem a potencialidade para pensar por e sobre si mesmo. A particularidade que se dá no tempo deve, portanto, observar um caráter de universalidade que é da natureza *do* ser humano e se mostra como um caráter de universalidade da lei moral. O Pensamento de Joaquim Carlos Salgado nos ajuda a compreender esta universalidade: "*A lei moral não é deduzida, nem induzida de dado algum empírico; é uma proposição sintética a priori. Se é a priori na procedência, origina-se diretamente da razão, considerando-a Kant um 'fato da razão', porque, sendo a razão*

originalmente legisladora, dela temos imediata consciência. Esta natureza legisladora da razão submete imediatamente a vontade. Como a vontade pura é a razão prática, o dever ser daí decorrente é, na realidade, um querer, que 'vale para todo ser racional, desde que a razão nesse ser possa agir sem obstáculo'"[615].

§19. A relação de poder entre o tutor e o menor estabelece-se por uma comodidade, uma passividade do tutelado, e não por uma incapacidade. A ausência de esforço é o que ludibria o indivíduo e facilita o seu aprisionamento e manipulação. Os tutores, ao não ensinarem o indivíduo a caminhar com as próprias pernas e ao o educarem para apenas ser conduzido, mostrando para este, de modo exacerbadamente desfigurado, os perigos possíveis de se cair e se machucar, vai postando na cabeça das pessoas uma aparente naturalidade da servidão, como se fosse natural seguir o pensamento alheio ao invés do próprio pensamento. Talvez esta seja uma das razões de se perdurar, ainda hoje, grande passividade da sociedade civil na resolução dos problemas do coletivo,

resoluções estas que são atribuídas como de competência exclusiva do Estado. Por isso também, o Estado brasileiro, ao ter sufocado a força sindical, criando sindicatos pelegos, passivos, no início do século passado, também é responsável, junto aos trabalhadores, da cegueira destes. O tutor sempre se esforça para manter a relação de servidão do menor, pois isto lhe garante poder.

§20. Acostumar à comodidade, que é ausência de reflexão, é a melhor forma de manipular os outros. Pais que dão tudo ao filho, sendo extremamente protetores, neste sentido, são os seus verdadeiros algozes, pois acostumam estes a acreditarem na falácia de que a menoridade, passividade, é algo natural. Pedras no caminho sempre irão existir e isso já disse muito bem o poeta: "*No meio do caminho tinha uma pedra / tinha uma pedra no meio do caminho / tinha um pedra / no meio do caminho tinha uma pedra*"[616]. A tentativa de superação delas começa com a coragem, a primeira forma de atividade em direção ao esclarecimento.

§21. A prisão vem tão cedo aos homens que, já nas escolas de base, aprende-se a não pensar como se chega a determinada fórmula, mas sim a própria fórmula já dada. Há uma pedagogia que, paradoxalmente, está voltada para a manutenção da menoridade. O filósofo prussiano diz: "*Preceitos e fórmulas, estes instrumentos mecânicos do uso racional, ou antes do abuso, de seus dons naturais, são os grilhões de uma perpétua menoridade*"[617]. No campo do estudo da psiquê, Erich Fromm dá as razões de tal estrutura educacional à luz da nossa organização econômica: "*Nosso sistema econômico precisa criar homens que se adaptem às suas necessidades, homens que cooperem harmoniosamente, homens que desejem consumir cada vez mais. Nosso sistema precisa criar homens cujos gostos sejam padronizados, homens que possam ser influenciados com facilidade, homens cujas necessidades possam ser conhecidas com antecipação. Nosso sistema precisa de homens que se sintam livres e independentes, mas que, apesar disso, estejam dispostos a fazer o que deles se espera, homens que se ajustam à máquina social, sem fricção, que possam ser guiados sem o emprego da força, que possam ser*

liderados sem líderes, e que possam ser dirigidos sem qualquer outro alvo que não seja 'ter sucesso'. A autoridade não desapareceu, nem mesmo perdeu seu vigor, mas foi transformada de autoridade manifesta em autoridade anônima de persuasão e sugestão. Em outras palavras, para ser adaptável, o homem moderno é obrigado a nutrir a ilusão de que tudo é feito com seu consentimento, mesmo quando esse consentimento lhe é extraído através de sutil manipulação. Seu consentimento é obtido, sim, mas através de suas costas, para além de sua consciência"[618].

§22. Isaiah Berlin sintetiza a idéia de liberdade do indivíduo em Kant de maneira muita clara: "*...se a essência dos homens é serem eles seres autônomos – autores de valores, de fins em si mesmos, dos quais a última autoridade consiste exatamente no fato de serem desejados livremente – então, nada é pior do que tratá-los como se não fossem autônomos, mas sim objetos naturais, criaturas à disposição de estímulos externos, cujas opções podem ser manipuladas por seus dirigentes, por ameaças de força*

ou ofertas de recompensas. Tratar os homens dessa maneira é tratá-los como se não fossem autodeterminados. 'Ninguém pode obrigar-me a ser feliz à maneira dos outros' disse Kant. 'O paternalismo é o maior despotismo imaginável'. Isso, é o mesmo que tratar os homens como se não fossem livres, mas sim materiais humanos para que eu, o reformulador benevolente, possa moldá-los segundo as minhas próprias finalidades livremente adotadas, e não segundo as deles"[619].

§23. Até aqui, as idéias que alicerçam o conceito de esclarecimento, ou seja, as idéias que embasam o orientar-se pelo próprio pensamento, o dirigir-se pelas leis da racionalidade que nos é inerente e nos permite ser livres, foram apresentadas em um plano individual. Ocorre que o esclarecimento também opera em um plano coletivo, e é este que a próxima etapa do trabalho irá abordar.

3. Elemento filosófico nº 2 (ou o esclarecimento no plano coletivo)

§24. Por todo o exposto até este ponto do artigo, já se torna possível apontar o direito fundamental à liberdade de expressão, de modo específico, como o direito ao esclarecimento, e, de modo geral, como o direito à transformação. É importante lembrar que a transformação é a referência à liberdade em qualquer de suas manifestações fenomenológicas. Vejamos, então, porque o direito ao esclarecimento é aquele que em nossa Constituição classificamos como liberdade de expressão, que nada mais é que a possibilidade de crítica.

§25. Se o coletivo possuir liberdade para criticar a si próprio por meio do indivíduo, o seu processo de esclarecimento se tornará efetivo, "*pois encontrar-se-ão sempre alguns indivíduos capazes de pensamento próprio, até entre os tutores estabelecidos da grande massa, que, depois de terem sacudido de si mesmos o jugo da menoridade, espalharão em redor de si o espírito de uma avaliação racional do próprio valor e da vocação de cada homem em pensar por si mesmo*[620]".

§26. O esclarecimento coletivo depende da liberdade de um uso público da razão que se opõe ao uso privado. Este diz respeito a uma mecanicidade necessária para o funcionamento da sociedade, e se consubstancia, por exemplo, pela inquestionabilidade e prontidão na execução da ordem que o superior dá ao soldado no campo de batalha. Já aquele uso extrapola os limites da nacionalidade para servir à espécie, e se consubstancia, por exemplo, na reflexão e comunicação para o mundo que o soldado faz a respeito das ordens vindas de seu superior quando não está no campo de batalha, tendo em vista que ele é versado nos assuntos da guerra. Assim, pode-se dizer que o uso privado está permeado por uma passividade e o uso público por uma atividade, sendo este a verdadeira ação livre que engendra o esclarecimento no indivíduo. As palavras de Carl J. Friedrich, ao serem descontextualizadas para explicitar esta dialética, tornam-se precisas: "*não pode haver liberdade sem uma certa ordem, e o que é mais, não pode haver ordem sem uma medida de liberdade*"[621].

§27. Os usos da razão são exemplificados por Kant também em relação ao sacerdócio: "*o sacerdote está obrigado a fazer seu sermão aos discípulos do catecismo ou à comunidade, de conformidade com o credo da Igreja a que serve, pois foi admitido com esta condição. Mas, enquanto sábio, tem completa liberdade, e até mesmo dever, de dar conhecimento ao público de todas as suas idéias, cuidadosamente examinadas e bem intencionadas, sobre o que há de errôneo naquele credo, e expor suas propostas no sentido da melhor instituição da essência da religião e da Igreja*"[622].

§28. Poder-se-ia objetar que uma Ditadura, aos moldes da brasileira, que ceifou os direitos à liberdade de expressão, travaria o processo esclarecedor, condenando um povo inteiro a menoridade. Mas travaria não é a palavra correta para se usar aqui, pois o processo nunca pára. Kant, ao indagar-se sobre a possibilidade de perpetuar um poder tutelar, diz que mesmo um contrato, tecido por um processo legítimo, de perpetuação de tutelas, não garante a perpetuação de nenhuma e, antes, a sua

celebração constitui-se como um crime contra a natureza humana. "*Tal contrato, que decidiria afastar para sempre todo ulterior esclarecimento do gênero humano, é simplesmente nulo e sem validade, mesmo que fosse confirmado pelo poder supremo, pelos parlamentos e pelos mais solenes tratados de paz. Uma época não pode se aliar e conjurar para colocar a seguinte em um estado em que se torne impossível para esta ampliar seus conhecimentos (particularmente os mais imediatos), purificar-se dos erros e avançar mais no caminho do esclarecimento (Aufklärung). Isto seria um crime contra a natureza humana, cuja determinação original consiste precisamente neste avanço. E a posteridade está portanto plenamente justificada em repelir aquelas decisões, tomadas de modo não autorizado e criminoso*."[623]. E ainda diz o filósofo: "*Um homem sem dúvida pode, no que respeita à sua pessoa, e mesmo assim só por algum tempo, na parte que lhe incumbe, adiar o esclarecimento. Mas renunciar a ele, quer para si mesmo quer ainda mais para sua descendência, significa ferir e calçar aos pés os sagrados direitos da humanidade*".

§29. A questão central do texto que embasa o presente estudo está na inevitabilidade do processo esclarecedor, o que o coloca como natural. É possível tentar frear o esclarecimento, como de fato ocorreu no Brasil nos famosos “anos de chumbo” da Ditadura Militar, mas pará-lo é impossível. O esclarecimento é o movimento, a mudança do mundo, e sua marcha é implacável, inevitável. Logo, reprimi-lo, consiste, primeiramente, em atentar contra o progresso, a evolução, da Humanidade. Restringir a liberdade de expressão e, portanto, o uso público da razão, constitui um crime brutal que deve receber as mais altas penas.

§30. Coloca-se, então, o conflito de interesses entre o presente e o futuro, sendo que este sempre prevalecerá em relação aquele. Esta é a idéia que justifica, por exemplo, a proteção do meio ambiente para a geração vindoura, que é quem arca com as conseqüências da menoridade dos antepassados. A liberdade consiste justamente na possibilidade de mudança, de escolha e definição do próprio destino, logo, tentar restringir esta possibilidade daqueles que estão por vir, constitui-se num crime contra a idéia de

melhora do ser humano. Crime este que se concretiza não por uma anulação, negação total, mas, sim, por um retardamento, uma restrição parcial, visto que, como já dito exaustivamente, o esclarecimento é uma marcha incessante.

§31. O direito de liberdade de expressão do pensar, tanto individual quanto coletivo, reflete o processo natural da crítica e ganha, assim, uma justificação universal, que está além dos direitos positivados por uma nação. A crítica é sempre construtiva, pois pensa sobre o objeto, detectando o que está em potência para ser modificado e, de fato, expõe-se o modificando. Assim, a nação que não respeita tal direito encontra-se em estado de menoridade e não consegue caminhar com as próprias pernas, sendo facilmente dominada.

§32. Mas antes de prosseguirmos, faz-se imperioso atentarmos para o entendimento de Kant a respeito da revolução e como esta se relaciona com o processo esclarecedor. "*Uma revolução poderá talvez realizar a queda do despotismo pessoal ou da opressão*

ávida de lucros ou de domínios, porém nunca produzirá a verdadeira reforma do modo de pensar. Apenas novos preconceitos, assim como os velhos, servirão como cintas para conduzir a grande massa destituída de pensamento"[624]. A primeira vista, quando retirada de contexto, tal passagem exclui a importância da revolução no processo esclarecedor. De fato, a verdadeira reforma do modo de pensar não é produzida por uma revolução, pois a reforma é interminável e a palavra "verdadeira" funciona como um horizonte que sempre nos instigará a buscar cada vez mais. Mas, então, qual a importância da revolução além daquelas dita pelo filósofo? A de funcionar como um símbolo que traz à consciência dos seres humanos a existência do processo esclarecedor a partir do momento em que ela explicita a possibilidade de ruptura, no presente, da relação tutor e menor, bem como a liberdade do presente em relação ao passado, no sentido de autonomia na esfera política.

§33. Foucault irá dizer que o progresso em Kant se apreende não pela análise do encadeamento histórico que busca identificar as efetivações ou não

das vontades de um povo em uma determinada época, mas sim, que o progresso se apreende por um acontecimento (a Revolução) que possui valor de signo e se refere a algo constante que age agora, que agiu no passado e agirá no futuro.

§34. A revolução, portanto, aproxima-se do uso público da razão, pois, ao explicitar o processo esclarecedor, ela não fala apenas para uma Nação, para um cidadão nacional, mas para o mundo, para um cidadão cosmopolita. Segundo Foucault, "*A revolução como espetáculo, e não como gesticulação, como lugar de entusiasmo para aqueles que assistem e não como princípio de reviravolta para os que dela participam, é um signum rememorativum, pois ela revela esta disposição presente desde a origem; é um signum demonstrativum porque ela mostra a eficácia presente desta disposição; e é também um signum prognosticum pois se há muitos resultados da Revolução que podem ser colocados em questão, não se pode esquecer a disposição que se revelou através dela*"[625]. É como se tal símbolo condensasse em si aquilo que chamamos de passado, presente e futuro.

§35. Corroborando com a idéia já exposta de que o esclarecimento é um processo, o pensador prussiano irá perquirir e responder: "*Vivemos em uma época esclarecida? Não, vivemos em uma época de esclarecimento*" [626].

§36. Kant chama a época do esclarecimento de o século de Frederico, ou seja, associa a maneira de atuação política do déspota como um avanço em direção à maioridade. Se vislumbrarmos para aquilo que o século XVIII, a época de Kant e Frederico II (1712-1786), déspota esclarecido que governou a Prússia, reclamava para si enquanto tendência que precisava ser realizada, compreenderemos que a denominação de Kant do esclarecimento como o século de Frederico é adequadíssima, mesmo que as reformas políticas feitas pelos déspotas, para adequar as estruturas econômicas dos Estados ao sistema capitalista insipiente, não tivessem logrado êxito, tendo muitos destes governantes europeus perdido o poder.

§37. A época de Kant reclama como justiça, por exemplo, a liberdade religiosa: "*Um príncipe que não acha indigno de si dizer que considera um dever não prescrever nada aos homens em matéria religiosa, mas deixar-lhes em tal assunto plena liberdade, que, portanto afasta de si o arrogante nome de tolerância, é realmente esclarecido e merece ser louvado pelo mundo agradecido e pela posteridade como aquele que pela primeira vez libertou o gênero humano da menoridade, pelo menos por parte do governo, e deu a cada homem a liberdade de utilizar sua própria razão em todas as questões da consciência moral.*"[627]

§38. Veja que dever é um imperativo e se opõe de maneira direta a tolerância, que implica em uma idéia de incômodo suportável. A crítica a imposição de pensamento religioso, ou seja, a intromissão do Estado no mais íntimo do ser humano, na crença, é a primeira opressão que deve ser combatida.

§39. Pode-se dizer, paradoxalmente, que existe uma fé na liberdade, e como a liberdade só se faz

possível com o esvaziamento da natureza, na qual a necessidade e imanência se mostram como as normas fundamentais, existe uma fé na razão prática[628], pela qual o homem é impulsionado para diante de si mesmo. Este é o campo do dever ser (*sollen*) em que o homem, ao exercer a sua liberdade, modificando a si próprio, modifica o mundo. Tal império da racionalidade acaba por desmoronar, mais ou menos 200 anos após Kant, com as idéias freudianas de inconsciente que retiram a plenitude de autodeterminação do sujeito. De fato, a nossa razão não é totalmente livre como pensava o filósofo.

§40. Há um constante distanciamento de um estado que Kant irá chamar de selvagem e que é caracterizado pela ausência de liberdade em face da não utilização da própria razão pelas pessoas. O comando da própria razão é aquilo que liberta o homem. Pensar por si mesmo é o caminho natural do distanciamento do estado de menoridade. Para Kant, a menoridade que aprisiona em matéria religiosa é o pior dos grilhões e o esclarecimento consiste em permitir, por meio da

possibilidade de crítica, o império da razão até mesmo no terreno em que a fé se expressa.

4. Conclusão.

§41. A partir dos elementos filosóficos apresentados, fica claro que o fundamento do direito a liberdade de expressão do pensamento é de ordem natural. Quando o legislador o positivou ele refletiu algo que é inerente ao mundo e ao qual denominamos de transformação. Tal positivação permite uma defesa maior, mais concreta, da liberdade, ou, por assim dizer, do direito à mudança. Note-se que a liberdade não é inventada pelo homem. Ela é a própria natureza em ação. Não podemos travar esta ação, por mais que, ao longo de toda a história da Humanidade, é possível perceber que as tentativas tenham sido inúmeras.

§42. A soberania estatal, tanto em um plano interno, no qual, pelo monopólio da força, busca-se preservar a ordem no próprio país, com recursos do poder administrativo e positivo, quanto em um plano externo, no qual se busca a inserção independente no

cenário internacional, está relativizada diante da concretização cada vez maior do direito que Kant denominou, já no século XVIII, de cosmopolita.

§43. As catástrofes das grandes guerras mundiais aceleraram o processo de limitação da nacionalidade engendrando uma era pós-nacional em que o advento do cidadão do mundo dificulta cada vez mais para os Estados, enquanto sujeitos de direito internacional, a utilização do princípio da não-intromissão nos assuntos internos. Habermas irá dizer que "*do conceito de soberania do direito público internacional clássico resulta a proibição fundamental de intromissão nos assuntos internos de um Estado reconhecido internacionalmente. Embora essa proibição seja reforçada na Carta das Nações Unidas, desde seu surgimento ela entra em concorrência com o desenvolvimento da proteção internacional dos direitos humanos. O princípio da não intromissão foi minado durante as últimas décadas mormente pela política dos direitos humanos*"[629]

§44. Não se trata de esvaziar por completo a soberania do Estado, pois, ainda hoje, a efetivação da segurança dos direitos humanos, ou seja, da não violação destes, faz-se primeiramente no plano nacional. No entanto, busca-se demonstrar que tais direitos não possuem apenas uma validação positiva nas normas constitucionais, mas, também, que a eles se confere uma validação sobrepositiva e que, neste sentido, a consubstanciação da segurança dos direitos humanos está começando a se fazer de maneira mais intensa também em um plano supranacional. Leis penais estendidas, por exemplo, a crimes contra a humanidade[630], expressos no Rome Statute of the International Criminal Court é a expressão desta evolução. A comunidade internacional possui responsabilidade subsidiária e complementar acionável quando as instituições nacionais falharem, omitirem-se, na proteção dos direitos humanos.

§45. A soberania não consiste na atuação dos Estados de modo independente e isolado com vista a seu interesse específico e próprio, mas sim na

cooperação internacional com vistas a finalidades comuns.

§46. Atentar contra a liberdade de expressão, como já dito, implica em atentar contra a espécie humana, antes mesmo de se atentar contra certo indivíduo. Assim sendo, parece ser possível, em face de toda a fundamentação do direito a liberdade de expressão apresentada, encontrar respaldo jurídico no estatuto citado, especificamente no artigo 5º, item "b" (crimes against humanity), quando Estados se voltam contra seus próprios cidadãos, como no caso dos regimes autoritários.

2006

5. Bibliografia:

- ANDRADE, Carlos Drummond de. Poesia: "No Meio do Caminho". *Sentimento do Mundo*. 7ª ed. Rio de Janeiro: Record, 1999;

- ARISTÓTELES. *A Política*. Tradução, introdução e notas de Mário da Gama Kury. 3ª edição. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997;

- BERLIN, ISAIAH. *Quatro Ensaios sobre a Liberdade*. Tradução de Wamberto Hudson Ferreira. Brasília: UnB, 1981;

- BUZZI, Arcângelo R. e BOFF, Leonardo (coords.). *Immanuel Kant – textos seletos*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1985;

- FOUCAULT, Michel. *O Dossier – Últimas entrevista*. Tradução de Ana Maria de A. Lima, Maria da Glória R. da Silva. Rio de Janeiro: Livraria Taurus, 1984;

- FRIEDRICH, Carl J. *Uma Introdução à Teoria Política*. Tradução de Leônidas Xausa e Luiz Corção. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970;

- HABERMAS, Jürgen – A inclusão do outro: estudos de teoria política – tradução de George Sperber, Paulo

Astor Soethe e Milton Camargo Mota – 2ª edição – Edições Loyola – São Paulo: 2004;

- MORAES, Alexandre. *Direitos humanos fundamentais: teoria geral, comentários aos arts. 1º a 5º da Constituição da República Federativa do Brasil, doutrina e jurisprudência*. São Paulo: Atlas, 1998;

- NEILL, A. S. *Liberdade sem medo*. Tradução de Nair Lacerda. 2ª edição. São Paulo: IBRASA, 1965;

- SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de Justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade*. 2ª ed. Belo Horizonte: UFMG.

*

* *

Modelos de Teoria Crítica e Esclarecimento

Introdução
Primeiro movimento – idéia de teoria crítica
Realidade cultural e realidade material até Hegel..... §2
Hegel e a dialética..... §3, 4
Marx e a crítica da economia política..... §5 -7
Teoria crítica latu sensu..... §8 -9
Segundo movimento – modelo de teoria crítica de Horkheimer e Adorno (ou a TESE)
Tecendo o diagnóstico de época da década de 40 do século passado..... §10
Idéia do conceito de esclarecimento..... §11 -15
Gênese do esclarecimento – porque o mito já é esclarecimento..... §16 -22
Evolução do esclarecimento – filosofia e ciência..... §23 -34
Concluindo o diagnóstico de época – exercício crítico em aporia..... §35

Terceiro movimento – modelo de teoria crítica de Nancy Fraser (ou a ANTITESE)

O modelo comunicativo de Habermas..... §36 -39

Justiça como redistribuição e reconhecimento transformadores..... §40 -54

Quarto movimento – conclusão comparativa (ou a SÍNTESE)

Congruências e divergências entre os dois modelos..... §55 -68

§1 Para se estabelecer a comparação entre o modelo de teoria crítica de Nancy Fraser com o de Horkheimer e Adorno, faz-se necessário quatro movimentos. Primeiro, que seja tecido um panorama geral sobre o que é teoria crítica, explanando uma idéia desta tradição filosófica. Após, requer-se uma apresentação dos modelos restritos desta teoria construídos por Horkheimer e Adorno (segundo movimento) e da visão de Nancy Fraser (terceiro movimento). Só assim, como quarto movimento, será possível, então, a comparação entre os dois modos do pensar crítico.

§2 O homem está inserido em duas realidades, a natural e a cultural. Pode-se dizer que esta possui como características a liberdade e a transcendência, enquanto aquela possui a necessidade e a imanência. Tais realidades, para os pensadores antigos, eram consideradas separadas, sendo que o elo entre elas era o *logos*. Quando entramos na Modernidade, em que o foco de estudo da Filosofia deixa de ser o objeto e passa a ser o sujeito, a distância entre estes mundos irá se tornar insuperável, visto que o *logos* também será cindido. Kant irá rachar a estrutura cognoscente dizendo que a razão irá entrar em conflito interno se pretender inteligir o mundo cultural pelos métodos utilizados para conhecer o mundo natural. Passa, então, a existir o logos teórico e o logos prático que cuidam, respectivamente, do conhecer da realidade natural pelos sentidos, e do agir naquela esfera em que os objetos não se dão ao aparato sensorial (objetos como justiça, liberdade, etc). Neste sentido, é possível pensar que a teoria é dizer “como as coisas são” (necessidade, universalidade) e a prática é dizer “como deveriam ser” (liberdade,

transcendência), constituindo, esta última, um conjunto de ideais que orienta a ação. O imperativo categórico Kantiano é a expressão máxima desta noção. Neste desenvolvimento da filosofia, faz-se possível vislumbrar a gênese da divisão entre teoria e prática. Tal gênese reforça, por exemplo, o modo matemático da ciência ver o mundo, em que há ausência de fins.

§3 Porém, com Hegel, nasce uma outra possibilidade de se pensar, que supera as dicotomias ontológica (sujeito-objeto), gnosiológica (natureza-mundo ético) e lógica (teórico-prático). Esta maneira de raciocinar que une estas diversidades é o método dialético. A dialética é um processo de superação de conflito, de síntese. É o movimento da experiência. Márcio Pugliesi o explica bem: "*As coisas opõem-se umas às outras, mas não ao todo de que são parte. Tomadas isoladamente, não têm sentido e só o recuperam quando tomadas como partes plenamente articuladas de um processo. Realizando sua idéia (Begriff), a coisa supera a*

contradição entre seu ser e sua idéia, entre o que é e o que traz em si para realizar"[631].

§4 Potencialidade de se tornar algo melhor pelo próprio germe de potência que o ser traz embutido em si é o sentido da palavra crítica que deve ser tomado quando pensamos em Teoria Crítica. É o sentido daquilo que comumente chamamos de "crítica construtiva". Construção esta que realiza a emancipação da dominação presente a partir de um diagnóstico preciso daquilo que pode ser e do obstáculo que impede a efetivação desta potência. Esta articulação pode ser visualizada, por exemplo, na moda. Esta dita as tendências. Mostra o modo de se vestir do homem de amanhã.

§5 Contudo, mesmo utilizando-se da lógica dialética, a Teoria Crítica não se pauta em Hegel, que é um idealista, um romântico, mas em Marx e no seu materialismo histórico. Assim, ela possui como pedra angular a sua permanente renovação pelo movimento dialético e tem como norte, genericamente (teoria *latu sensu*), a crítica,

feita por Marx, das condições materiais geradas pelo capitalismo. Portanto, é conveniente que nos pautemos, por um instante, na análise do capitalismo feita por este filósofo.

§6 O capitalismo é uma forma histórica de organização social que põe como centro formador das manifestações culturais do homem o mercado. Este faz com que tudo gire ao seu redor. Assim, qualquer coisa é passível de valoração. Até o sentimento humano quando, atualmente, pensamos em danos morais. Valoração esta que é necessária para o estabelecimento da troca. Ou seja, qualquer bem tem que assumir a forma de mercadoria para poder ser trocado no mercado. Marx vai demonstrar que a força de trabalho humano também virou um bem, a partir do momento em que o trabalhador, em função de um quadro histórico em que há a evolução acelerada da tecnologia e o acúmulo de capital, é separado de seus instrumentos. Como ele não os detem mais – as máquinas são muito caras e só quem tem muito capital pode comprá-las – a única coisa que ele

pode trocar é a sua capacidade, seja física, seja mental, de operar com as máquinas. Surge, como conseqüência, a classe dos capitalistas, detentores dos meios de produção, e a dos proletariados. Neste esquema, o mercado funcionaria como produtor de dois pólos diametralmente opostos que estão em íntima conexão, o pólo da pobreza e o da riqueza. Esta se mantém com a produção daquela, criando-se um círculo vicioso. O lucro do capitalista é adquirido pela diferença entre o salário que este paga ao trabalhador e o valor que a força de trabalho é capaz de produzir. Lukács vai atentar para o fenômeno da reificação, coisificação do sujeito. As relações entre pessoas passam a ter a mesma forma que as relações entre coisas. A forma mercantil reifica as dimensões da objetividade e da subjetividade. Essa coisificação das relações humanas pode ser visualizada de uma maneira gritante quando atentamos para a interação social, nos grandes centros urbanos, entre o habitante que possui moradia e o que não possui. Os mendigos, ao perambularem pelas ruas, são vistos, quando o são, como obstáculos fétidos (coisas) dos quais é

preciso desviar. Se, nestes grandes centros, dificilmente as pessoas que moram em um mesmo prédio, onde as distâncias materiais são menores, relacionam-se, mais dificilmente aqueles que possuem habitação relacionam-se com os moradores de rua. Porém, não é preciso se voltar para interações entre sujeitos cuja discrepância material seja gritante, para apreender a coisificação das relações. Pessoas detentoras de condições materiais parecidas, que não possuem intimidade, relacionam-se como robôs. Em um grande lugar coletivo, como um shopping de uma capital, o humano perde sua identidade. Como disse Fernando Pessoa, fica só na multidão. Os rostos ganham mesmo formato. Kant foi mais longe e disse que mesmo as pessoas que possuem intimidade em alto grau, os casados, apenas *utilizam*-se dos órgãos sexuais do companheiro.

§7 Ademais, é importante notar na análise marxiana do capitalismo, a presença da idéia de que, no surgimento deste sistema, existe uma promessa de liberdade e igualdade. Mas tal

promessa, ao contrário do que possa parecer, tem potencialidade de realização da liberdade e da igualdade. Lembrando da lógica dialética, ela está embutida dentro do próprio ser, e só não é realizada em função de obstáculos presentes. Na visão de Marx, a contradição interna do capitalismo tende a gerar o seu próprio fim. Esta tendência só não se torna efetiva pela resistência do presente em permanecer, o que se dá pela repressão dos movimentos de emancipação. Como, então, libertar aquela potencialidade? Por uma revolução, uma mudança estrutural do sistema, que é fruto da conscientização do mecanismo de funcionamento desta forma histórica de organização social. As palavras do poeta Vinícios de Moraes ilustram o que é esta conscientização: o operário em construção "*desconhecia / esse fato extraordinário: / Que o operário faz a coisa / E a coisa faz o operário*"[632].

§8 Assim, há a necessidade de uma prática transformadora que só se faz possível com uma teoria esclarecedora. Diagnostica-se o presente

pela teoria para construir o futuro com a prática. A orientação para a emancipação dada pela teoria e o comportamento do agir criticamente são os fundamentos da Teoria Crítica.

§9 Deste panorama geral irão surgir vários modelos de teoria crítica, sendo que cada um estará pautado no diagnóstico que o pensador irá fazer do presente e na prescrição prática que ele irá dar como forma de emancipação. Por isso, a Teoria Crítica se renova sempre. A cada época, a cada conjuntura, tem-se um diagnóstico e uma prescrição. Após este primeiro movimento, faz-se possível adentrar no modelo de Teoria Crítica criado por Horkheimer e Adorno.

Segundo Movimento

§10 Primeiramente, vejamos qual é o conceito de esclarecimento que estes autores irão desenvolver. Ele faz parte do diagnóstico de época. É pela análise do desenvolvimento deste conceito e da maneira como ele se encontra no mundo na

década de 40 do século passado, a época em que Horkheimer e Adorno viveram, que se pode demonstrar os obstáculos que impedem a mudança, a realização da potencialidade que esta época carrega.

§11 A única maneira de controlar uma máquina, utilizando o vocabulário dos filósofos e cientistas da Modernidade, é sabendo como ela funciona. Para isso, precisamos empregar técnicas para descobrir o modo de operar das coisas, sendo que a melhor maneira de empregá-las é pelo uso do raciocínio que o matemático faz, isto é, apenas enxergando meios, "como funciona", sem buscar fins, "para que serve". É neste sentido que a ciência é avalorativa. Também em função da matemática, as coisas passam a ser vistas sob a óptica da calculabilidade e da utilidade. Mas a utilidade não seria uma finalidade? Sim, é uma finalidade, mas voltada apenas para a manutenção do sistema em que o homem está inserido, que é o capitalismo. A técnica serve somente ao capital. Descobrir o modo

de funcionar serve apenas para fazer com que a máquina não pare de funcionar.

§12 Uma vez que entendo como um objeto funciona passo a poder manipulá-lo. Se tomarmos manipular como sendo equivalente de poder, podemos concluir que "*poder e conhecimento são sinônimos*"[633]. O homem sempre buscou, a partir do domínio da natureza e de si próprio, investir-se na posição de senhor, o que só se faz possível com o esclarecimento, que é o desencantamento do mundo. Se o mundo é encarado como uma grande máquina, todo este raciocínio pode ser aplicado para entendê-lo e, conseqüentemente, dominá-lo.

§13 Este universo explicativo do real, pautado na racionalidade extrema, passa a transformar qualidades em quantidades. A diversidade perde sentido e o esclarecimento "*torna o heterogêneo comparável, reduzindo-o a grandezas abstratas*"[634]. A abstração é um instrumento a serviço da razão esclarecedora que se

concretiza na distância entre objeto e sujeito. Tal distância entre homem e natureza é o que permite a dominação desta por aquele. Já na Antiguidade, com Aristóteles, a idéia de conhecimento carrega em si a idéia de separação da forma do ser (que é composto de forma e matéria). Separação esta que só é possível no pensamento.

§14 O aspecto da dominação "*confere maior consistência ao todo social na qual se estabelece. A divisão do trabalho, em que culmina o processo social da dominação, serve à autoconservação do todo dominado*"[635]. Ou seja, quando nos voltamos para este aspecto sob o olhar do estudo da forma de organização material do homem, vemos que a dialética entre dominante e dominado no mundo capitalista, entre o detentor do capital e o operário, mostra-se como a maneira mais eficaz que esta forma histórica de organização social encontrou para sobreviver. Segundo a razão esclarecedora, é necessário que haja diferença sem posicionamento em um dos dois extremos. Isto permite com que se preserve o todo e as partes que

o constituem. "*A promiscuidade e a ascese, a abundância e a fome são, apesar de opostas, imediatamente idênticas enquanto potências da dissolução. Ao subordinar a vida inteira às exigências de sua conservação, a minoria que detêm o poder garante, justamente com sua própria segurança, a perpetuação do todo*"[636].

§15 O esclarecimento é totalitário, ele age tanto no plano material (organização econômica da sociedade), como no plano cultural (modos de pensar na Filosofia, na Ciência, e, até mesmo no mito, que a seguir é explicado).

§16 O desenvolvimento do esclarecimento, no entanto, não é fincado no pensamento da Filosofia e da Ciência, mas encontra ecos também no mito. O "*mito já é esclarecimento*"[637], visto que ele já traz um sistema que explica o real. Ao contrário do que comumente parece ser plausível, o anunciador dos novos tempos já é o mito, muito antes da Filosofia. Por exemplo, a perda da infungibilidade das coisas

gerada pela quantificação, pode ser vislumbrada na substituição do objeto do sacrifício, de homens para animais, feito em prol dos Deuses. O sacrifício, sob tal perspectiva, mostra-se como uma versão mágica da troca racional encontrada no capitalismo.

§17 Pode-se dizer que o sacrifício também posiciona dominante e dominado já que no acordo que regula a troca existe uma cláusula leonina, abusiva, que coloca o homem na posição oprimida, visto que apenas concorda em fazer a troca por medo da possibilidade de tristezas advindas dos deuses em forma de desgraças naturais, doenças, etc. Há uma idéia de autoconservação: ao prestar reverência aos deuses, que são senhores do funcionamento do mundo, satisfaço seus desejos e diminuo a possibilidade de que eles me roguem pragas que irão dificultar minha autoconservação. Quando o homem percebe o mecanismo deste contrato em que ele sai em desvantagem, visto estar preso pelo medo (ou seja, tem sua liberdade restringida), o homem, de maneira inconsciente, pelo mesmo mecanismo,

substitui a crença no divino pela crença em que a verdade só pode ser vista quando se conhece a causa do efeito. Só que esta substituição acaba resultando em uma organização material da sociedade em que o ser perde a sua identidade no presente pela super valorização da causa que rege a estrutura do sistema, que é a troca racionalizada. A restrição humana que existe no sacrifício e se relaciona a perda da liberdade mostra-se, no sistema que combate o mito, como a negação do próprio homem. Este, então, acaba por se sacrificar. Aqui, o esclarecimento se torna duro, tendo dificuldade para realizar a potência, a mudança do presente pelo germe do futuro, que carrega dentro de si. Este é um quadro desesperador.

§18 O medo também tem um papel fundamental no desenvolver do esclarecimento. Mais especificamente o medo do desconhecido. Aquele que acreditava nos deuses reverenciava-os por medo da adversidade da fortuna. Isto apenas tomou outra forma mas que continua com a mesma lógica de funcionamento. O homem passou a pensar

que se ele conhecesse o que não conhece o seu medo acabaria. Assim, um dos motores do esclarecimento está assentado no medo.

§19 Em Homero, a oposição que há embutida no herói que sobrevive, face as adversidades da fortuna, expressa a tentativa do esclarecimento de racionalizar o irracional. Só que para racionalizar o irracional o homem experimenta o irracional. É preciso experimentar para conhecer. Tal fato faz com que o irracional seja internalizado pelo racional. Tornando-se parte das entranhas deste. *"Eis ai o segredo do processo entre a epopéia e o mito: o eu não constitui o oposto rígido da aventura, mas só vem a se formar em sua rigidez através da oposição, unidade que é tão somente na multiplicidade de tudo aquilo que é negado por essa unidade"*[638]. A linguagem comum diria que "é errando que se aprende". O aprender carrega em si o erro.

§20 A autonegação do eu, como outro fator do esclarecimento, também pode ser

vislumbrada na racionalização do irracional. "*Ulisses renega a própria identidade que o transforma em sujeito e preserva a vida por uma imitação mimética do amorfo*"[639], para escapar da dominação do dominante. Quando esta autonegação é internalizada pelo capitalismo, ela resulta na coisificação do sujeito e na dificuldade extrema de emancipação.

§21 Até o núcleo de todo pensamento antimitológico, a supressão da morte, já se encontra como germe no mito e pode ser observado na visita de Ulisses ao inferno.

§22 Pelo acolhimento do próprio germe de sua autodestruição, pela autonegação do eu, pela racionalização, pelo medo, e pela autoconservação, no desenrolar da história, o esclarecimento vai evoluindo do mito para a Filosofia e a Ciência, refinando estes fatores que o compõe, por meio da sua própria negação em um movimento dialético, que internaliza os momentos anteriores fazendo destes base para os posteriores. Neste sentido, o

mito encontrar-se-á sempre presente no esclarecimento por mais que este tente negá-lo. O "*esclarecimento acaba por reverter à mitologia*"[640]. A racionalidade autoconservadora apenas tomou o lugar do sacrifício.

§23 Quando a Filosofia e a Ciência negam o mito com seu princípio imaginativo pelo princípio da imanência, em que tudo já está determinado e os acontecimentos são repetições, estão reproduzindo um dos mecanismos de esclarecimento encontrados no próprio mito, a saber, a perda da infungibilidade. Se "*nada, ao mesmo tempo, pode ser idêntico consigo mesmo*"[641], os homens são tomados como indiferentes uns aos outros, deixando de ser, nas palavras de Drummond, aquele "estranho ímpar", para se tornar algo substituível e descartável. Isto traz um reflexo nas relações humanas que as tornam frágeis. Por exemplo, em função da indiferença, há a negação do afeto. Este é substituído pelo gozo sexual. O campo do amor é restringido pelo do desejo. O homem deixa de se relacionar profundamente e

passa a se relacionar de maneira superficial por medo de sofrer, já que há uma descrença no outro face a esta supervalorização do sexo em detrimento do amor. Além disso, o amor é tido como uma perda do controle sobre si próprio o que dificulta a abertura para as pessoas estarem dispostas a amar. "*É exatamente no amor que o amante fica sem razão e é punido. A incapacidade de dominar a si mesmo e aos outros, de que dá prova seu amor, é motivo suficiente para lhe recusar satisfação*"[642]. A coisificação é elevada ao extremo.

§24 O esclarecimento como desencantamento do mundo, como solução para a conquista da felicidade que foge do medo, sempre buscada pelos homens, é algo que se manifesta em nós e, ao mesmo tempo, controla-nos, como se escravos seu fôssemos, para a sua própria preservação e a conservação do todo. Em um racionalismo mais evoluído do que o mito, a autoconservação, vista como autodeterminação, é relacionada a liberdade. Sou mais livre quando posso me autodeterminar pois este é o modo como

posso melhor me preservar. Tal pensamento, de viés espinosano, em que a felicidade pode ser tida como exercício da potência de algo permanecer em sua configuração, explicita um dos solos de autojustificação que o todo se utiliza para se manter. E o todo só mantêm este sólo pois está sendo visto sob o ponto de vista do dominante. Neste ponto, em que o sofrimento é tido como diminuição da potência de autoconservação, a felicidade é "*essencialmente um resultado e se desenvolve na superação do sofrimento*"[643]. Isto traz além da idéia de condenação dos desejos, pois estes atrapalham o trabalho, a idéia do trabalho incessante que atualmente resulta, por exemplo, nos *viciados em trabalho*. O desejo de trabalhar rouba (e esta é a palavra técnica-jurídica a ser utilizada pois engloba subtração e violência) a força de todos os outros desejos.

§25 Reforçando a idéia de liberdade que o esclarecimento traz, Kant irá dizer que ele "*é a saída do homem de sua menoridade, da qual é o próprio culpado. A menoridade é a incapacidade*

de se servir de seu entendimento sem a direção de outrem"[644], o que só se faz possível mediante a direção da razão. Algo é independente quando se basta a si próprio. Se é assim, o esclarecimento reune "*em um sistema os diversos conhecimentos isolados*"[645]. E como se dá esta união? Pelas condições *a priori* do entendimento. Os fenômenos são submissos às categorias do entendimento. O sujeito se torna o centro e a natureza, de certa forma, torna-se submissa. O mundo do "ser" é separado do mundo do "dever ser". O princípio da causalidade está em outro plano do que o da finalidade, e para adentrarmos em ambos os planos, precisamos nos utilizar de uma *ratio* específica para cada um deles, respectivamente, a razão pura para conhecer e a razão prática para agir moralmente. Em função da extrema racionalidade, o agir moral é tido como um *a priori* necessário e universal para a ação concreta do sujeito (imperativo categórico). Só que esta separação entre teoria e prática, com sua ilusão de libertação, acaba por aprisionar mais o homem. O agir transformador está dentro da própria constituição do ser enquanto potência. Se o

diagnóstico do ser se pauta na exclusão dos fins, ele é incapaz de ver esta potencialidade. A emancipação fica travada. O resultado disso é que a única finalidade passa a ser a autoconservação do todo presente. A manutenção do sistema. "A *submissão de tudo aquilo que é natural ao sujeito autocrático culmina exatamente no domínio de uma natureza e uma objetividade cegas*"[646].

§26 No entanto, esta falsa libertação que a razão teórica promete e que obscurece a razão prática, que está impregnada pela calculabilidade, acarreta em um efeito que devasta os valores do homem. A obra do marquês de Sade demonstra este acontecimento. Nela, a premissa que embasa qualquer argumentação é consubstanciada no princípio da autoconservação. A autoconservação confirmada pela razão "*é o instinto objetualizado do instinto burguês*"[647]. Ou seja, ela é uma projeção de um instinto que o homem burguês faz de si para fora de si. Isto acaba por atribuir ao efeito uma causa externa do ser do homem enquanto indivíduo. A justificação dos atos passa a se assentar na

autoridade da natureza, em que as coisas são necessárias. O homem é visto enquanto espécie. Assim, faz-se necessário o desenvolvimento, ao máximo, da potência de preservação humana. Vejamos um exemplo de argumentação pautado na autoconservação. Se um homem trai a sua mulher, é porque este instinto é natural e, portanto, controlá-lo é ir contra a própria natureza. A minha necessidade de preservação prima para que eu insemine o maior número de mulheres possíveis. O pai sempre está presente, geneticamente e valorativamente, no filho. Por isso, um filho significa a preservação do pai. Tal raciocínio calculador serve para destruir o valor de fidelidade, por exemplo. Este, que é sentimento, é posto de lado. Neste caso, há uma sobreposição em importância da realidade material sobre a cultural que, mesmo contra o idealismo hegeliano, mostrou a sua força. O amor é racionalizado. O romântico sofre. Vejamos o que diz Shopenhauer sobre o amor: "*A vontade da espécie tem um tamanho poder sobre o indivíduo, que o amante fecha os olhos aos atributos que lhe são desagradáveis*

naquela que ama; de nada se dá conta, unindo-se para sempre ao objeto de sua paixão, de tal maneira o fascina esta ilusão, que desaparece tão logo a vontade da espécie se satisfaz, restando-lhe uma companheira detestada para toda a vida"[648].

§27 No domínio moral venera-se o princípio da autoconservação. Conceitos ideais, como o de justiça, desmoronam. As pessoas não devem sentir emoções fortes, devem ser apáticas. O sentimento atrapalha a ação do racional, e é este quem detem a verdade. Isto reforça a concepção de amor nesta era consumista que foi explanada no *§ 23.* As pessoas se tornam frias, quase que mecânicas.

§28 Nietzsche, na mesma linha de raciocínio, vai criar uma filosofia em que "*os fracos e malformados devem perecer...E convém ainda ajudá-los a isso. O que é prejudicial a qualquer vício – a compaixão ativa por todos os malformados e fracos – o cristianismo...*"[649]. E onde encontra solo tal pensamento? Na razão calculista.

A única lei que existe é a do mais forte. Quando o fraco se vê indefeso, ele busca ludibriar esta lei natural, criando, por exemplo, o Cristianismo, que funcionará como seu escudo. Só que ao fazer isto, ele está indo contra a natureza. Desta, o forte recebe os seus atributos e a utilização deles passa a ser o simples exercício da potência natural que carregam, o que, portanto, está em consonância com a natureza. Quando o forte oprime o fraco, ele está fazendo algo de natural, e não monstruoso. O algo monstruoso passa a ser a tentativa de perseveração na existência que o fraco faz. Note-se que, em Nietzsche, a autoconservação, antes de ser a do indivíduo, é a da espécie. O arrependimento irá se mostrar como negativo. Ao se arrepender, o ser estaria se lamentando de sua própria potência, coisa que, ao contrário, deveria ser louvada. Tal execração do arrependimento pode ser uma maneira de sustentar a máxima popular: “não se arrependa do que você fez, mas sim do que deixou de fazer”. A compaixão também passa a ser vista como negativa, visto que ela também vai contra a lei da natureza. “*Ela confirma a regra da desumanidade*

através da exceção que ela pratica"[650]. Há uma inversão. "*A bondade e a beneficência tornam-se pecado, a dominação e a opressão virtude*"[651].

§29 Se pensarmos no gozo, sublimado ou não, como algo que não advém da natureza, mas que advém da cultura, podemos concluir que estaríamos, em certo sentido, escapando da natureza. A necessidade desta é somente que nos reproduzamos e não que gozemos, que tenhamos orgasmos. Mas este entendimento é, na verdade, um retorno à natureza. Pelo incessante movimento dialético do conceito de esclarecimento, o universo cultural ordenador que impõe regras cria o seu contrário e passa a ser visto como algo a que se tem que ter distância. Este grito contra esta forma de dominação aprisionadora permite "*à dominação decretar e manipular soberanamente as obrigações que lhe são adequadas em cada caso*"[652]. Em um mundo calculado, em que existem cada vez mais regras, o gozo passa a ser a ausência delas, negando a cultura em detrimento da natureza. Um estado de suspensão momentânea em que não precisamos

seguir regra alguma é o que passa a ser buscado. O viciado em narcóticos é o exemplo mais extremo desta necessidade de fuga do emaranhado de regras que, em vez de libertar, acabam aprisionando o sujeito. A realidade é dura, é necessário fugir dela por um instante para que a pressão diminua. Como o gozo carrega em si mesmo a sua própria morte, é perecível, ele não consegue trazer felicidade, que é permanente, e o homem acaba por viver triste. Assim, retorna-se à natureza, pois, este mundo sem regras é o mundo do nosso "*passado pré-histórico sem dominação e sem disciplina*"[653]. Resultado: identificado à natureza, o gozo abdica da realização da potencialidade.

§30 Dentro desta sistemática, aquele que detem o poder apresenta o gozo como algo racional, e, concomitantemente, busca tomar este algo só para si, tentativa que, restando infrutífera, acarreta na distribuição dosada do gozo para os dominados. Exemplificativamente, o detentor do capital goza ao usufruir os bens que o dinheiro pode comprar, e, ao

povo, resta a política do pão e circo. "*O gozo torna-se objeto de manipulação*"[654].

§31 As relações sociais de ordem afetiva terão seus fatores totalmente alterados. O amor como idealização da pessoa amada passa a ser explicado com base no funcionamento do corpo humano. Ele é o reflexo de reações fisiológicas. A mente e o corpo são separados na realidade e é este quem está no comando. O amor romântico perde seu solo e passa a ser considerado disfarce do instinto físico. As mães diriam: "Cuidado em, aquela pessoa só quer se aproveitar de você", ou seja, satisfazer a vontade dela e nada mais. Não é "o bem" que prevalece, mas apenas o interesse individual. Aqui, a Moral não se assenta mais no racional ("o bem"), mas na individualidade. A descrença no outro se instaura. Este é mais um fator que reforça a concepção de amor nesta era consumista que foi explanada no *§ 23*. É importante frisar que em Nietzsche, a autoconservação é primeiramente a da espécie, e, em Sade, a da individualidade; por esta é possível justificar

racionalmente os pequenos crimes, por aquela, os grandes genocídios da História.

§32 Pela mesma lógica, que fundamenta tudo na natureza, é possível vislumbrar uma das justificativas que o machismo encontra para sobreviver. A mulher é, por natureza, mais fraca do que os homens. A lei do mais forte é a única que existe. E o fraco precisa ser dominado, pois a dominação é exercício de potência do mais forte. Realizá-la, é realizar algo que é necessário que seja realizado. Outra justificativa é que a mulher representa a natureza que precisa ser dominada. Resultado: "*O homem dominador recusa à mulher a honra de individualizá-la*"[655]. Tal sistemática prolonga-se a todas as outras esferas de relacionamento humano. A razão calculadora matou o amor até entre pais e filhos. A família passa a ser uma maneira mais eficaz de seus membros permanecerem existindo (autoconservação). Rasgando ainda mais o véu dos valores, o pensamento de Sade coloca em xeque até o fundamento da civilização, o casamento entre

pessoas de grupos diversos. No pensamento do marquês o incesto não é algo monstruoso, pois não está provado pela Ciência que o filho nascido, por exemplo, de pais irmãos, possui, necessariamente, algum defeito congênito.

§33 No processo dialético que desenvolve o esclarecimento, pode-se notar uma substituição gradual do uso de uma razão objetiva (que trabalha com universais como o belo, o justo, o perfeito) pelo uso de uma razão instrumental, em que aquilo que importa é o meio, e não o fim. Esta substituição faz com que o homem se torne refém da própria vontade de dominação que se originou dele e que esta, agora, torne-se autônoma. A razão subjetiva corrói a objetiva ao longo da História Ocidental.

§34 Todo o mecanismo argumentativo da Filosofia Moderna e da Ciência que visam combater a superstição, a religião, o mito, acaba por se mostrar apenas como uma forma diferente de dominação que, no entanto, mantém as mesmas

características do pensamento combatido. Ambos os modos de ver o mundo são formas de dominar o mundo. O esclarecimento, que visa a dominação do mundo, apenas refinou sua maneira de proceder, mas seus fatores essenciais continuam presentes. A racionalização, que transforma qualidades em quantidades e que visa a manipulação, é apreendida tanto nos rituais sacrificiais quanto no gozo racionalizado e na autoconservação.

§35 Só que este modo de se movimentar do esclarecimento, que buscou endurecer a diversidade, fez com que o mesmo chegasse a um ponto em que ele abdica da sua própria realização. A consolidação da maneira de pensar do homem que vê o mundo pela razão instrumental (teoria tradicional), fez com que ele perdesse a capacidade de fazer diagnósticos em que é possível enxergar obstáculos presentes e potencialidades para a criação de um futuro diferente. Segundo o diagnóstico de época da teoria crítica de Horkheimer e Adorno, há um bloqueio estrutural da prática transformadora. O “capitalismo de Estado”,

em que este intervém na economia para estabilizar os elementos autodestrutivos do capitalismo, ou seja, planeja a economia, trava a movimento emancipatório. "*No capitalismo administrado, a razão se vê reduzida a uma capacidade de adaptação a fins previamente dados de calcular os melhores meios para alcançar fins que lhe são estranhos*"[656]. A razão instrumental, que embasa a forma de pensamento da teoria tradicional e é trazida como a forma do desenvolvimento esclarecedor que há de predominar no e pelo capitalismo, é a grande culpada disto. O diagnóstico é negro. O exercício crítico encontra-se em aporia.

Terceiro movimento

§36 O modelo de teoria crítica de Nancy Fraser encontra-se em harmonia com o modelo comunicativo de Jürgen Habermas. Pela necessidade dialética, este pensador vem com um sistema que ao mesmo tempo que é oposto, engloba o sistema de Horkheimer e Adorno. Assim, se soubermos como este modelo de Habermas

funciona, poderemos saber melhor como funciona o de Nancy Fraser, além de, concomitantemente, já irmos extraindo as diferenças que o tema deste trabalhos propôs que fossem explicitadas.

§37 A teoria de Horkeheimer e Adorno, que focava no materialismo histórico de Marx, segundo Habermas, não tinha mais como se sustentar "*visto que as forças produtivas já não desenvolviam mais nenhuma força arrebatadora, as crises e os conflitos de classe já não fomentavam uma consciência revolucionária e, de modo algum, uma consciência unificada, mas sim uma consciência fragmentada; e, por fim, os ideais burgueses foram abolidos ou, em todo caso, assumiram formas que escapam da zona de combate de uma crítica imanente*"[657]. Também, em linhas gerais, é este o quadro que Nancy Frase vai detectar para construir seu pensamento crítico. A crítica, ao se auto criticar, vê que é necessário repensar o próprio sentido de emancipação da sociedade. Este vai estar pautado no surgimento de um novo conceito de racionalidade que, estando ao

lado da instrumental, modifica o mundo. É a racionalidade comunicativa. Esta irá limitar aquela. Assim, a ação instrumental se encarrega de possibilitar a reprodução material da sociedade enquanto que a ação comunicativa se encarrega da reprodução simbólica da sociedade. Note-se que antes era a razão instrumental que se encarregava de tudo. A realidade cultural parece ficar mais forte no embate com a realidade natural.

§38 E como a ação comunicativa é possível? Pela projeção de condições ideais, nas quais não haveria nenhum obstáculo à plena comunicação entre os interlocutores. Estas condições de comunicação são reais. E são, basicamente, duas: a existência de igualdade de poder entre aqueles que se comunicam e ausência de distúrbios psicológicos que atrapalhem a comunicação. Tais condições não se fazem presentes no mundo enquanto concretas, mas sim enquanto potências. O sujeito antecipa o ideal e com essa antecipação permite o estabelecimento da comunicação. O não cumprimento destas condições

permite a detecção dos obstáculos que impedem a plena, ideal, ação comunicativa.

§39 O importante a salientar é que as duas racionalidades (instrumental e comunicativa) não podem extrapolar os seus próprios limites. Assim, a emancipação não se vincula apenas a revolução na estrutura material, mas, também, a revolução na estrutura cultural. A emancipação aqui é, por exemplo, a superação da diferença de "raça". Diferentes estruturas geram diferentes críticas. Neste quadro, esta outra necessidade de emancipação valoriza os mecanismos de participação próprios do Estado Democrático de Direito. Habermas "*não considera traço característico da socialização humana, como ainda insistiam Adorno, Horkheimer e Marcuse, a operação continuamente expandida de transformar a natureza, e sim o fato de que a garantia coletiva de existência material depender, desde o início, da manutenção simultânea de um acordo comunicativo*"[658].

§40 É com esta estrutura habermasiana que Nancy Fraser trabalha. Passemos a analisar a sua crítica sobre a justiça. As lutas políticas, atualmente, deram ênfase para a questão do reconhecimento. Reconhecimento das diferenças, como, por exemplo, as de sexualidade. Grupos como os homossexuais passam a buscar a inserção no coletivo por meio do estabelecimento de suas identidades no todo. Porém, em alguns grupos, tal busca pelo reconhecimento acontece em um meio de desigualdade sócio-econômica. Assim, pode-se vislumbrar duas esferas que compõem o ideal de realização de justiça para o homem contemporâneo, a esfera do reconhecimento, plano cultural, e a da redistribuição, plano material. Aqui, há a detecção da demanda pela racionalidade comunicativa de Habermas. É por meio dela que se modifica o mundo cultural. É por meio dela que se possibilita uma das duas emancipações.

§41 A injustiça material está enraizada na estrutura político-econômica da sociedade e pode ser apreendida, por exemplo, pela negação de um

padrão adequado de vida (habitação, saúde, alimentação, etc). Já a injustiça cultural, possui sua essência nos padrões sociais de representação, interpretação e comunicação, e se mostra, por exemplo, na dominação cultural e no desrespeito. Não há que se esquecer que na prática elas estão interligadas, uma reforçando a outra. O mundo material determina o cultural assim como este determina o material. A injustiça material possui normas e significados, assim como a cultural é apoiada por um suporte econômico.

§42 E quais seriam as soluções para acabar com estas injustiças? No vocabulário de Nancy Fraser, qual seria o remédio para elas? A princípio, de maneira genérica, existem dois: (i) a redistribuição, que carrega consigo a idéia de mudança, e serve para sanar o problema material; (ii) o reconhecimento, que também carrega a idéia retro, só que tem sua aplicação para os males culturais. No entanto, quando analisados com mais acuidade, tais remédios mostram-se conflitantes entre si. Uma demanda por reconhecimento tende a

promover diferenciação entre grupos, enquanto que uma demanda por redistribuição tende a promover o contrário, ou seja, uma homogeneização entre grupos. Como consequência, surge o dilema de que uma demanda pode interferir negativamente e até mesmo impedir a realização da outra. Em função da complexidade social, existem coletividades que, por sofrerem ambas as injustiças de modo primário, vão precisar se utilizar de ambos os remédios concomitantemente. E como utilizá-los se os mesmos parecem ser contrários? Antes da resposta, faz-se necessário, por meio de uma distinção analítica, um estudo de três modos típicos-ideais de coletividade[659].

§43 O primeiro modo-típico é aquele que se coaduna com o modelo redistributivo de justiça, sendo que o fim almejado é a distribuição material. Ou seja, injustiça aqui significa diferença exacerbada advinda de condições econômicas. Logo, o remédio adequado seria a redistribuição. Pela teoria marxiana, que se encaixa neste modo-típico, a extinção do proletariado, ou seja, da

identidade de um grupo enquanto oprimido, seria a realização da justiça.

§44 Um segundo corpo coletivo ideal é aquele caracterizado pelo não reconhecimento cultural. A injustiça se consubstancia na opressão da identidade de um grupo pelo todo social. É o caso dos homossexuais. Pelo fato destes estarem em todas as classes sociais, o problema não gira em torno da economia, mas da própria cultura. Por exemplo, eles sofrem de heterossexismo e homofobia. Desta forma, o remédio que efetivaria a justiça seria a valorização da singularidade deste grupo.

§45 O terceiro tipo de coletivo social é aquele que abarca em si as injustiças dos dois tipos anteriores e, portanto, precisa dos dois remédios. São comunidades ambivalentes. Exemplos são o gênero e a “raça”. Esta possui diferença material, por exemplo, na divisão racial do trabalho, e diferença cultural pelo eurocentrismo. Basta notar a xenofobia do povo europeu e que alguns trabalhos

na Europa são típicos de estrangeiro. Já aquele, tem a diferença material espelhada na discrepância entre os salários pagos às mulheres e os pagos aos homens, enquanto que a dissonância cultural revela-se no androcentrismo. Em ambos os casos, gênero e "raça", precisa-se tanto de reconhecimento quanto de redistribuição. Isto gera o dilema já referido. Nas palavras de Fraser: "*como podem as feministas simultaneamente lutar para abolir diferenciações de gênero e valorizar a especifidade do gênero?*"[660].

§46 Ainda, antes de responder a pergunta tecida, é imprescindível que se faça um refinamento da teoria dos remédios. Eles podem operar de duas formas: afirmativamente ou transformativamente. As soluções operadas pelo modo afirmativo não perturbam a estrutura que gera a injustiça. Quem faz isso é o modo de operar transformativo. Vejamos a aplicação destes modos de operar.

§47 Na injustiça cultural, um modo afirmativo visa valorizar a identidade, fortificando a

idéia de um multiculturalismo dominante, e um modo transformativo desconstrói dicotomias buscando a desestabilização de todas as identidades. Na injustiça material, a redistribuição afirmativa seria, por exemplo, apenas aumentar a participação na economia dos grupos injustiçados dando a eles poder de consumo, e o modo transformativo seria, também como exemplo, atacar a diferenciação de classes de pessoas menos favorecidas. Porém, a redistribuição afirmativa pode ser gênese de reveses de não reconhecimento. As pessoas podem passar a ser vistas como beneficiárias de certas vantagens. Ou seja, a posologia é delicada. É preciso analisar qual a melhor forma de combinar os remédios com os modos de aplicação dos mesmos, sob pena de ao tratar um sintoma, agravar ou criar outro.

§48 Vejamos as combinações possíveis. A primeira possibilidade de combinação é a da redistribuição afirmativa com o reconhecimento transformativo. Como a primeira prima por trabalhar na superfície, não modificando a estrutura,

bem como apóia a diferenciação entre grupos, o que pode gerar não reconhecimento, ela é incompatível com o reconhecimento transformativo, visto que este visa reestruturação profunda da cultura juntamente com a desestabilização das diferenças entre grupos. É uma combinação falha.

§49 A segunda combinação possível se faz entre uma redistribuição transformativa e um reconhecimento afirmativo. Também não funciona visto que este apóia a diferenciação entre grupos enquanto aquela visa a eliminação desta diferenciação.

§50 Outras duas combinações parecem ter mais eficácia, pois possuem menos contradição entre si. Porém, uma delas, a terceira possível, redistribuição afirmativa e reconhecimento afirmativo, apesar de aparentemente funcionar, não é eficaz, pois, ao marcar as mulheres como "*deficientes insaciáveis*", por exemplo, através da garantia a determinada parcela justa dos trabalhos existentes, não modificando o número destes

trabalhos, cria um caminho que pode conduzir a reveses de injustiça de reconhecimento. Isto, quando olhamos para o Brasil e suas universidades, reflete a problemática da política de quotas para negro nas universidades públicas. O remanejamento superficial com base na economia é passível de gerar um fortalecimento no preconceito racial.

§51 Resta a última combinação, redistribuição transformativa e reconhecimento transformativo, que acaba por ser a mais eficaz. Como ela trabalha com reestruturações profundas, seus efeitos não são paliativos, mas duradouros. Quando, por exemplo, o reconhecimento transformativo desestabiliza a dicotomia cultural entre gênero, acabando com o androcentrismo, reafirma-se a identidade feminina. No mesmo sentido, quando se reestrutura profundamente as relações de produção, pode-se diminuir as diferenças nas condições de vida das pessoas, o que gera, também, a cura de alguns problemas de não reconhecimento. Algumas vezes, é-se excluído cultural, pois é-se material. Porém, como é uma

política a longo prazo, esta combinação se mostra difícil de ser implantada pois está, em um cenário consumista, deslocada dos interesses imediatos e do modo como as pessoas são culturalmente formadas.

§52 A questão brasileira do ensino público deve ser vista sob esta óptica. Devemos fazer mudanças estruturais, ou seja, mudar a base, o que significa investir não no ensino superior, mas no básico e médio. Isto sim cria a possibilidade de concorrência futura no mercado de trabalho e melhor inserção social para aqueles que são atualmente excluídos. Mas nessa era em que há uma ditadura do relógio e a dialética do senhor e do escravo é cada vez mais monstruosa, a política de mudança superficial e não estrutural, tende a se manter como instrumento de poder do dominante, que ilude o dominado.

§53 Então, respondendo a perquirição supra, os remédios do reconhecimento e da redistribuição só poderão ser utilizados ao mesmo tempo, para fazer justiça, diminuindo diferenças

tanto materiais quanto culturais entre os grupos sociais, por meio da transformação das estruturas, o que se dá por meio de um processo reestruturador dos modos de produção e um processo de desconstrução[661] de valores. É só assim que a justiça pode ganhar mais efetividade no mundo.

§54 Pode-se dizer que esta crítica à justiça, que detecta uma injustiça tanto material quanto cultural, e propõe possibilidades emancipatórias, ou seja, de efetivação da justiça através da redistribuição e do reconhecimento transformativos, possui raízes na ação instrumental e comunicativa de Habermas. Pela redistribuição transformativa, construída com a ação instrumental, e pelo reconhecimento transformativo, construído pela ação comunicativa, faz-se possível a justiça. Assim, aquele travamento da emancipação detectados por Horkheimer e Adorno, que teciam um quadro negro da condição em que o humano se colocou, em Nancy Fraser não existe. A emancipação é possível. Por uma visão arqueológica da Filosofia, é possível concluir que

aquilo que faltava, para se conseguir destravar o obstáculo posto diante do desenvolvimento, é a criação do conceito de razão comunicativa, como peça que gira ao lado da razão instrumental e a noção de que a separação de uma razão da outra acarreta na rigidez. O esclarecimento só pode continuar seu processo dialético com a redefinição de emancipação feita por Habermas. Em Horkheimer e Adorno não existia o conceito de razão comunicativa, logo, o conceito de emancipação destes pensadores não o engloba.

Quarto movimento

§55 Após a explanação da idéia de teoria crítica (primeiro movimento), que entrelaça diagnóstico e transformação, teoria e prática, após a explicação do modelo de teoria crítica de Horkheimer e Adorno (segundo movimento), que diagnostica uma dificuldade de transformação, e do modelo de Nancy Fraser (terceiro movimento) que, ao assentar suas bases no modelo habermasiano, possibilita novamente a transformação, torna-se

possível estabelecer os pontos principais de convergência e divergência dos dois sistemas.

§56 Aquilo que há de comum nos dois modelos é o que está presente na teoria crítica *latu sensu*. A orientação para a emancipação dada pela teoria, que é o diagnóstico de época, e o comportamento do agir criticamente, podem ser vislumbrados em ambos os modos de pensar crítico. A noção de que prática e teoria são indissociáveis está presente. A última esclarece, detectando as potencialidades presentes na forma atual de organização social, bem como, detectando os obstáculos que impedem a realização da tendência, para a primeira transformar. A teoria não é meramente descritiva. Além disso, a base do pensamento de Marx, consubstanciada na crítica do capitalismo e da necessidade da transformação, é visualizada tanto em Horkheimer e Adorno quanto em Nancy Fraser.

§57 Porém, tomando a máxima de que a determinação se dá pela diferença, atentemos para

os pontos divergentes entre os dois modos do pensar crítico. A primeira diferença, que mais salta ao olhos, já é explicitada pelo próprio funcionamento do pensar crítico, qual seja, a diferença do tempo. Tempos diferentes acarretam configurações sociais, tanto materiais como culturais, diferentes. Logo, diagnósticos diversos. O que é emancipação para um não o é para o outro, visto que a própria emancipação, enquanto potência, está embutida no presente.

§58 Horkheimer e Adorno estão na década de 40 do século passado e acabando de sair da guerra, do nazismo. O “capitalismo de Estado” está dominando o cenário. Há um bloqueio estrutural da prática transformadora. Em um sistema econômico que está controlado politicamente, o “capitalismo administrado”, a única forma de racionalidade possível mostra-se como a instrumental. Como os filósofos chegam a este diagnóstico de época negro? Elucidando o desenvolvimento dialético do conceito de esclarecimento.

§59 O esclarecimento é o desencantamento do mundo, sendo que um dos móveis deste processo é a vontade de dominação do homem. Entender como o mundo funciona permite ao homem dominar a natureza. Já no mito, faz-se possível vislumbrá-lo. A substituição do homem pelo animal no sacrifício já explicita o mecanismo da troca que está pautado na racionalização que transforma qualidades em quantidades.

§60 No caminhar do desenvolvimento dialético, o esclarecimento busca fugir do mito que, pelo desenvolvimento da Filosofia e da Ciência, tornou-se ineficaz para a explicação do real. No entanto, fica demonstrado na *Dialética do Esclarecimento*, que este acaba por retornar ao mito, quando da substituição do sacrifício pela racionalidade autoconservadora. Esta, em Kant, Nietzsche e Sade, mata o amor romântico e impõe a apatia, coisificando as interações humanas. O único fim que se estabelece é a autoconservação de si mesmo e da espécie. O pequeno crime é o exercício

da potência natural que o poderoso carrega. Apenas o mais forte deve sobreviver. Assim, a racionalização calculadora do esclarecimento está tanto nos rituais sacrificiais quanto no gozo racionalizado e na autoconservação. Ou seja, "*o mito já é esclarecimento e o esclarecimento acaba por reverter à mitologia*"[662].

§61 Então, aquela razão objetal, que buscava o belo e o justo, em função da supervalorização da calculabilidade, da preponderância dos meios em relação aos fins, e do tecnicismo, acabou por ser substituída pela instrumental. Como explanado no Segundo Movimento, o esclarecimento, enquanto desencantamento do mundo, ao engendrar esta substituição de razões, acabou por fazer com que o sistema chegasse a tal ponto que a emancipação ficasse travada. O único fim visado passou a ser a própria manutenção do sistema capitalista. A crise econômica, que é o germe de autodestruição que o capitalismo carrega dentro de si e,

consequentemente, é o germe da emancipação, passou a ser controlada pela razão instrumental.

§62 Habermas, ao perceber que a socialização humana está assentada também em um acordo comunicativo, cria o conceito de razão comunicativa. Esta tem como função a limitação da voracidade da razão que trava a realização da tendência. Ela irá se mostrar como a peça que faltava para o movimento do esclarecimento continuar. A realidade cultural volta a ter um papel na modificação do mundo, não sendo apenas fruto da razão instrumental, que trabalha a serviço da realidade material. Vale lembrar que, em Habermas, a Modernidade (revolução, progresso, emancipação, desenvolvimento, crises, etc) não acabou. Ela continua a realizar seu projeto de emancipação do homem. Sua grande característica é a autoconsciência, autojustificação, em que as regras da Modernidade saem dela mesma e não de outros tempos. O advento da razão comunicativa é resultado do exercício de autoconsciência. A emancipação não é mais apenas a superação do

capitalismo mas, também, é a superação das diferenças. Então, por exemplo, a impossibilidade de Democracia que existia em Horkheimer e Adorno é superada por uma Teoria da Democracia em Habermas.

§63 Em Nancy Fraser, o "capitalismo de Estado" já foi internalizado e novos meios de combatê-lo surgiram. Nesta época, pelo fato das injustiças não se mostrarem apenas na ordem material, mas também na ordem cultural, surge uma demanda por reconhecimento. A visão de que a injustiça não só está no desequilíbrio dos modos de produção, mas, concomitantemente, nas dissonâncias da ordem cultural, possui raízes no modelo comunicativo de Habermas.

§64 Ao utilizar os tipos ideais de Weber, Nancy Fraser constrói três modelos ideais de grupos e atribui a cada um deles a existência de um tipo de injustiça, material ou cultural. Ao fazer isto, fica claro que há um grupo que sofre tanto de desigualdade econômica quanto de desigualdade

cultural, por exemplo, o de gênero. Assim, neste grupo, a justiça encontrará sua realização tanto na redistribuição como no reconhecimento.

§65 Porém, surge a questão: Se reconhecimento se atrela a diferença e redistribuição se atrela a igualdade, como é possível realizar a justiça? Como posso buscar ao mesmo tempo a igualdade e a diferença? A superação desta dicotomia aparece, a princípio, nos modos afirmativos e transformativos de ação política. Enquanto o primeiro modo busca a igualdade material com, por exemplo, uma vantagem, de ordem econômica ou não, para um grupo excluído, o último modo de ação busca a transformação dos modos de produção, alterando a estrutura do sistema, e não sua superfície. O mesmo mecanismo é aplicado no mundo cultural. O reconhecimento das diferenças pela afirmação dá-se, por exemplo, com a política de quotas na universidade pública, e pela transformação, dá-se, por exemplo, com a reestruturação do ensino básico e médio. É importante atentar que a transformação cultural

implica em uma desconstrução de identidades, aos moldes da filosofia de Derrida. A diferença entre homens e mulheres no plano simbólico, precisa, por exemplo, de ações que desconstruam o androcentrismo, afirmando a identidade feminina sem, ao mesmo tempo, hierarquizar a diferença sexual.

§66 Em meio aos exemplos acima, é fácil concluir que o modo operacional afirmativo mostra-se como ineficaz. Não significa que a afirmação seja desnecessária, mas, apenas, que ela é ineficaz para atacar as bases da injustiça, seja de ordem material ou cultural. Infelizmente, é gritante que a ação afirmativa, hoje, é utilizada como estratégia de manobra para obtenção do poder.

§67 Para Nancy Fraser, a realidade cultural modifica a realidade material, assim como esta modifica aquela. A realização da justiça em uma realidade engendra a realização na outra. Se atentarmos para a conquista dos direitos femininos,

veremos que ela se deu juntamente com um aumento de renda das mulheres.

§68 Em síntese, o que resulta como dissonância entre o modelo de Horkheimer e Adorno e de Nancy Fraser, é que neste há possibilidade de emancipação e, portanto, do esclarecimento continuar a se desenvolver, enquanto que naquele, tal possibilidade está travada. Isto é resultado da constante renovação da teoria crítica que, ao se desenvolver dialeticamente, amplia os instrumentos para o diagnóstico de época e a própria noção de emancipação.

Adendo 1 – Sobre o amor

§1 Neste mundo em que estudam o amor com máquinas de ressonância magnética para ver como ele funciona, esquecem de ver para que serve o amor. Como ele pode ser utilizado. Talvez, a partir daí, tal palavra, com o tempo, passe a ganhar

sentido com um verbo mais envernizado, como “desfrutar”. Mas isto não importa. A realidade é que o amor pode ser uma ótima máquina de dominação. Se quando amamos perdemos a razão, consoante os esclarecedores da modernidade, então podemos facilmente ser levados a obedecer ordens advindas na forma do amor. Este pode ser um dos motivos que explica o surgimento de tantos cultos. A dominação pelo sentimento é muito eficaz.

§2 A Ciência tradicional, ao buscar também a dominação para a conquista de todo poder, caiu nos braços que os desesperados sempre procuram, o braço da fé, e, ao sustentar apenas que o amor é fruto de uma necessidade de autopreservação, tanto biológica quanto psicológica, e esquecer que nesta biologia existe um elemento comunicativo linguístico, fez com que durante muito tempo o homem não se desse conta que a mudança do mundo material também depende da mudança do mundo da cultura.

§3 A própria psicanálise mostra como isso é possível. A doença que causa reações físicas possui, algumas vezes, gênese na psiquê. Portanto, é preciso também cuidar desta para fazer com que a patologia suma. A linguagem, possua ela a forma falada, escrita, ou qualquer outra, faz parte de nós. Nascemos não só dentro de uma estrutura física mas, também, dentro de uma estrutura cultural. Nascemos dentro de países que falam uma determinada língua. O amor trabalha neste plano lingüístico também, e não só corporal. A preferência por este ou aquele tipo de pessoa, dentro de um universo em que as aparências fisiológicas são semelhantes, é a comprovação empírica disto. Assim como, também, aquele que projeta o seu desejo não em outro ser humano, mas em algum objeto inanimado ou até mesmo de outra espécie (zoofilia), comprova o plano cultural do amor.

§4 A dominação, que gera especialização e é gerada por esta, também é própria da comunicação. No mundo animal é

possível observar que a abelha rainha se comunica com as outras em um nível fisiológico. Só que a nossa comunicação, apesar de ter origem no mundo natural se destaca dele e leva junto de si, como essência, aquele caráter de dominação. Os instrumentos de comunicação podem ser explorados para modificar o mundo.

§5 No entanto, vislumbramos facilmente que, hoje em dia, a comunicação serve a reprodução material. Basta olhar para as emissoras de televisão. São poucas a que possuem uma programação cultural. Neste sentido, a possibilidade de mudança social tem que observar a seguinte regra: Desorganizar o sistema capitalista para organizá-lo de outra forma depende de uma desorganização da cultura como está configurada. Esta, ao mesmo tempo que reorganiza o mundo material, é reorganizada por ele. A brutalidade da força dominante está presente em ambos os mundos, que na verdade são um só. Mudar este um só, para que o embate natural entre natureza e cultura, esse movimento incessante, torne o homem

menos sanguinário, parece ainda difícil ao presenciarmos a morte lenta e sofrida que o resto do mundo legou para a África. A razão comunicativa aparece como uma esperança. Ela consegue muito pouco, por exemplo, com as ONGs verdadeiras. Parece ser muito difícil escapar do capital quando vemos empresas utilizarem como marketing o fato delas estarem não acabando com a natureza, como se isso fosse o algo a mais que dá seu selo de qualidade. A responsabilidade ambiental virou instrumento do capitalismo neste caso. A conscientização chega tarde e só consegue se efetivar com a permissão do capital. Leis ambientais, apesar do conhecimento que o homem tem da situação drástica pela qual o mundo passa, só são feitas após grandes resistências. É preciso sancionar para que a vontade de reprodução do capital, expressa nas atitudes do homem, seja restrita. Se não houver multa e punições pesadas o capitalista continua a derrubar a árvore. O curioso é que o índio, que não foi contaminado pelo mercado, guarda a muito tempo uma visão de respeito pela floresta. A ânsia em dominar a natureza, que acabou

por se transformar na autoalienação do homem, sustenta este sistema monstruoso. Os índios é que estão certos. O distanciamento da natureza para dominá-la, fez com que o homem se distancia-se de si mesmo. Pena o pensamento de Espinosa sobre a Substância não ter vingado como dominante. A razão comunicativa é um instrumento para transformação cultural. Utilizemos ele para fazer com que o homem se volte para si mesmo e veja que ele é singular não apenas enquanto espécie mas, principalmente enquanto indivíduo que possui rosto. Assim, talvez o homem, na sua grandeza e na sua pequenez, também veja que cada grão de areia também é singular. Se dominar a natureza acaba por ser dominar a si próprio, respeitá-la passa a ser respeitarmos a nós mesmos. O pensamento de Drummond explicita a necessidade de retorno do homem a si mesmo. Tornemos nossas as suas palavras: "*Restam outros sistemas fora do solar a colonizar. / Ao acabarem todos / só resta ao homem (estará equipado?) / a dificílima dangerosíssima viagem de si a si mesmo: / pôr o pé no chão do seu coração / experimentar / colonizar / humanizar o*

homem / descobrindo em suas próprias inexploradas entranhas a perene, insuspeitada alegria de con-viver"[663].

Adendo 2

§1 Acredito que seja interessante pesquisar o conceito de esclarecimento sob a perspectiva da evolução da organização das forças armadas. Um das engrenagens de funcionamento de um exército é a submissão do soldado ao seu comandante. Não pode haver questionamento sobre a ação que vai ser empreendida. O soldado não constrói o estratagema, mas apenas é parte dele. Esta submissão absoluta ao comando como elemento necessário de funcionamento, que reflete a necessidade de uma atitude fria, calculista, pelo soldado, contém um mecanismo de dominação. Visualizar como as forças armadas se modificaram implica em visualizar como as formas de controle do soldado evoluíram.

2006

Bibliografia:

- ADORNO, HORKHEIMER – Dialética do esclarecimento – Tradução de Guido Antonio de Almeida, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor;

- ANDRADE, Carlos DRUMMOND – poesia “O homem: as viagens”

- FRASER, Nancy - “Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-socialista”;

- HABERMAS, Jürgen – O discurso filosófico da modernidade – tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento – Editora Martins Fontes – São Paulo: 2000

- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich – Princípios da Filosofar do Direito – tradução de Norberto de Paula Lima – adaptação e notas de Márcio Pugliesi – 1ª ed. - São Paulo: Ícone, 1997;

- HONNETH, Axel – “Teoria Crítica” em Teoria Social Hoje – organizadores: Antony Giddens e Jonathan Turner, tradução de Gilson César Cardoso de Souza, Editora Unesp;

- LUKÁCS, George – História e Consciência de Classe – Estudos sobre a dialética marxista – tradução de Rodnei Nascimento e revisão de Karina Jannini – Editora Martins Fontes – São Paulo: 2003;

- MORAES, Vinícios de - “O OPERÁRIO EM CONSTRUÇÃO” - Vinícios de Moraes – seleção de textos, notas, estudos biográfico, histórico e crítico e exercícios por Carlos Felipe Moisés – São Paulo: Abril Educação, 1980.

- NOBRE, Marcos – A Teoria Crítica – Filosofia Passo-a-passo 47 – Ed. Jorge Zahar Editor;

- SHOPENHAUER, Arthur – Da Morte, Da Metafísica do Amor, Do Sofrimento do Mundo, Ed. Martin Claret;

δ

Política no Brasil

As reais forças nas Eleições do Brasil, de 2014

§1 Com cerca de 150 milhões de eleitores, um Estado (governado por uma convergência de poderes) resolve eleger o seu chefe executivo, ou seja, o presidente da nação. As urnas serão eletrônicas, porém não foram auditadas publicamente. O presidenciável que for mais votado assume, por força de estatística, a direção do futuro de um país continental pelos próximos 4 anos. Os presidenciáveis com chance contam-se nos dedos de uma mão e foram escolhidos por um círculo de poderosos, observando-se que um dos possíveis presidentes foi morto pela queda do jatinho em que voava, pouco antes das eleições. Os eleitores, em grande parcela, são analfabetos, possuindo educação de má qualidade, e sentem o mal estar coletivo de uma recessão. A inflação corrói a renda da maioria dos cidadãos-eleitores, que recebem serviços públicos de péssima qualidade em troca do

pagamento de altíssimos tributos. Constróem-se templos ao futebol enquanto hospitais e escolas arruínam. A corrupção é, notoriamente, em escala estrutural. Além de tudo isto, consigne-se que o território do Estado é riquíssimo em recursos naturais escassos no resto do mundo, estando o Globo em polvorosa, com novas guerras implícitas e explícitas eclodindo com cada vez mais brutalidade e rapidez. Falam-se até de novas armas secretas capazes de controlar o clima de uma região territorial específica, e, com o avanço da tecnologia, a espionagem corre mais solta do que nunca. No plano internacional, alinhamentos ideológicos e econômicos ocorrem entre os poderosos (políticos e não políticos) que comandam as nações e os povos. Diante deste quadro, no Brasil e no Mundo, questiono-lhe: o eleitor brasileiro pode, de fato, ser considerado um agente transformador autônomo, ou está mais para massa de manobra em um teatro formado por várias camadas de cortina de fumaça? Dizem, por aí, que a Democracia é isto e aquilo, que temos que ir atrás da Democracia, porque ela seria boa. "*Demo*"

significa povo, "*cracia*" significa governo. Portanto, governo do povo. Mas questiono-lhe: o povo, de fato, governa? O povo foi perguntado se preferia hospitais no lugar de estádios de futebol? O povo precisaria ser formalmente instruído para fazer esta decisão corretamente, entre o lazer e a saúde? Precisamos quebrar mitos, criados com o intúito específico de controle. Penso que precisamos voltar a beber nas águas dos sábios antigos. Disse Aristóteles: "*de fato, a tirania é a monarquia governando no interesse do manorca, a oligarquia é o governo no interesse dos ricos, e a democracia é o governo no interesse dos pobres, e nenhuma destas formas governa para o bem de toda a comunidade*" (Política, 1279 b). Mas, na prática, será que se consegue governar para todos, para o bem de todo e qualquer grupo? Com certeza isto seria mais sustentável...Mas seria possível? É possível sempre compor interesses conflitantes? Se sim, como explicar as guerras? Ora, a Política é a expressão do natural conflito humano no processo de organização do coletivo. Monarquia/Tirania, Oligarquia, Democracia, são só os tabuleiros, as

configurações, os terrenos, em que os políticos guerreiam. Portanto, o que importa, são os guerreiros, os quais, sendo mais ou menos astutos no terreno em que se encontram, conseguem, por maior ou menor tempo, manter-se no poder. Um bom guerreiro não lamenta a falsidade do sistema Democrático Representativo, nem urnas não auditáveis – ao contrário, busca um meio de tirar proveito disto. E um bom guerreiro persuade tanto um cidadão comum quanto os poderosos. Se preciso, mente, fingindo-se amigo do inimigo. E estaria um bom guerreiro autorizado a matar 1 em nome de todos? Um bom guerreiro, capaz de convergir forças, seria uma força real nestas eleições de 2014, no Brasil. Ocorre que um bom guerreiro não é, necessariamente, um guerreiro bom. E um guerreiro bom (no sentido de justo, ponderado) faz toda a diferença no comando de um país, pois que o uso do poder de modo virtuoso é muito mais útil para todos, e inclusive sustentável do ponto de vista da manutenção do poder, do que o é o uso do poder de modo viciado, este, fadado a ser curto, porque autofágico. Mas onde está o bom

guerreiro bom, que é apenas um meio para a realização da felicidade individual de cada um quando da realização da felicidade coletiva? Onde está o bom guerreiro bom?

19.08.2014

Carnaval Político, Eleições 2012

§1 Costuma-se dizer que a eleição é a festa da Democracia. Mas que festa?

1. A prevalência do social e dos costumes

§2 A norma diz ser proibida a venda de bebidas alcoólicas durante a eleição, um chamado período de lei seca.

§3 Mas em todas as ruas pelas quais passei hoje, quando ia justificar meu voto em São Paulo, vi lindas garrafas de cerveja, geladas neste calor infernal do domingo de 07 de outubro de 2012.

§4 Então, a norma diz para não beber, mas o povo bebe.

§5 Bebe por quê?

§6 Há uma certa euforia em dia de se decidir os futuros governantes de parte de nosso futuro?

§7 Claro que há, sendo isto motivo de festa; e os políticos nos querem eufóricos, pois que facilita a troca do voto pelo futuro que se espera que um outro, que a maioria sequer pessoalmente conhece, ajude a realizar, em nome do bem comum - incluindo o seu bem e o meu.

§8 O povo bebe, portanto, para comemorar, apesar do Estado, pelos olhos da lei (que não vi ser aplicada), querer o cidadão em suas plenas capacidades racionais, de modo que possa ele escolher um voto assim como um cientista analisa variáveis, límpido de fortes emoções.

§9 Isto que vi hoje é expressão do que em Política chama-se desobediência civil, que é uma consequência da decisão de não seguir a lei do Direito atual, pela Ética de cidadãos os quais, livremente (pois sem punição) não concordam e não seguem as leis. Em poucas palavras, é a lei que não pega, em razão de vários motivos.

2. A lei como instrumento do poder soberano

§10 Da cultura de desrespeito à norma para realização de interesse próprio de se satisfazer com uma geladíssima cerveja em dia de calor infernal, vamos, então, para aplicacão de norma que proíbe prisão de delinquentes, fato amplamente noticiado nos meios de comunicação de massa um dia antes da Eleição.

§11 Também um alívio ao povo para que fique feliz, especificamente, para a parte do povo formada pelos criminosos e corruptos? Isto é o Direito modelando a Política, com o aliviamento de tensões do Estado sobre o povo, ocasionadas pelo peso da aplicação da lei. Em poucas palavras, é a suspensão de uma esfera de legalidade prevista pelo próprio sistema legal.

3. A conquista do voto pelo político

§12 Todos mais felizes, bebemorando e bandidando, para a conquista, pelo Político, do seu voto, caríssimo eleitor.

4. Em busca do caminho mais prudente

§13 Aqui, alguns pontos da Política penso que devemos começar a considerar em nossa vida em coletividade.

4.1. Preço do Voto e Autointeresse humano

§14 Primeiro, quanto custa seu voto? o meu, se eu estiver passando fome, custa alimento; e, genericamente, todos os particulares possuem interesse privado na escolha daquele que governará o público.

4.2. Quantidade X Qualidade

§15 Segundo, se nas Eleições vence quem tem mais número, sendo a escolha estatística, nada importa a qualidade, a qual timidamente se tenta dar importância atualmente pela lei da ficha limpa. Sem contar que a mesma tomada de decisão é dada por pessoas em situações completamente diferente na realidade, pessoas que vivem de modo muito desigual, possuindo de igual, entre si, apenas o status de cidadão que pode votar, e de sua humanidade. Esta política de escala estatística, que

viabiliza a conquista de voto pela fome, em termos práticos, acaba por impossibilitar até discutirmos a questão de voto esclarecido e consciente.

4.3. A atividade do Político e o impacto da corrupção

§16 O Político é o representante com o qual você raramente conversa, apesar de o mesmo possuir como atividade ditar as regras que governarão o futuro da coletividade de onde você, eleitor, vive. Além, é claro, de ser o Político pago pelo dinheiro arrecadado do seu bolso, por um Estado que não apenas precisa honrar com um orçamento enorme, mas, como se não bastasse, ainda é tal Estado brutal e sistemicamente roubado (com violência direta contra toda a sociedade, incluindo desde o empresário até o mendigo, porque, no mínimo, este também paga tributo na bolacha que come, tributo este que vai para os cofres públicos enquanto receita a ser posteriormente gasta com as despesas pelos serviços prestados pelo Estado).

4.4. Democracia Direta e Democracia Indireta

§17 E se antes citamos a Ficha Limpa, como mecanismo tímido de se exaltar a necessidade de um mínimo moral na arena política, agora, em terceiro lugar, pensemos sobre o modo como esta lei foi feita. Ela foi feita por iniciativa popular, uma espécie de mecanismo de Democracia Direta (aquela que o papel do político representante do povo perde importância). Imaginemos que, já existentes as tecnologias necessárias, a lei fosse feita diretamente por estatística de voto direto do cidadão, em quiosques de votação espalhados pela cidade? A lei sairia melhor? A sua mudança seria mais rápida? Isto é perigoso? No limite, a massa pode escolher matar, por exemplo, entendendo que para o todo sobreviver ele precisará cortar um pedaço de si?

4.5. Democracia como meio

§18 A Democracia é um instrumento, e não um fim. A Democracia, costuma-se dizer, é o governo do povo. E ainda hoje é tida como um meio para tentar se alcançar o máximo de

felicidade para o máximo de pessoas da forma mais sustentável possível. Em poucas palavras, Democracia significa participação na construção do futuro.

5. A prevalência da Ética e a real desigualdade

§19 A discussão entre Democracia Indireta (Representativa) e Democracia Direta (possível pela nossa infra-estrutura tecnológica) é secundária; vem primeiro, em quesito de importância, à questão da natureza e condição do ser humano-cidadão que vota e que controla, seja diretamente, seja indiretamente, escolhendo, dentro do possível, destinos. E tal como expressei, muitos vivem desigualmente, e muito desiguais são a realidade, os ânimos e os interesses dos que votam e que controlam. No final, independentemente de ser um decidindo monocraticamente, ou alguns, ou todos decidindo colegiadamente, na atividade legiferante, são, todos, pessoas. E pessoas utilizam uma técnica (inclusive a Política) de modo Ético, ou Não Ético, o que faz a esfera da Ética prevalecer

como um dever moral na atividade dos políticos, e como em toda e qualquer atividade humana.

§20 A Democracia morreu? Não. Apenas devemos deixar de ter sobre ela uma visão romântica e verificar que é um instrumento, e não um fim. Mas como quem utiliza um instrumento (como o voto) ou comanda uma máquina (como o político) é sempre um ser humano, temos que esperar que a sorte, o destino, traga boas pessoas, tanto para eleger quanto para serem eleitas...

07.10.2012

A máscara caiu

§1 Após o grito do Povo, veio a fala dos Políticos.

Políticos: "*Eu apoio os protestos pelo país!*", "*Eu apoio os protestos pelo país!*"

O primeiro político, então, completou: "*é preciso combater a corrupção!*", e o segundo emendou: "*o serviço é caro por que é ruim!*"

Mas o povo questionou: "*mas é ruim por quê?*"

Os políticos, então, foram procurar os mais velhos dentre seus pares, e até um consultor de imagem...

Na reunião, disse o consultor que o roxo poderia acalmar o povo, e que era para repetir aquelas palavras...

Mas o Povo não acalmou, por que descobriu tudo.
E questionou novamente o Povo: "*cadê minha saúde?*", "*cadê minha educação?*", "*cadê minha casa?*", "*cadê minha segurança?*", "*cadê meu bolsa...?*"

Então, fez-se o silêncio.

O Político tinha se ludibriado.
E o Povo tinha desencantado.

E agora? quem vai governar?

2013

Observação em 11.09.2014:

Manifestações são fenômenos de massa, a qual é direcionada, manobrada, a partir da compreensão de suas necessidades e interesses. Envolve articulação que visa desorganizar para re-organizar. Carta forte no baralho do jogo político.

Respostas a um Publicitário Politizado

1 – Reforma Política

§1 Um Publicitário politizado provocou acerca de Reforma Política, perquirindo, inclusive, se seria uma boa ideia votar via Internet.

Resposta:

Errado, você está errado sr. Publicitário. Está a descrever sistemas, de modo muito esclarecido sim, mas acaba por sugerir mais um sistema ao final: o da lei com seu irmão gêmeo, o medo. Funciona? Sim, temporariamente, de um ponto de vista da falsa 'razão na História'...lei é, e sempre será, mero instrumento do poder...Vamos decapitar?...ótimo, nos tornaremos um pouco mais franceses durante algum

tempo...e depois, como será?...um tempo mais tranquilo até que aqueles que estão com o poder revelem novamente *Eros* e *Tanatos*...não há escapatória, meu amigo: é o eterno retorno...é a linda e putrefata natureza humana...

11.07.2013

2 – Poder

§2 O sr. Publicitário provocou acerca das articulações financeiras na Copa do Mundo e, dentre outras provocações, acerca do modo como se escolhem os Ministros do Supremo Tribunal Federal.

Resposta:

Data maxima venia, mas, na prática, há um delicado arranjo entre Poderes para uma possível governabilidade. No caso do Brasil (e de muitos outros países), verifica-se que o Executivo não consegue governar se não

possuir a base aliada forte no Legislativo. No caso do Judiciário não é diferente. O Judiciário-Deus é quem dá a palavra final sobre o destino das causas dos cidadãos, julgando temas conflituosos relevantes para o presente e futuro de minorias e maiorias. A cúpula do Judiciário, que se encontra no Supremo Tribunal Federal, é composta por 11 Ministros, escolhidos por indicação da cúpula do Executivo, sendo sabatinados no Senado. Ou seja, há na escolha dos Ministros da Corte Suprema (que julga questões Constitucionais, estruturais da sociedade) determinação direta do Executivo. Então, vejamos o que está ai para todo mundo ver: o Executivo se alinha com o Legislativo e também com o Judiciário, de modo a trazer uma unidade. Ora, a origem do poder é totalizante. E o Estado, cujos Poderes (Executivo, Legislativo e Judiciário) são constituídos por gente, nada mais é que um grande ser artificial, feito a nossa imagem e

semelhança, inclusive do ponto de vista psicológico, da vontade de poder (poder cada vez mais). O poder traz uma sensação de liberdade. Um sábio grego da Antiguidade disse que basta darmos poder a um homem para ele se revelar. Esta condição é o que traria à tona as reais intenções de quem age livremente, que é aquele que age porque pode (tem poder para) agir, não sofrendo limitações. O poder, portanto, seduz, move as pessoas. E as pessoas começam a satisfazer suas vontades, por que podem. Suave e sorrateiramente, nasce, então, a corrupção, que talvez pudéssemos chamar de satisfação de puro instinto acumulativo ante ausência de freios morais...O Estado e as grandes corporações e instituições, concomitantemente, vão se totalizando...Pessoas que não necessitam de mais para viver bem e mesmo assim furtam a *res* publica só para ter mais e mais...sempre mais...No passado recente, os

bolsos judeus foram esvaziados a força para encher os cofres alemães do III Reich por que estes podiam e desejavam isto...Eventos mundiais em países de profunda desigualdade e alto índice de corrupção, bem como pouca divisão e independência efetiva dos Poderes entre si, são sinais de tempos difíceis...Precisamos mudar urgente, antes que seja tarde.

26.05.2014

3 – Greve Geral

§3 O Publicitário provocou, ainda, acerca de como se organiza uma greve geral.

Resposta:

Uma greve geral não se organiza, eclode. É mais ou menos como aquela vontade involuntária, nascida em nós por uma comida podre que erroneamente

escolhemos, e a qual se agiganta ante a espera do elevador...A fruta, quando tá madura, cai...O corpo, quando doente, quer jogar para fora aquilo que lhe fez mal...Com o povo, não é diferente...Alguns já até fizeram esta descrição naturalista de um modo mais suave, que não começa pelo intestino, mas por outra parte hipoteticamente mais nobre do corpo: diziam estes que se tratava de consciência, esclarecimento, autodeterminação...Mas teriam os Zé Ninguém consciência? Seria a massa manobrada puro instinto? Saberiam caminhar sem ter alguém que os diga para onde e quando devem caminhar? Para todos que levantam estas perguntas, e para você, Enio, que retoricamente quer saber como se faz uma greve geral, aqui vai a resposta: vasculhe um lixo de rua, pegue com suas mãos o pedaço mais putrefato de carne que deixaram à disposição dos mendigos, e coma-o.

* Para aqueles que não querem fazer a experiência física, façam mentalmente:

O Resto do Mundo (Grabiel, o Pensador): http://www.youtube.com/watch?v=qh5Di1c6afU

O operário em construção (Vinicius de Moraes): http://letras.mus.br/vinicius-de-moraes/87332/

30.05.2014

4 – Espionagem e a Psicologia do Controle

§4 Provocou o Publicitário politizado acerca do marco civil da Internet, institucionalização de movimentos sociais, controle e alternância de poder.

Resposta:

O mundo de Mald

> O sr. Mald estava excitado com tudo aquilo. Lambuzava-se, como se costuma dizer. As categorias eram muitas e antes que terminasse de ver um exemplar já pulava para outro, e logo em seguida para outra categoria, e para outro exemplar...Tudo aquilo era muito novo e ao mesmo tempo muito antigo, sabido, desejado...Algumas

vezes, é verdade, Mald se sentia culpado por tudo que fazia... mas este sentimento logo passava quando comparado ao conforto de saber que milhões e milhões de outras pessoas também faziam o que ele fazia, só que, digamos assim, em menor escala...Mald, como se costuma dizer na psiquiatria, estava em uma toada que o tornava cada vez mais incapacitante...Acordava de manhã e logo via as seleções que tinha feito na noite anterior, ao mesmo tempo que em seu "trono" fazia as primeiras necessidades do dia...Mald tinha se tornado aquela mosquinha que via sem ser visto...e como ele gostava de ver, e também de ouvir...Alguns poderiam até chamá-lo de "voyeur da nova Era", se não fosse o fato das categorias e exemplares não se tratarem de videos eróticos ou pornô...Sim, não

era o sexo que inebriava Mald, embora o sexo alheio até fizesse parte dos pacotes digitais por ele analisados defronte ao computador...O que inebriava Mald era sua sensação de poder...poder de ver sem ser visto, de ouvir sem ser ouvido, de manipular sem ser manipulado...Ocorre que Mald não percebia que o que ele via era um reflexo dele mesmo. Suas preferências nas categorias e exemplares analisados revelavam suas simpatias e antipatias, seus desejos e suas repulsas...Mald tinha se tornado o objeto analisado e até começou, sem se dar conta, a repetir os padrões que encontrava nas pessoas que analisava...Certo dia, minutos após enviar um relatório de análise ao Sistema G, invadiu em Mald um pensamento paranóide aterrorizante. A cúpula do Sistema G

havia enviado uma mensagem. Na mensagem estava escrito: "Sr. Mald, comunicamos que as pílulas que o sr. toma estão lhe prejudicando o discernimento na análise, e por isto este tratamento deve ser imediatamente abandonado, sob pena de todo o Sistema G restar prejudicado". Mald pensava paranoicamente: "Como podem saber que pílula eu tomo?"..."Nunca dei esta informação no exame admissional"..."Será que também sou monitorado?"..."Será que minhas análises estão sendo influenciadas sem eu perceber?"...Mald se desesperou...não sabia lidar com aquilo...pensava: "Inadmissível me monitorarem!!!"...Na verdade, Mald nunca soube quem era até aquele momento...Nunca tinha parado para refletir sobre seus hábitos, desejos,

reprovações...Apenas fazia isto relativamente aos outros...Mald viu-se fraco e sentiu-se pequeno ante a possibilidade de saberem que era fraco...Questionou até se não estava interpretando erroneamente mesmo, ao invés de manipuladamente, os dados analisados...E neste dia, o dia do esclarecedor desespero, Mald, que estava sentado em seu "trono" para fazer suas primeiras necessidades do dia, tornou-se insatisfeito com seu vício, jogou o computador no chão, encolheu em posição fetal e, como forma de protesto de si para si mesmo, engoliu de uma só vez o pote das pílulas que tomava para se tranquilizar...

02.06.2014

Respostas a um Jurista Politizado

1 – Quem manda em quem?

§1. Após palestra na Academia Internacional de Direito e Economia, em conversa com um dos palestrantes, expressei o que havido percebido recentemente:

> 1. não existe Controle Externo algum sobre o Poder Judiciário, bastando ver a composição dos membros dos órgãos de controle administrativo e financeiro (CNJ, CJF, CSJT, CNMP);
>
> 2. percebi que o Estado, na verdade, é comandado pelo Poder Judiciário, que é quem interpreta a lei e a aplica - que é quem diz o que é ou não é constitucional;

3. percebi que há quase que uma ditadura do Poder Judiciário; e que o problema está não apenas no ajuste contemporâneo da máquina Estado Brasileiro, mas, principalmente, nos indivíduos - se soberano, como dizia Carl Schmitt, é aquele que decide sobre o estado de exceção, aquele que pode suspender a ordem vigente e decretar outra, aquele que, de certa forma, na linguagem dos Modernos, está em um estado natural, sem nenhuma norma que o detenha,a não ser a racional/divina (e reside aqui a importância da comunidade internacional e de órgãos como o Tribunal Penal Internacional Permanente), a tal soberano só resta o bom agir (que ao meu ver é agir com equidade, de acordo com os ensinamentos de Aristóteles sobre a justiça)

§2. Portanto, a questão é também de Ética, de conduta humana (que, ao meu ver, deve ser atinente a preceitos juridicos racionais como não fazer ao outro o que não se quer sofrer - preceito,

inclusive, tomado como mandamento em várias religiões); e, por isto, como disseste em sua palestra, Ives, é importante nos atentarmos para a formação dos magistrados (que, ao meu ver, precisa de uma maior dimensão humanista, no sentido cicecoriano da palavra).

27.10.2009

§3. Mas se os Ministros do Supremo Tribunal Federal disserem que a Constituição deve ser interpretada como "+X", e o Políticos, após, mudarem a Constituição para "-X", então, quem manda mais?

2016

2 – Proteção da vida, ética, humanismo

§1. Acerca de uma conversa sobre células-tronco, expressei que penso que a Vida, dos presentes ou dos que estão por vir, quanto mais proteção possuir, melhor; e a História ajuda-nos a lembrar a necessidade de Educação neste sentido - por isto nunca devemos esquecer o Holocausto, e tantos outros massacres em massa que ocorreram e ainda ocorrem mundo afora, muitas vezes cometidos pelos próprios governantes, verdadeiros tiranos. A realidade já é muito brutal, e quanto mais proteção se der a vida, melhor é para a diminuição do sofrimento no mundo.

§2. A dialética inerente ao processo científico, no qual a crítica constrói a nova teoria, em lugar da antiga, em uma espiral interminável como a curiosidade humana, esta própria dialética é superada na Ética (note que "dialética" = "dial" + "ética"), pois quem faz Ciência somos nós. Ciência

é instrumento; e instrumento na mão de ser humano - é este quem decide se utilizará este instrumento de modo ético, ou não ético. E o mesmo se dá com a Política e com o Direito, que ao meu ver são mais Arte do que Ciência. Para mim, tudo sempre termina em Ética, e neste sentido, sou um Humanista, assim como você.

10.09.2012

3 – Grandes princípios só podem ser aplicados por grandes homens?

§1. Em conversa com o jurista, após os dizeres que fiz, reproduzidos abaixo, tal jurista disse que grandes princípios só podem ser aplicados por grandes homens, se não, dar-lhes liberdade absoluta de agir, sem uma visão abrangente, torna-os ditadores. Será isto verdade?

§2. Disse eu: Muito oportuno o seu artigo "O Poder dos Juízes", o qual apreciei bastante. Cá entre nós, realmente a "Justiça" parece cada vez mais distante da possibilidade de se conquistar "justiça". Sob a falsa égide de um "processo célere", cuja importância se justificaria pelo fato de que "justiça que tarda não é justiça", vemos um esfacelamento na qualidade das decisões. Além dos pontos que você colocou sobre as atrocidades que querem cometer com a Legislação Processual, ainda lembraria o fato que, hoje, parte destas atrocidades

já estão "normatizadas" na dinâmica dos Juizados Especiais. E se compararmos a LOMAM com o Estatuto da Advocacia, daí é que veremos que o "Direito do Estado", em nosso país, marca a ferro e fogo o "Estado de Direito". Mas uma parte que me chamou mesmo atenção em seu tocante artigo foi aquela em que você assim critica as alterações: "os juízes poderão proferir suas sentenças (as decisões finais das causas), observando princípios abstratíssimos, como “dignidade da pessoa humana”,“proporcionalidade” e “razoabilidade”, o que vai facilitar enormemente o subjetivismo judicial e a desconsideração de normas legais de todo tipo e de contratos, abalando os alicerces da segurança jurídica". *Data maxima venia*, neste ponto, em princípio, penso de modo diferente; parece-me estar justamente ai o problema da segurança jurídica, mais do que nas normas positivas, reside, ao meu ver, na cultura valorativa dos atuais reis-soberanos (ou juízes). Se aqueles que dizem a última palavra sobre a lei fossem "razoáveis", "proporcionais", a necessidade da dialética de um duplo grau de jurisdição seria

menor, por exemplo. Mas como os homens "proporcionais" (ou "justos" em termos aristotélicos) são muito difíceis de se encontrar, realmente é preciso as "amarras" das normas processuais o máximo possível, e, assim, estas suas ponderações que ora critiquei passam, sob este prisma, a terem, consigo, o vigor voraz da realidade. Bias, um grande sábio da Grécia antiga, assim uma vez se expressou: "de poder a um homem e ele se revelará"; penso nesta frase todos os dias; algumas vezes ainda choro quando de seus reflexos vejo a natureza humana que ela revela; e, ao final do meu sofrimento, apenas em Jó, com sua sapientíssima paciência, tal como contada na Bíblia, pareço ver luz e encontrar força para continuar a lutar nos Tribunais.

17.09.2012

Resposta a um Advogado Politizado

§1 Um advogado politizado provocou acerca da depuração da Política na História.

Resposta:

O esclarecimento dos povos está diretamente relacionado com o desenrolar histórico; e nada, seja para uma pessoa, seja para um país, é feito do dia para noite.

16.06.2011

Resposta a um Magistrado Politizado

§1 Um magistrado politizado provocou acerca do julgamento de um dos maiores escândalos de corrupção política do Brasil atual, conhecido como “Mensalão”.

Resposta:

Retórica é tudo. Lei? é um pouco. Já a Ética, que deveria ser tudo, e também lei, é muito menos que pouco...assim sempre foi e continuará sendo a humanidade.

10.08.2012

Resposta a um Tecnólogo Politizado

§1 Um tecnólogo politizado provocou acerca da informação ao povo, ou desinformação, durante os protestos que ocorreram nas ruas do Brasil inteiro no ano de 2013.

Resposta:

Em minha opinião as pessoas vão se informar de um modo ou de outro - acho que estamos passando por um momento histórico de esclarecimento do povo, assim como já ocorreu em outros tempos e povos...é a marcha da História...por mais que se tente, é inevitável...está acontecendo e vai acontecer...espero, apenas, que entremos em um ciclo mais longo de ética, antes do eterno retorno...

19.06.2013

A propaganda e o poder

§1. É fato que os grupos de comunicação direcionam a opinião das massas.

§2. É fato que os produtos e serviços de tais grupos são caros e vendidos a quem pode pagar.

§3. É fato que o marketing político será maior ou menor, em quantidade e qualidade, na medida dos recursos financeiros que cada candidato possui.

§4. Fato da propaganda política eleitoral, veiculada no SBT, dia 24/08/2014: as propagandas eleitorais do PT são intercaladas com anúncios do TSE acerca da segurança das urnas eletrônicas, em que artistas famosos dizem “vem pra urna!”; observa-se, também, que a propaganda do candidato a governador do Estado de São Paulo, Geraldo

Alckmin, vem seguida de um reclame de programa da emissora em que há risos, gargalhadas, palhaçadas, passando impressão de descredibilidade, enquanto, por outro lado, precede a propaganda do candidato do PT, Padilha, um comercial de jogador de futebol mundialmente famoso, e todo bem vestido, passando impressão de seriedade e sucesso. Além disso, observe-se o marketing do também candidato do PT, Suplicy, cuja propaganda vem seguida de propaganda do TSE. Não é preciso ser especialista em marketing para saber que em casos como estes, a ordem altera o resultado.

§5. Fato da propaganda política eleitoral, veiculada na Globo, dia 24/08/2014: quando o popular apresentador desta emissora, o Faustão, diz acerca de uma campanha solidária para ajudar doentes, cita, como argumento de autoridade a seu favor, a consulta do professor da USP, Renato Janine Ribeiro, conhecido como especialista na matéria de Ética e Política. Nem 24 horas depois, expressa tal professor em uma rede social:

Renato Janine Ribeiro
17 hrs · Edited ·

Antes que as coisas piorem - e por enquanto a campanha presidencial está mais para boa do que ruim, com um razoável respeito reciproco - declaro meu voto. Demorei porque estava em dúvida para deputado estadual, cargo que, infelizmente, acaba tendo pouca importância no País (já comentei isso há uns meses no Valor). Declarar o voto não quer dizer fanatismo pelos meus candidatos, nem ofensas aos demais.
São:
Presidente - Dilma (para continuar os programas sociais)
Governador de SP - Padilha (para melhorar a gestão de SP)
Senador - Suplicy (um homem digno)
Deputada federal - Erundina (uma mulher digna)
Deputado estadual - provavelmente Gianazi, do PSOL, pela defesa que faz da educação.
Minha escolha soma vários partidos, que ao todo apresentam três candidatos diferentes à presidência do Brasil, mas meus candidatos se situam todos à esquerda, que é minha preferência política.
Obs - Se alguém quiser uma opinião para deputado estadual, também recomendo Bernadette Siqueira Abrao, pelo PT. E também recomendaria Claudio Dal Prá, pelo PPS, mas ele acaba de me informar que este ano não concorre; pena.

Like · Comment · Share

1,006 people like this.

137 shares

View previous comments 54 of 88

§6. Fatos da dinâmica política, inclusive expressos por um filósofo chamado Hobbes que foi muito estudado pelo mencionado professor: um soberano, para controlar os cidadãos, precisa fazer

com que estes gostem do governo, e desgostem da mudança, da alternância de poder; um soberano, para controlar o povo, precisa fazer pessoas populares estarem a seu favor, impedindo, ao mesmo tempo, que pessoas populares estejam contra seu governo.

§7. E o povo? Será capaz de possuir consciência disto? É possível enganar o povo por muito tempo? É possível enganar todo mundo sempre? A precariedade dos serviços públicos é notória...

25.08.2014

A ordem do discurso

§1. Estará o futuro já escrito?

§2. O destino do Brasil está em nossas mãos.

§3. Por isto precisamos analisar a ordem do discurso, compreender entre o desadequado e o adequado, defender-se e atacar.

§4. Vejamos as Entrevistas/Debates com candidatos para presidente da República no jornal Bom dia Brasil, da Globo, maior grupo de midia do Brasil.

§5. Dilma:

Disposição: Dilma, ao lado de Miriam Leitão, que está ao lado de Ana Paula, que está ao

lado de Chico Pinheiro, que está de frente para Dilma. Palco está de frente para o público, focando a candidata na ponta esquerda da tela, formato de ferradura, espectador olhando para o fundo da letra "n".

§6. Dilma faz o descrédito dos oponentes, especialmente de Miriam, relativamente a questões técnicas, observando que ambas são Economistas. Após o debate, corrigiu-se expressamente no jornal informação tanto da candidata quanto da entrevistadora mencionada.

§7. Dilma não permite intervenção. Utiliza linguagem de quem fala com convicção, emotivamente, para o povo. Muitas vezes fala "por cima". Aproxima-se do Populismo.

§8. Diz que há mais corrupção porquê há mais investigação.

§9. Não se falou em impunidade, nem alternância de poder.

§10. Aécio:

Disposição: Aécio ao lado de Miriam Leitão, que está ao lado de Ana Paula, que está ao lado de Chico Pinheiro, que está de frente para Aécio. Por vezes o palco está para o público de uma perspectiva de quem olha de cima, focando o candidato na ponta direita da tela. Há dissonância e desencontro constante entre o direcionamento do olhar do candidato e as câmeras (para haver sincronia, o candidato precisa colocar alguém atrás do palco mas na sua visão; tal pessoa estará assistindo ao vivo como telespectador comum, com um celular na mão, e conforme a imagem na TV aparece, a pessoa de apoio se movimenta, e o candidato olha para esta pessoa; assim, haverá sincronia).

§11. Aécio permite intervenções. Utiliza linguagem de quem fala com convicção de sábio, passando tranquilidade. Não possui linguagem inflamada. Aproxima-se de um Rei esclarecido.

§12. Vindo de Minas Gerais, por último Aécio foi questionado por Chico Pinheiro com dados sobre a violência durante sua gestão. Após o debate, aparece propaganda de Dilma em campanha em Minas Gerais, dizendo que fez inaugurações relativamente a segurança pública.

§13. Acerca da ordem do discurso nestas entrevistas/debates, muitas questões podem ser levantas. Por livre associação, a que veio na minha mente foi: tudo é uma questão de imagem e poder? Sim, por isto é preciso observar como na Natureza os organismos menores superam os maiores.

§14. Faltam 12 dias para o primeiro turno. Tudo pode acontecer.

23.09.2014

Estratégia de Jogo, Eleições 2014

§1. Inicia-se a corrida!

§2. Na largada, sai correndo na frente o partido da situação, com enorme investimento em marketing. Os aliados e simpatizantes empolgam-se, e saem por ai mostrando a cara, declarando voto e fazendo propaganda de que tal pessoa do partido é justa, que esta outra é digna, que o país cresceu absurdamente, e que fizeram e continuarão fazendo a melhor gestão pública de todas que já existiram. Dizem o que todos querem ouvir, claro, com ajuda de pessoas famosas, instituições, falsos eruditos, etc. Defendem a manutenção (e não alternância) do poder, fazendo gastos enormes em publicidade - este jogo de mostrar e esconder (a realidade), esta arte de fisgar as pessoas com palavras e imagens que acessam diretamente instintos e carências humanas.

§3. Mas o jogo, ou a guerra, mostra-se com o decorrer da corrida. A verdade é filha do tempo.

§4. O suposto lanterna na corrida, da oposição, mais fraco em poder econômico, como dizem os mineiros, "come quieto". Aguarda o partido da situação lançar seus jingles hipnotizantes (será que subliminarmente?) para criar identificação com a grande massa e daí...daí a oposição espera mais um "bucadinho" a situação gastar mais dinheiro e dispara a flecha certeira: "corruptos! corruptos!"; "quem utiliza de dinheiro público indevidamente tem que ir para a cadeia!"

§5. Por ora, os aliados da situação "murcham...", desconversam, embora bicho acuado, como sabemos, costuma tentar morder.

§6. A oposição, esperançosa, agiganta-se para a retomada do poder a partir de sua estratégia.

§7. Falta pouco para as Eleições, e, por isto, vale deixar aqui dois ensinamentos que considero importantes para jogos de combate:

§8. Quando, segundo a Bíblia, o jovem Davi precisou enfrentar o gigante Golias, utilizou-se de sua astúcia, não de sua força, para vencer.

§9. Um grande mestre universal das artes marciais certa vez disse, com outras palavras, o que Maquiavel já alertava quanto a necessidade de se adaptar aos tempos: "Limpe sua mente, seja sem forma, seja moldável, como a água. Se você coloca água em uma xícara, se transforma na xícara. Se coloca água em uma garrafa, se transforma na garrafa. Se a coloca em um bule, se transforma no bule. A água pode fluir, a água pode represar. Seja como a água, meu amigo".

08.09.2014

Esta é uma resposta ao sr. Publicitário (que provocou acerca dos escândalos de corrupção da Petrobrás), mas considerei mais

adequado este ponto da estrutura do livro para deixar este escrito.

§10. "*As paixões são os únicos oradores que sempre convencem. São uma arte da natureza de regras infalíveis; e o homem mais simples que tem paixão convence melhor do que o mais eloquente que não a tem*". La Rochefoucauld. Esta citação deve ser compreendida como outro ensinamento para jogos de combate.

11.09.2014

§11. *Reação* do partido da situação*:* A sensação de corrupção é falsa. Tem-se a impressão que há mais corrupção porque se investiga mais.

13.09.2014

§12. Vejo um respeitável jornalista colocar o debate sobre as eleições nos seguintes termos: será a

corrupção um fator decisivo, de peso, na decisão do eleitor, na hora do voto?

§13. Enquanto isto, o TSE (Tribunal Superior Eleitoral) faz propaganda de que as urnas são seguras, contam com autenticação, criptografia, sem conexão com a Internet, etc e seu presidente, que já foi advogado do partido da situação, discute questões sobre a representatividade com a cúpula das indústrias em seminário.

§14. Enquanto isto, Neuromarketing metrifica reações e faz estatística dos sentimentos.

RDC14.09.2014

Estratégia de Jogo II: a água

§1. *Água*. A falta do essencial gera guerra, gera impacto na relação pobre-rico, gera desestabilização social. A água que falta em um canto não falta em outro.

§2. *Inversão de valores ou encontro da realidade?* Quem gasta água em tempo de seca é predador. “Você está louco?” - diriam muitos, que, indignados, completariam: “Incentivo ao gasto de recurso escasso?” Não, porque a Natureza pré-domina. Na Natureza observamos coletivos de presas e poucos predadores. Se ninguém vai ver, por quê, então, haveria eu de desligar o chuveiro mais rapidamente? Sem água a coisa fica feia...sem banho (higiene pessoal), sem restaurantes (alimentação)...mas eu não vou esperar o vizinho tomar banho antes. Eu vou tomar o quanto antes, pois se a água da rua não vem, resta apenas a da

caixa d'água. E entre eu e o outro, fico comigo. Por quê, então, haveria eu de economizar água? Mas o comportamento de grupo, de coletivo, no sentido de economizar água sempre vai soar como 'senso comum'. Talvez, com um olhar um pouco mais detido poderíamos dizer 'senso errado'. Por quê? Porque quando um bando de presas, ao fugir do leão, vêem-se em uma situação em que é uma ou outra, tais presas deixaram de agir organizadamente em coletivo para agir individualmente, uma contra a outra, por questão de sobrevivência. Ou você acha que o melhor deve ser dado para o filho de outros, e não o seu? Ou você acha que os seus deveriam tratar melhor estranhos do que a você mesmo? Tudo retorna ao indivíduo.

2014

Política Econômica Brasileira: o que mudar?

§1. O texto que segue é parte de uma discussão envolvendo advogados e economistas:

> "O sr. Advogado está certo quando se expressa acerca da ineficiência do governo para aumentar o PIB (eu também gostaria de saber mais do sr. sobre seu ponto de vista econômico sobre o Brasil), bem como também está certo o sr. Economista quando diz acerca da alta inflação como sinal negativo. É bom conversar de modo sério. Deixe-me tentar fazer isto no único jeito que é possível, sendo honesto: é melhor os brasileiros começarem a investir em ouro? É tempo de crise? Se nos voltarmos para a última década, o Estado brasileiro emprestou dinheiro de Bancos (Nacionais e Internacionais) e liberou crédito para

pessoas de baixa renda (comprar casa e equipamentos para a casa), incluindo renda mensal para pessoas pobres. E o Brasil é um país onde a maioria da população é pobre, bem como é um país com eleições que considera o voto da maioria. Estamos falando do Estado modificando a Economia de modo muito intenso. Mas o bolo possui mais fatias. Por outro lado, o Estado brasileiro tributa um carro em quase a metade de seu preço total. E os tributos também são altos em outras áreas, incluindo Educação – o que, é claro, é um absurdo. Respondendo a pergunta da sra. Economista ("O sistema tributário brasileiro é geralmente criticado como sendo muito complicado. Você concorda?"): além de ser complicado, o sistema tributário brasileiro é perverso. Então, existe crédito para a população de baixa renda, por um lado, e, por outro, alta tributação sobre o consumo. Como conseqüência, o Estado brasileiro tem um lucro incrível, e paga salários

inimagináveis para seus agentes. É claro que a consequência desse cenário é a inflação e lucro para o Estado brasileiro e os bancos. É um sistema de exploração, e os cidadãos são os alimentos. E, para completar, o superávit comercial brasileiro no comércio internacional, nos últimos anos, diminuiu de uma maneira incrível, como efeito da atual abordagem política. Mas quais são as coisas positivas, considerando este cenário terrível? Bem, todos os sinais parecem indicar que, num futuro próximo, as mudanças estruturais devem acontecer para a sobrevivência do Brasil. E um país em reconstrução é um paraíso de oportunidades (principalmente para fusões e aquisições). O movimento de qualquer expressão da vida é um movimento pendular.

Sr. Economista:
Obrigado pela sua resposta detalhada Rafael que definitivamente me ajudou a entender

melhor a situação do Brasil no momento. Existem indicações quanto ao que serão as mudanças estruturais que você mencionou?

Rafael De Conti:

É necessário um maior controle do gasto público com uma gestão pública mais eficiente (menos corrupção que está em um nível alto) e mais incentivos fiscais para geração de produção e serviços. Também é necessário investimento em energia alternativa (o Brasil é dependente de água para produzir energia e, por alguma razão, não chove no sul do país, a parte mais rica, por um longo tempo), bem como o investimento na cultura empresarial e educação tecnológica são necessidades. Por um lado internacional da soberania brasileira, são bem-vindos a negociação de novos tratados tributários contra a dupla tributação, a expansão das relações comerciais, e uma melhor compreensão de como o dinheiro estrangeiro pode ajudar o

Brasil. Na minha opinião, estas são algumas mudanças estruturais específicas para voltar a colocar o Brasil nos trilhos. Eu não sei se isso vai acontecer agora, após a eleição, mas deve acontecer em breve, por uma questão de sobrevivência, independente do ideal político. Mas, é claro, é importante ter em mente que negócio é negócio. É por isso que vou citar um especialista em negócios globais, chamado Jeffrey: "*Na semana passada, quando a notícia internacional foi liderada por eventos no território da Ucrânia e ISIS controlado no Iraque e na Síria, o S & P 500 interrompeu 2000 pela primeira vez de hoje. O clima de investimento global parece estar mais focado em oportunidades geopolíticas do que no risco geopolítico. É fácil olhar para trás na história recente e ver outros eventos que levaram a oportunidades, o fim das ditaduras na América Latina na década de 1980 que levou à abertura de mercados, o fim do*

maoísmo que levou à abertura da China, e a queda do Muro de Berlim, que levou oportunidades na ex-URSS. Talvez os investidores globais de hoje tornaram-se complacentes, e concluíram que o mundo vai continuar a ter conflitos geopolíticos, mas negócios e o making money tem que continuar.". Então, é bom os investidores internacionais ficarem com os olhos voltados para o Brasil ".

11.09.2014

§2. Texto original:

"Mr. Lawyer is right when express on the inefficiency of Government to increase Brazilian GDP (I'd like also to know more from Rafael on his economical view about Brazil), as well as you, Mr. Economist, when express on high inflation as a negative signal. It is good talk real, seriously. Let me try to do this in the only way that this is possible, being honest: Is it better Brazilians start to invest in gold? Is it

crise's time? If we take a look on the past decade, the Brazilian State borrows money from Banks (National and International) and provides credit to poor people (buy house and equipments for the house), including monthly money to poor people. And Brazil is a country where the majority of population is poor as well as is a country with political elections that considers the vote of majority. So we are talking about the State modifying the Economy in a very strong way. But the cake has more parts. By other hand, the Brazilian State charges on a car are almost the half of the entire price. And the taxes are also high on other areas, including education - what, of course, is an absurd. Answering ms. Economist's question ("The Brazilian tax system is often criticised as being overly complicated. Do you agree?"): the Brazilian tax system it is not complicated only, also is perverse. So, there are credit to poor citizens, by one hand, and high taxes

on the consumption, by another. As consequence, the Brazilian State has an incredible profit, and pays unthinkable salaries to their agents. Of course that the consequence of this scenario is inflation and profit for the Brazilian State and the Banks. It is an exploration system, and the citizens are as food. And, to complete, the Brazilian trade surplus in the International Commerce, in the last years, decreased in an incredible way as effect of the present political approach. But what are the positive things considering this terrible scenario? Well, all the signals seems to indicate that, in a near future, structural changes shall happens for the survive of Brazil. And a country in reconstruction is a paradise for opportunities (mainly for M&A). The movement of any expression of life is a pendular movement.

Mr. Economist:

Thanks for your detailed answer Rafael which has definitely helped me better understand the situation in Brazil at present. Are there any indications as to what the structural changes you mentioned will be?

Rafael De Conti:

It is necessary a more control from public spend with a more efficient public management (less corruption that is in a high level) and more tax incentive to generation of production and services. Also it is necessary investment in alternative energy (Brazil is dependent of water to produce energy and, by some reason, do not rain in the south of the country, the richest part, by a long time), as well as investment in business culture and tech education are necessities. By an international side of the Brazilian sovereignty, are welcome the negotiation of new Tax Treaties against Double Taxation, the expansion of the commercial relations, and a better

understand of how foreign money can help Brazil. In my opinion, these are a few specific structural changes to start get back Brazil in rails. I do not know if this will happens now, after Election, but shall happens soon, by a survival issue, independent of political ideal. But, of course, it is important have in mind that business is business. This is why I will quote an expert on global business, called Jeffrey: "*Last week, when international news was led by events in the Ukraine and ISIS controlled territory in Iraq and Syria, the S&P 500 broke 2000 for the first time. Today's global investment climate seems to be more focused on geopolitical opportunities than geopolitical risk. It's easy to look back into recent history and see other events that have led to opportunities, the ending of dictatorships in Latin America in the 1980s that led to the opening up of markets, the end of Maoism that led to the opening of China, and the*

tearing down of the Berlin Wall that fled to opportunities in the former USSR. Perhaps today's global investors have become complacent, and have concluded that the world will continue to have geopolitical conflicts, but that business and making money has to go on". So, it is good international investors stay with the eyes on Brazil".

O que deve acontecer com a Petrobrás

§1. É um princípio do Direito que todo aquele que causa dano tem o dever de indenizar.

§2. No caso da Petrobrás, o dano causado independe até da comprovação de crime por quem detinha o poder de controle da companhia, haja vista o "derretimento" das ações no mercado ter causa *interna corporis*, totalmente descolada do que ocorre no mercado internacional.

§3. Em que pese a produção de petróleo e gás ter aumentado no Brasil, havendo até descoberta do pré-sal, o valor da empresa que domina o mercado diminuiu. Como uma empresa pode ter seu valor perdido se sua produção aumenta?

§4. Quem causou o dano foi, prioritariamente, o Governo, acionista majoritário.

§5. O dano é contra a sociedade em geral, veja o preço dos combustíveis e a onda negativa de efeito que isto gera.

§6. E o dano é contra os acionistas minoritários pessoas físicas, muitos os quais até o FGTS utilizaram para comprar os títulos da empresa.

§7. O acionista majoritário deve, por uma questão de reparação dos danos causados a economia em geral e aos acionistas minoritários em específico, indenizar a todos os cidadãos e acionistas minoritários.

§8. Se vias tradicionais forem escolhidas, com busca de indenização no Poder Judiciário pelos prejuízos colhidos por quem investiu na Companhia, penso que será uma "corrida ao ouro", quero dizer, ao patrimônio

devido a credores – e nesta os norte-americanos saíram na frente, haja vista as ações judiciais que já estão em andamento por lá.

§9. Porém, se vias mais arrojadas forem escolhidas, enquanto advogado empresarial, e especialista em Política, minha opinião técnica é de que seria um caminho interessante a privatização da empresa que hoje é uma sociedade de economia mista, transferindo-se as ações do Governo para os acionistas já existentes, a título de indenização, e para novos acionistas, a título de se buscar governança corporativa eficaz.

§10. Dividir antes a companhia em empresas menores, viabilizando que o mercado possua vários *players*, para que exista competitividade, também é algo oportuno.

§11. Assim como, relativamente a soberania, poderíamos dizer que está na ordem do dia atribuir mais força para os Estados da Federação.

§12. É preciso pulverizar o poder da Petrobrás e, também, fortificar o Federalismo fortalecendo suas bases (os Estados), de modo que, com menos concentração de poder, haverá mais bem estar social e eficiência.

§13. Mesmo que surjam vozes dizendo que isto feriria a soberania e o equilíbrio do mercado, basta lembrá-los que as leis, sejam constitucionais ou não, devem ser feitas (e aqui é importante a finalidade) para o bem comum.

§14. *Data venia*, mas para se proteger de inimigos externos é preciso, primeiro, resolver nosso problema interno (um Federalismo forte é um Federalismo com Estados fortes). O poder político, para o bem comum, só deve ser concentrado na exceção.

§15. *Data venia*, mas para se ter um mercado forte é preciso, primeiro, não haver monopólio.

§16. Feitos estes ajustes estruturais, e considerando que não é prudente ficar esperando “o salvador da pátria”, penso que podemos caminhar para dias melhores.

12.03.2015

Possível estrutura para um país melhor

§1. Não é porque a natureza humana tende a corromper quando em contato com o poder que não se pode encontrar melhores estruturações.

§2. O que o Estado faz de pior? Presta serviços (de saúde, educação, transporte, etc). O que o Estado faz de melhor? Arrecada tributos.

§3. Por que não deixar o Estado fazendo apenas o que faz de melhor?

§4. Cria-se um triângulo: o cidadão qualifica o serviço que foi prestado para ele na esfera privada dizendo ao Estado se foi ruim, médio ou bom; o Estado, por sua vez, pagará o prestador privado na medida da qualificação feita pelo cidadão. Deixa de existir licitação, havendo divisão

proporcional do mercado pelo número de prestadores de serviços.

§5. O Estado seria um Estado Financeiro Mínimo. Por quê não?

11.09.2014

A Psicologia da Política

§1. Os processos psicológicos são interessantes...Vejamos...primeiro, todo aquele sentimento reprimido de falar, dizer a verdade sobre o que realmente acontece, expandiu-se e veio à tona, com as eleições. Na guerra eleitoral, como já foi dito por muitos, separaram-se dois grupos básicos: os vermelhos e os azuis.

§2. As pessoas ACREDITARAM no processo eleitoral, foram as urnas, torceram, ILUDIRAM-SE. Iludiram-se? Aprofundemos o psicológico: imagine que em uma sociedade conjugal (casamento), cada parte se torne, relativamente a outra, irredutível em assuntos básicos da relação. Pode um casamento, uma sociedade, seguir uma direção, se uma parte quer ir para um lado e a outra para outro? É possível governar uma sociedade assim?

§3. Outra questão: você vai a um técnico consertar um equipamento sobre o qual você não têm conhecimento (televisão, computador, carro, celular, etc). Melhor, já que está na frente de um computador, digamos que ocorra uma atualização em um software instalado nesta sua máquina. Você é um analfabeto digital pois não sabe, como se diz tecnicamente, ler código fonte (e em grande parte das vezes sequer tem acesso a este). Então você, simplesmente, confia que a atualização do software é para deixar seu computador mais seguro.

§4. Então você confia que seu Anti-virus, que tem acesso a todos os locais da sua máquina, é realmente para te proteger? Você acha que a câmera e o microfone de seu smartphone nunca poderão ser utilizados contra você sem você saber?

§5. Pois bem, vou ser direto para dizer o que você já entendeu: vivemos na sociedade da ignorância, portanto, na sociedade da confiança.

§6. Agora lhe pergunto:

Por que existem chaves nas portas?

O que um criminoso faz quando tem a chave do cofre?

Como você pode confiar que o efeito de ter apertado o botão X é aquele descrito no que aparece na tela se você não sabe nada sobre as engrenagens que faz o software funcionar?

§7. Ridículo qualquer crença em oposição ao que o seu, O SEU, raciocínio e experiência de vida, por mais inocente que seja, revela-lhe quando pensa sobre as questões colocadas.

§8. Assim, poderíamos dizer que, ato subsequente as apurações, surgiu, em suposta metade da população votante, um sentimento de TRAIÇÃO, não propriamente de outros para com o eleitor. Mas do eleitor para com o próprio eleitor. "Como eu não vi?", "Como eu não percebi?". E isto do Norte ao Sul do país, mesmo que uns demorem mais que outros para aprender acerca da natural malandragem humana. Fomos feitos para acreditar

na justiça (que é diferente de Justiça, que significa, esta, Poder Judiciário) justamente porque o mundo é feito de injustiça. E você, justamente você, caro cidadão, acreditou em um sistema não auditável? “Sabe de nada, inocente...” - para utilizar a frase do comercial que todos conhecem. Vou te dar uma dica: quando for ter conversas importantes, deixe longe seu celular - seu companheiro, quero dizer, coleira, de vida.

§9. Foi-se, da possibilidade, da LIBERDADE, da diminuição do MEDO quanto ao futuro e presente, para um sentimento de traição de si para consigo mesmo. Aqui estamos falando do espelho que reflete o erro.

§10. Mas como muitos já disseram, o importante é a persistência, a estratégia, a "guarra". É preciso canalizar a potência de um sentimento negativo para atitudes positivas. Papo de autoajuda? Prefiro falar de Autoconhecimento...e quem foi enganado não tem moral para denegrir a autoajuda em...a qual, no mínimo, é fundamental para as

pessoas começarem a refletir sobre as próprias ações. Sun Tzu já dizia que é preciso conhecer a si mesmo e ao inimigo.

§11. Após a descoberta da traição (de si para consigo mesmo), o que fazer? A sugestão de Ghandi, de não colaboracionismo, é o que deveria ter sido adotado na Alemanha do pré-Nazismo. Mas os alemães, conhecidos por sua inteligênca, foram enganados pelos sentimentos, que ficaram confusos com crise, fome, etc. Hitler os dominou.

§12. Também há a questão dos líderes, tanto os azuis como os vermelhos, como também de eventual terceira cor - afinal, na natural luta da vida, o pêndulo que chega a um extremo é impulsionado para o outro, tendo que passar pelo meio. Em uma guerra política, o alvo estratégico por excelência são os líderes. Um exército sem comandantes dissolve-se. Uma massa sem comandos articuladores é desordem. A ordem e a desordem são os ingredientes. Chico já sabia disso: desorganizar para re-organizar.

§13. Está na hora de menos coletivismo falso e de mais respeito a humanos que portam um título de cidadão, pago com o precioso tempo de muitos, os quais são roubados, NA SUA CARA, por poucos. Vai deixar?

03/11/2014

§14. O homem ou a mulher traídos são os últimos a ficar sabendo. O cidadão brasileiro, quero dizer, o povo, a massa, é o homem e a mulher traídos; os brasileiros e brasileiras, nas palavras de Bezerra, são “perucas de boi”

2015

Liberalismo e Comunismo: origens

§1. Individualismo X Coletivismo

Eu X Outro

Afirmar-se X Adequar-se

§2. Liberdade X Controle

Pulverização de Poder X Concentração de Poder

§3. Individualismo + Coletivismo = Realidade

Afirmação + Adequação = Ideal

Eu + Outro = Nós

§4. O preço da liberdade é a constante vigilância.

21.03.2015

Zézinho e o Professor de Direito na aula sobre corrupção

§1. Professor: “Obter, para si ou para outrem, vantagem ilícita, em prejuízo alheio, induzindo ou mantendo alguém em erro, mediante artifício, ardil, ou qualquer outro meio fraudulento” é a descrição de qual crime?”

§2. O Professor olhava para a turma a tentar selecionar aquele ou aquela que responderia a questão. E a resposta do ou da escolhida valeria para todos os outros. Se a resposta fosse ruim, a nota de todos seria baixa. Se fosse boa, a nota de todos seria alta. E mesmo sob o terror, havia aqueles que não estudavam, e Zezinho era um destes…

§3. Professor: “Zezinho...você...a descrição que dei é de qual crime?”

§4. Zezinho, que estava naquele transe pós balada, escorando na parede, quase que em sono profundo de olhos abertos, olhou para o Professor e disse: “corrupção...é o crime de corrupção, sr. Professor”, falou energicamente, saindo da letargia, como quem descobre algo novo...”é isto, é corrupção, sr. Professor”, repetiu pela terceira vez para si e para todos.

§5. Professor: “Errado Zezinho, este é o crime de estelionato, capitulado no Art. 171 do Código Penal Brasileiro, Decreto-Lei 2.848 com posteriores alterações, possuindo tal crime a pena de reclusão, de um a cinco anos, e multa”

§6. Zezinho: “Mas professor...?...”, perguntou o aluno intrigado, “o dinheiro da corrupção não é do povo?”

§7. Professor: “Sim”, disse seguramente o professor.

§8. Zezinho: “Quem instaura a corrupção não é quem contrata? Quem pede e recebe a propina?”

Professor: “Sim”.

§9. Zezinho: “E quem instaura a corrupção não faz isto mentindo publicamente? Ou seja, mediante fraude?”

§10. Professor: “Sim”.

§11. Zezinho: “Então por quê é estelionato e não crime de corrupção?”

§12. Professor: “Vejamos as definições dadas pelo Código Penal acerca dos crimes de Peculato, Concussão e Corrupção Passiva”

§13. Professor: “Quanto ao crime de Peculato, o Código assim o descreve: Apropriar-se o funcionário público de dinheiro, valor ou qualquer outro bem móvel, público ou particular, de que tem a posse em razão do cargo, ou desviá-lo, em proveito próprio ou alheio: Pena - reclusão, de dois a doze anos, e multa”

§14. Professor: “Quanto ao crime de Concussão, o Código assim o descreve: Exigir, para si ou para outrem, direta ou indiretamente, ainda que fora da função ou antes de assumi-la, mas em razão dela, vantagem indevida: Pena – reclusão, de dois a oito anos, e multa”

§15. Professor: “E quanto ao crime de Corrupção passiva, o Código assim o descreve:

Solicitar ou receber, para si ou para outrem, direta ou indiretamente, ainda que fora da função ou antes de assumi-la, mas em razão dela, vantagem indevida, ou aceitar promessa de tal vantagem. Pena – reclusão, de dois a doze anos, e multa"

§16. Professor: "Veja, portanto, que seu raciocínio está correto, Zezinho...mas de modo parcial. Realmente, em um ato de corrupção existem todos os elementos de um crime de estelionato. Porém, como o dano social é mais amplo, e mais grave neste sentido, as penas para casos que envolvem funcionários públicos ou a estes equiparados, como os em comissão, devem ser tais penas mais severas, como o Código de fato estabeleceu"

§17. Zezinho, preocupado com a nota que poderiam todos receber, em razão de sua resposta, começou a ficar nervoso. O professor tinha fama de carrasco e a resposta estava "parcialmente" correta. O quanto parcialmente correta estaria a resposta?

Seria ele escurraçado por todos?...pensava Zezinho...agora, era o medo que o movia de encontro a parede, apertando-se contra o concreto, como se fosse possível por ele passar e sumir daquele lugar...por quê não tinha estudado ao invés de ir para a balada?...pensava Zezinho.....mas o Professor acabou passando todos, eis que não se podia negar que os raciocíneos e a lógica de Zezinho estavam, em grande parte, corretos...a corrupção, de fato, é um estelionato.

17.03.2015

O 4º Poder

§1. *Mídia*. A grande *media* televisiva depende do Executivo para funcionar. Na medida em que a derrubada (ou negociação?) parece se aproximar, mais azul se torna a Emissora. É vestido azul em cadeira vermelha, é gravata trançada de vermelho e azul.

§2. *Check & Balances no Brasil*. Legislativo e Executivo dependem das urnas (auditadas?) Judiciário, em sua cúpula conformadora do corpo togado, depende do Executivo e do Legislativo (indicações e sabatinagens?). O controle transmuta-se em conivência. Montesquieu rola no caixão.

“Imoral! Imoral!
Deu nos jornais! Deu nos jornais!”

§1. O menino saiu correndo por entre aquelas ruas estreitas, daquele labirinto que é o centro da capital. Era cedinho...algo em torno de 07h...as pessoas estavam indo trabalhar...no comércio, nas finanças, na advocacia...também me lembro do cheiro de café, dos mendigos guardando suas coisas nos bueiros – fragmentos de realidade...Repentinamente, aquele menino, que corria e gritava “Imoral! Imoral! Deu nos jornais! Deu nos jornais!” esbarrou na bicicleta laranja que carregava um monte de sacos de pães...pães quentinhos e macios, prontos para serem colocados em uma chapa quente junto com a manteiga...mais o cheiro do café...um monte de pães voando pelo ar...Tive que ir tomar um café...passei em frente a banca e não notei nada de diferente nas notícias usuais: corrupção, corrupção e corrupção...Mas a

frase que o menino gritava ecoava na minha cabeça: “Imoral! Imoral! Deu nos jornais! Deu nos jornais!”. Dizem alguns estudiosos do Direito que a moralidade deve se separar da estrutura jurídica; que uma coisa é a moral particular do juiz, e que a outra é a sua função de dizer qual a solução jurídica a ser aplicada. Em teoria, para entender a natureza da Moral e a natureza do Direito, é interessante. Mas, na prática, e do ponto de vista Psicológico, quem julga é uma pessoa. Você prefere ser julgado por alguém que possui a mesma visão de mundo e valores? Ou prefere ser julgado por alguém com outra religião, com outros valores e crenças? E quando digo crença já estou incluindo a crença na Ciência. Simplificando: você prefere ser julgado por um cientista ateu ou por um padre? Para mim, tanto faz, desde que o julgador seja razoável...com certeza, neste momento um professor de Direito me interromperia e diria que o foco é a questão da imparcialidade, e que isto tem a ver com haver, ou não haver, interesse direto na causa. O aroma do café que acaba de chegar com o pão na chapa me faz relaxar em meio a estas questões...pego o

celular, passeio por sites e notícias outras...tecnologia, novos empreendedores...dou um gole no café e, quando mordo o pão, a Moral e o Direito novamente me invadem a atenção. O nome do artigo era: “Impeachment” de Dias Toffoli chega bem fundamentado ao Senado Federal! E aí?” *. O rei dos reis, o rei que aplica a pena em última instância...e que é um juiz...que é um ministro...poderia, assim como o Presidente, também ser “impeachmado”? O Legislativo, como possibilita a Constituição Federal, ousaria fazer, na prática, uma espécie de limpeza do outro Poder, cuja cúpula é indicada pela Presidência sob sabatina e autorização do próprio Senado? Será que a Corte Suprema invocaria os dizeres de que é ela quem dá a última palavra sobre a interpretação da Constituição Federal? Ou seria o caso de ocorrer uma revolução da toga, re-oxigenando-se da base para o cume, via resistência organizada dos magistrados das instâncias inferiores? Os verdadeiros advogados, que pertencem a classe dos guerreiros, lutam nesta batalha?

14.04.2015

*“Impeachment” de Dias Toffoli chega bem fundamentado ao Senado Federal! E aí?” (acessado em 14 de abril de 2015: http://leonardosarmento.jusbrasil.com.br/artigos/180534321/impeachment-de-dias-toffoli-chega-bem-fundamentado-ao-senado-federal-e-ai?utm_campaign=newsletter-daily_20150413_1016&utm_medium=email&utm_source=newsletter).

§2. No que se refere aos Poderes corrompidos, a saída passa pela mobilização dos advogados (sociedade civil organizada), no sentido de pressionar o Poder Judiciário (Estado) para que a República passe a servir, efetivamente, aos seus cidadãos, e não que os cidadãos sirvam à República. Qual é mesmo a proporção entre advogados e juízes?

2015

Deveria a cidadania estar à venda?

§1. Uma das mais interessantes questões que ouvi nos últimos anos: “Deve a cidadania estar à venda?” Esta é uma questão que toca a Filosofia Política na essência. Por um lado, a cidadania é feita por jurisdição do Estado. Eu nasci em uma estrutura, com uma língua, uma cultura, que, como esfera coletiva, faz-me brasileiro. Por outro lado, eu nasci com liberdade e eu sou livre até que algo mais forte arrance minha liberdade. Então pergunto a você: se o Estado, que tem o propósito de proteger seres humanos, vai contra mim, com corrupção, ditadura, voracidade tributária, por quê não posso usar minha liberdade para requerer a outro Estado que me sirva como meu protetor e protetor de minhas coisas? Na minha opinião, estamos em uma nova era relativamente a direitos humanos e liberdade. Alguns Estados (Leviatãs) não são mais eficientes para o propósito para o qual são feitos. Nesta nova era existe, então, a seleção

natural do Estado. Esta seleção natural, em um primeiro passo, pode ser feita por quem tem poder para fazer isto, ou quem tem o dinheiro necessário para comprar uma cidadania., por exemplo, fazendo investimentos em uma casa ou um negócio. O parâmetro justo para este fenômeno está relacionado com tributação justa, bom tratamento dos cidadãos, sejam natos ou vindos de outro lugar. Nesta nova era, penso que o movimento do dinheiro ao redor do mundo está diretamente relacionado com a procura por relações justas entre cidadãos e Estados. Os governos ruins irão perder dinheiro, e os bons vão receber. Não há segredo: o Estado deve servir os cidadãos, não o oposto. Se o Estado não possui eficiência para isto, então tenho direito de procurar por outro Estado que o tenha.

06.08.2015

Texto original:

Should citizenship be for sale?

§1. One of the most interesting issues that I hear in the past years: “should citizenship be for sale?”. This is an issue that touches the Political Philosophy in the essence. By one side, the citizenship is made by State's jurisdiction. I was born in an structure, with a language, a culture, that, as a collective sphere, made me a Brazilian. On other side, I also was born with liberty, and I am free until some thing strnger takes off my freedom. Then I ask to you: If the State, that have the purpose to protect human beings, goes against me, with corruption, with dictatorship, with tax voracity, why I can not use my freedom to ask other State serve me as my protector and the protector of my things? In my opinion, we are in a new era concerning humans rights and freedom. Some States (Leviathans) are not more efficient to the purpose that they were made. In this new era,

then, exist the natural selection of the State. This natural selection, in a first step, can be made by whom have the power to do this, or whom have the necessary money to buy a citizenship, e.g., doing investments in a house or a business. The fair parameter to this phenomenon is related to fair taxation, good treatment of citizens, be from whom born in the area, be from a foreign that arrives from other place. In this new era, I think that the movement of the money around the world is direct related with a looking for fairness's relation among citizens and States. The bad Governments will lose money, the good ones will receives. There is no secret: the State shall serve citizens, not the opposite. If the State do not have efficiency for that, then I will looking for other one.

06.08.2015

Fatos notórios, apresentados pela grande midia, a serem lembrados

§1. Fatos:

1.-mensalão

2.-copa do mundo

3.-urnas não auditadas

4.-mais médicos

5.-petrolão

> quem souber mais que vá adicionando na lista

6.- ...

§2. Também é interessante lembrar dos fatos de épocas mais remotas:

1.-congelamento das poupanças

2.-inflação galopante

3.-impeachment do Collor

> quem souber mais que vá adicionando na lista, pois sou ruim em História...

4.-

5.-...

§3. Mas calma ai...um momento...Será que é um ciclo? E se for, está na hora do breaking point? Talvez, um velho sábio chamado Políbio estivesse certo: os governos se degradam e se reconstróem conforme a sucessão dos filhos do poder. Estamos, ao que tudo indica, em um período do ciclo comparado àquele em que uma pessoa sai do fundo do poço para se afirmar em toda sua potência. Esta pessoa é o Brasil.

03.2015

O Político e o Povo

§1. Político: “Te dei comida...Te dei moradia...Te dei educação...Te dei felicidade...e agora volta-se contra mim? És um ingrato, deves-me obediência. E deves-me obediência assim como os homens devem obediência para Deus. Assim como Deus, fui eu, o Político, que lhe tornei quem és hoje...”

§2. Povo: “Mas senhor, não consigo mais comprar a comida...Senhor, as prestações da minha casa estão muito altas...Senhor, meus filhos estudam e estudam e estudam...até passam de ano, e um deles se formou recentemente...mas nada de emprego e eles até parecem que sabem menos do que eu...”

§3. Político: “Ouça com atenção meu filho...tudo que faço é para o seu bem...você pode

não saber, eis que muito pequeno...mas eu, que sou grande, sei...sei de tudo que é necessário para você...portanto, se você não me obedecer, assim como o filho obedece seu pai, não terás futuro na vida...”

§4. Povo: “O Senhor tem razão...desculpe-me...sei que lhe devo obediência...receba parte deste último pedaço de pão que tenho guardado aqui comigo...desculpe-me Senhor...“

§5. O Povo, envergonhado de sua pequenez, abaixou a cabeça e foi se retirando, dando passos para trás...

§6. O Político, vendo que a cabeça do Povo estava baixa, resolveu pegar o pedaço de pão para limpar o pedaço de terra que havia sobre seu sapato, de modo a não encostar a mão diretamente naquela terra que considerava suja.

§7. Mas por uma questão cuja causa é desconhecida, o Povo resolveu dar uma “olhadela”, de rabo de olho, naquele grande homem...e o Povo viu no exato momento em que o Político pegava aquele pedaço de pão e o esfregava no couro de seu sapato...pão que originalmente era para a boca de seus filhos...

§8. O Povo viu aquilo e, em um instante de libertação, resgatou toda sua humanidade, como que um click, um fiat lux...o Povo, então, percebeu que havia se enganado...Por muitos e muitos anos foi enganado...mas, naquele instante de auto-esclarecimento, a verdade reluziu em sua mente...

§9. Vendo a verdade, o Povo reergueu-se, levantou a cabeça, olhou fixamente para o Político.

§10. O Político, por sua vez, olhou fixamente para o povo...encarando-o e disse: “o que foi? Vai reclamar novamente? Já não te disse que sou o salvador e que nada lhe faltará!”

§11. O Povo, então, pela primeira vez em muitos anos, tomou uma atitude esclarecida...pegou sua consciência e começou a caminhar em direção ao Político...

§12. Mas o Político não parava de falar: “Sou eu quem manda dar comida...sou eu quem manda prender...sou eu quem...”

§13. Não deu tempo para o Político terminar de falar quem mais ele era...Em um movimento preciso, pegou o Povo a lingua do Político e, de uma só vez, arrancou-a com as próprias mãos.

§14. E no silêncio que se instaurou, o Povo aprendeu uma lição: esclarecer-se significa se auto orientar, sem precisar que outros digam a você o que fazer.

16.03.2015

Davis contra Golias

§1. Ante-colaboracionismo:

- sr. “da Silva”, ouvi dizer que foi convidado para um evento...tá chic em...
- É, mas não vou Zezinho.
- Por quê, homem de Deus? Ce é convidado para um evento e não vai?
- Isso mesmo, Zezinho. Não vou porque quem tá dando o evento apóia aquele político.
- Mas sr. “da Silva”, me explica uma coisinha: se as pessoas deixarem de ir a festa que o sr. foi convidado por causa de quem tá dando a festa apóia aquele político, então ninguém vai na festa...iiccheee sr. “da Silva”, como se diz na minha terra, este político tá mais súújo que pau de galinheiro!

§2. Educação:

- Papai! Papai! Por quê o ônibus não pode andar na faixa vermelha?
- Porque lá a placa da Prefeitura diz que é lugar de bicicleta, filha.
- Mas no ônibus não cabe mais gente?

- Mamãe! Mamãe! Por que você está freando o carro?
- Porque agora as placas de trânsito dizem que temos que andar a 50km/h, 40km/hora e até 30 (trinta) kilôôômetrosss por hora, filho.
- Cuidado mãe!!!...Acelera!!! se não vai bater em nós!!!...

§3. Revolução:

a)

Mesmo com a janela do gabinete fechada, dava para ouvir o grito que vinha das ruas: O Povo!!! Unido!!! Jamais será vencido!!!

b)

O revolucionário francês disse: “Je n'ai pas peur, nous restons unis”

O revolucionário brasileiro perguntou: “que isto quer dizer?”

O revolucionário francês respondeu: “Eu não tenho medo, nós permanecemos unidos”

15.08.2015

Notas e Citações

[1] 1 - ROGUE, Christophe. *Compreender Platão*. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2005. p. 27.

[2] 2 - ROGUE, Christophe. *Compreender Platão*. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2005. p. 25.

[3] 3 - PLATÃO. *A República*. Tradução de Enrico Corvisieri. São Paulo: Best Seller, 2002. p. 144.

[4] - ARISTÓTELES. *METAFÍSICA*. Tradução de Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2002. p. 293;

[5] - *Idem supra*. p. 293;

[6] *4* - ARISTÓTELES. *METAFÍSICA*. Tradução de Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2002. p. 421;

[7] 5 - ARISTÓTELES. *POLÍTICA*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997. 1289 a;

[8] 6 - *Idem supra*. 1290 a;

[9] 7 - *Idem supra*. 1276 a;

[10] 8 - ARISTÓTELES. *POLÍTICA*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997. 1279 b;

[11] 9 – CARDOSO, Sérgio. *PENSAR A REPÚBLICA*. Organizador: Newton Bignotto. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002. p. 40;

[12] 10 – *Idem supra*. p. 37;

[13] República. Livro I.

[14] República. Livro IV.

[15] República. Livro X.

[16] República. Livro X.

[17] Além da filosofia de Hobbes, para perceber que o soberano é o único indivíduo que pode se ver, sob certa perspectiva, livre das normas estatais, não precisamos nos recorrer sequer a uma situação extrema, como, por exemplo, o Holocausto, pois um governo de homens (no sentido lato do termo), e não de leis, é o que a experiência cotidiana nos revela quando do trato com quem é agente do poder do Estado. Contemporaneamente, o magistrado (em muitos países nos quais não é eleito pelo povo, mas oriundo de concurso público) é a pessoa que decidirá pela inconstitucionalidade (e consequente inaplicabilidade) de uma norma criada pelos representantes eleitos pelos cidadãos. Independentemente da disputa acerca da prevalência entre os poderes instituídos (neste caso, do Judiciário ou do Legislativo), o que há de se atentar é que quem profere a última palavra, para a aplicação ou não de uma norma, é um

homem, o qual, como todos, decide de acordo com uma determinada moral, seja esta consequencialista, como a de Benjamin Constant, seja esta arquitetada aos moldes do imperativo categórico kantiano. A liberdade de quem possui o poder de decidir é, por excelência, o reino da ética.

18 GREENLEAF, W. H. Hobbes: o problema da interpretação. p. 50-53;

19 GREENLEAF, W. H. Hobbes: o problema da interpretação. p. 54-58;

20 GREENLEAF, W. H. Hobbes: o problema da interpretação. p. 59-64;

21 TUCK, Richard. Hobbes. p. 115-124;

22 TUCK, Richard. Hobbes. p. 124-128;

23 TUCK, Richard. Hobbes. p. 128-134;

24 TUCK, Richard. Hobbes. p. 135-139;

25 MARTINICH, A. P. Hobbes. p. 209;

26 MARTINICH, A. P. Hobbes. p. 210;

27 MARTINICH, A. P. Hobbes. p. 210-211;

28 MARTINICH, A. P. Hobbes. p. 212;

29 MARTINICH, A. P. Hobbes. p. 212-213;

30 MARTINICH, A. P. Hobbes. p. 213;

31 Contra Macpherson e sua demasiada importância para a concepção de que o homem busca, naturalmente, ganho, vide, também, critica de JANINE RIBEIRO. Ao leitor sem medo – Hobbes escrevendo contra seu tempo. Cap. I – O gêmeo do medo. p. 24-26;

32 MARTINICH, A. P. Hobbes. p. 213-214;

33 MARTINICH, A. P. Hobbes. p. 214-216;

34 MARTINICH, A. P. Hobbes. p. 218-221;

35 MARTINICH, A. P. Hobbes. p. 221-224;

36 MARTINICH, A. P. Hobbes. p. 224;

37 MARTINICH, A. P. Hobbes. p. 225-229;

38 MARTINICH, A. P. Hobbes. p. 229-232;

39 MARTINICH, A. P. Hobbes. p. 232-235;

40 GREENLEAF, W. H. Hobbes: o problema da interpretação. p. 50, Nota de rodapé n. 3;

41 LIMONGI, Isabel. Hobbes. p. 38-46

42 HOBBES. Do Cidadão. Nota 10 de JANINE RIBEIRO no Cap. III. p. 365

43 Do total das 559 citações deste trabalho, 318 (ou, aproximadamente, 57%) correspondem a referências a obra

hobbesiana; especificamente: 213 do Leviatã, 58 do Do Cidadão, 21 do Elementos da Lei Natural e Política, 19 do Diálogos entre um Filósofo e um Jurista, 5 do Questions concerning Liberty, Necessity and Chance e 2 do Behemoth – ou o longo Parlamento; por estes números é possível, então, verificar a área de abrangência da obra de Hobbes sobre a qual me debrucei para realizar o presente trabalho, o qual é composto, aproximadamente, de uma boa dose de 66,9% de Leviatã, 18,2% de Do Cidadão, 6,6% de Elementos da Lei Natural e Política, 5,9% de Diálogos entre um Filósofo e um Jurista, 1,5% de Questions concerning Liberty, Necessity and Chance e uma pitada de 0,6% de Behemoth – ou o longo Parlamento;

[44] Para JANINE RIBEIRO, o Do Cidadão, originalmente escrito em latim (a língua por excelência da filosofia da época), atinge um público especializado e europeu, enquanto o Leviatã, originalmente escrito em inglês, atinge um público mais localizado geograficamente e menos erudito – vide Apresentação Do Cidadão, p. XXX-XXXIV; No entanto, no Leviatã encontra-se a versão mais acabada, mais completa, da filosofia política de Hobbes;

[45] Partiu-se do princípio de que, em uma análise, é importante levar em consideração não apenas sobre o que o autor fala, mas, também, para quem ele fala; princípio que, por exemplo, aliado a outros fatores, os quais serão apresentados oportunamente, justifica a importância das Escrituras na obra de Hobbes.

[46] Das 559 citações deste trabalho, 241 (ou, aproximadamente, 43%) correspondem *(i)* a referências a obras de estudiosos de Hobbes e *(ii)* de estudiosos de temas relacionados a sua obra; no primeiro grupo, MARTINICH (com 36 citações) e JANINE RIBEIRO (com 30) foram os mais citados, ao lado de AGAMBEM, BOBBIO, FRIEDRICH, GREENLEAF, HERB, LEIBNIZ, LEIJENHORST, LIMONGI, MALHERBE, ROSCOE POUND, SKINNER, SCHMITT, TUCK, LAFER, VILLAS BÔAS, dentre outros; no segundo grupo, encontram-se juristas, como COKE e PONTES DE MIRANDA, e cientistas, como GALILEU e NEWTON, com seus comentadores KOYRÉ, MARICONDA e POPPER; neste segundo grupo, também houve um especial destaque para ARISTÓTELES, por ser aquele quem Hobbes

declaradamente combate – relativamente a ARISTÓTELES, foram 32 citações de sua obra, sendo 22 da Ética a Nicômaco, 6 da Metafísica, 4 da Política e 1 da Retórica, observando-se que os comentadores do peripatético utilizados são os seguintes: DRISCOLL, FERRAZ JUNIOR, HURSTHOUSE, MEYER, MORRAL, REALE, YOUNG e VILLEY;

47 Como advogado, lido com o conflito, o poder e a liberdade diariamente; esta minha profissão que me permite ver a teoria com olhos mais atentos, e que, junto com as pesquisas que realizo em Filosofia, constitui a dupla perspectiva que escolhi para analisar e lidar com o mundo: o Direito e a Filosofia;

48 Este sentido está explicito na Parte II, Cap. 3, Item 3.2.1. deste trabalho ("*A justiça em Aristóteles: o foco no homem*");

49 Vide, introdutoriamente, por exemplo, a crítica de Galileu (1564-1642) a teoria de Aristóteles sobre a queda dos corpos pesados - há uma sintética explanação em POPPER, Karl. Logica della scorpeta scientifica. p. 501-502;

50 MARICONDA, P. R. A contribuição filosófica de Galileu. In: CARNEIRO, F. L. (Org.). 350 anos dos "Discorsi intorno a due nuove scienze" de Galileu Galilei. p. 129;

51 Vide afirmação de KOYRÉ sobre a física da hipótese matemática de Galileu em Estudos Galilaicos, p. 99;

52 Segundo MARTINICH, "*Hobbes foi um ferrenho materialista, mecanicista e determinista. Como um materialista, ele acreditou que a única coisa que existe é matéria. Como um mecanicista, ele acreditou que todas as causas operam em razão de um objeto entrar em contato com outro. Como determinista, ele acreditava que todo evento possui uma causa que determina o efeito*" (tradução livre) - Hobbes. p. 24;

53 TUCK expressa: *"...há boas razões para supor que Hobbes tenha iniciado suas investigações filosóficas no final dos anos 1630 porque ficara intrigado com os problemas filosóficos levantados pela ciência natural moderna, particularmente com a possibilidade de substituir o ceticismo do final da Renascença por uma filosofia adaptada às idéias de (sobretudo) Galileu"*. Hobbes. p. 57;

54 TUCK, Richard. Hobbes. p. 63

55 LEIJENHORST, Cees. Sense and Nonsense about Sense – Hobbes and the Aristotelians on Sense Perception and

Imagination. *in* SPRINGBORG (Org.) The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan. p. 84;

[56] ROVIGHI, Sofia V. História da Filosofia Moderna. p. 39-40, p. 58-59;

[57] Sobre a noção inercial em GALILEU, vide diálogo entre Simplício (representante da filosofia aristotélica) e Salviati (representante da visão de Galileu) no Diálogo Sobre Dois Máximos Sistemas do Mundo Ptolomaico e Copernicano. Segunda Jornada, VII;

[58] Inércia (ou primeira lei das leis de movimento) segundo NEWTON: "*Todo corpo continua em seu estado de repouso ou de movimento uniforme em linha reta, a menos que seja forçado a mudar este estado por forças impressas sobre si*" (tradução livre) – Newton's Principia: the mathematical principles of natural philosophy. p. 83;

[59] Leviatã. Parte 3 – Da República Cristã. Cap. XXXIV – Do Significado de Espírito, Anjo e Inspiração nos Livros das Sagradas Escrituras. p. 330-331;

[60] REALE, Giovanni. Aristóteles. p. 46-50; vide, também, DRISCOLL, J.A. EIDE. Teorias da Substância de Juventude e de Maturidade de Aristóteles *in* ZINGANO, Marco (Ed.). Sobre a Metafísica de Aristóteles. p. 281-313.

[61] ARISTÓTELES. Metafísica. H 1, 1042a;

[62] ARISTÓTELES. Metafísica. Z 7, 1032b;

[63] ARISTÓTELES. Metafísica. Z 3, 1029a;

[64] Isto principalmente se considerarmos a interpretação moderna de ZELLER de que a 'forma' é o universal – vide REALE, Giovanni. Aristoteles. p. 51;

[65] ROVIGHI, Sofia. História da Filosofia Moderna. p. 61

[66] ARISTÓTELES. Metafísica. Z 3, 1029a;

[67] ARISTÓTELES. Metafísica. Z 3, 1029a;

[68] ARISTÓTELES. Metafísica. L. Nono, 1050a 36-b26;

[69] Segundo REALE, "*A segunda ciência teorética para Aristóteles é a física ou 'filosofia segunda', que tem por objeto de pesquisa a realidade sensível, intrinsecamente caracterizada pelo movimento, assim como a metafísica tinha por objeto a realidade supra-sensível*". Aristóteles. p. 66 – Note-se que Hobbes parte da Física (a qual é bem diferente da de Aristóteles) para construir sua Política e sua

Ética (itinerário lógico que concordamos, mas que alguns comentadores de Hobbes divergem, a exemplo de Strauss, o qual defende que a moral hobbesiana é independente do uso que o filósofo faz da ciência moderna – STRAUSS, L. The Political Philosophy of Thomas Hobbes. Introduction, p. 5).

[70] É importante sublinhar que o fato de Hobbes se preocupar com as relações dos corpos, e não com as causas da substância aos moldes aristotélicos, não o torna avesso a idéia de causalidade; ao contrário, esta é uma das idéias, em seu tom determinista, que mais caracteriza a obra do filósofo inglês. Façamos uma observação: (i) segundo REALE, "*'causa' e 'princípio', para Aristóteles, significam o que funda, o que condiciona, o que estrutura*". Aristóteles, p. 32; (ii) segundo MARTINICH, *"Determinismo é a visão de que todo evento possui uma causa. Para Hobbes, é analítico, verdadeiro por definição, que uma causa determina seu efeito e que, por isto, todo evento é determinado pela sua causa"* (tradução livre) - Hobbes. p. 31;

[71] Vale recapitular o pensamento hobbesiano sobre matéria e movimento pela explanação de MARTINICH: *"Para Hobbes, um corpo é 'tudo que ocupa espaço, ou que pode ser mensurado como comprimento, largura e profundidade' (Anti-White 311, see also 320). Um corpo ocupa espaço, mas não é espaço...A matéria vem, na verdade, em pequenas quantidades, que não são divisíveis. Hobbes define movimento como 'o contínuo abandono de um local, e aquisição de outro' (De corpore 8.10; veja também 15.1). A matéria é o que faz com que o universo esteja em movimento, porque nada pode se mover por si mesmo, e todas as mudanças de movimento são causadas por outros movimentos. Nada pode iniciar movimento em si mesmo ou em outro. A razão primária depende do princípio de causação e movimento...Em parte, Hobbes...aceitou o princípio da inércia, formulado por Galileu...(Leviatã 2.1; De corpore 15.1, 15.7)"* (tradução livre). Hobbes. p. 24-25;

[72] Para se ter a visão de Hobbes sobre Aristóteles, deve-se consultar o Leviatã, Parte 4 – Do Reino das Trevas. Cap. XLVI – Das Trevas resultantes da Vã Filosofia. 553-572;

[73] MARTINICH. Hobbes. p. 35;

[74] O seguinte trecho, de artigo de LEIJENHORST, é esclarecedor quanto a visão aristotélica, acerca da percepção

sensorial, que o mecanicismo materialista do século XVII visava combater. *"É obviamente uma simplificação falar acerca da posição Aristotélica sobre a percepção sensorial e a imaginação agora [neste artigo]. Mas para os nossos propósitos nós podemos discernir duas características que a maioria das teorias aristotélicas parece compartilhar e que Hobbes repudia veementemente. Primeiro, a percepção sensorial é descrita em termos não mecânicos como um processo que atualiza potencialidades interiores da alma; e segundo, a percepção sensorial era vista como orientada para qualidades reais existentes no mundo. Acerca do primeiro ponto, seguindo Aristóteles, os livros escolásticos mais antigos descrevem a percepção sensorial como um processo engendrado a partir do objeto, como composto de matéria e forma, para a recepção da forma sensível (sem a matéria) pela alma imaterial. Este processo foi pensado como que ocorrendo em vários estágios. Primeiro, por meio de suas qualidades sensíveis, como a cor, o objeto continuamente emite espécies sensíveis em todas as direções, que lembram o objeto a partir do qual são originados. Estas espécies são qualidades imateriais que são impressas no intermediário (i.e., ar ou água). Os escolásticos usualmente concebiam este processo como uma mudança qualitativa ou alteração, embora, especialmente no caso do som, eles cada vez mais reconhecessem o papel do movimento local produzido pelo objeto no intermediário"*. (tradução livre) - Sense and Nonsense about Sense. Hobbes and the Aristotelians on Sense Perception and Imagination *in* The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan. p. 84;

[75] Esta noção é também verificada em GALILEU – vide passagem do Ensaiador citada por ROVIGHI, Sofia em História da Filosofia Moderna. p. 60-61;

[76] LEIJENHORST descreve a questão do mecanicismo do mundo natural ser aplicado a questão da volição e da cognoscência do mundo humano como uma das mais importantes questões da primeira metade do Século XVII – vide sua obra já citada. p. 86-87;

[77] Elementos da Lei Natural e Política. Parte I. Cap. II. p. 25;

[78] Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. I – Da Sensação. p. 16;

[79] Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. II – Da Imaginação. p. 18;

[80] Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XXI – Da Liberdade dos Súditos. p. 179;

[81] "*Sempre que as palavras livre e liberdade são aplicadas a qualquer coisa que nãp é um corpo, há um abuso de linguagem, pois o que não se encontra sujeito ao movimento não se encontra sujeito a impedimentos*" - Leviatã. *Idem retro*;

[82] A observação de MARTINICH quanto a noção de causa para Hobbes é importante para entendermos o que é o termo "causalidade necessária". Este comentador observa que as pessoas geralmente acham que um evento pode ter várias causas; além disso, observa que as pessoas adquirem o conceito de causa pela experiência, o que faz com que um evento pode vir a ocorrer ou não, retirando-se a questã da necessidade de que ocorra (uma faca corta um pão, mesmo que isto, as vezes, não aconteça); salienta, ainda, que a teoria quântica explica eventos físicos não a partir de leis determinísticas, mas de leis estatísticas. Apesar destes argumentos (de cunho cético e probabilístico), expressa MARTINICH: "*alguém pode argumentar que o conceito de causa é o conceito de fazer alguma coisa acontecer ou de trazer alguma coisa à existência; necessidade, então, não seria parte do conceito de causa. No entanto, é para Hobbes, e nós devemos assumir isto como verdadeiro de modo a compreender a visão dele em seus próprios termos*"- Hobbes. p. 31-32;

[83] Elementos da Lei Natural e Política. Parte I. Cap. IV. p. 35;

[84] Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XXI – Da Liberdade dos Súditos. p. 180-181;

[85] Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. III – Da Sequência de Imaginações. p. 28-29;

[86] Elementos da Lei Natural e Política. Parte I. Cap. XI. p. 75-76;

[87] Questions concerning Liberty, Necessity and Chance. p. 12-13;

[88] Hobbes, após expor *(i)* textos das Escrituras que são a favor de seus argumentos; *(ii)* textos que são tanto a favor de seus argumentos, quanto a favor do Bispo com o qual duela acerca das questões de necessidade e liberdade; e *(iii)* textos que são a favor apenas dos argumentos do Bispo, expressa: "*Você vê o quão grande é a aparente contradição que há entre a primeira e a terceira seleção de textos, os quais,*

sendo ambos Escrituras, podem e devem ser reconciliados e feitos para ficar unidos" (tradução livre). Questions concerning Liberty, Necessity and Chance. p. 10;

89 O que ficará claro na Parte III deste trabalho, na qual é explicitada a função da religião na filosofia hobbesiana;

90 A respeito do livre-arbítrio, FERRAZ JUNIOR situa-nos: "*A vontade que se exerce como querer ou não querer (velle et nolle) traz, dentro de si, um contraditório (quer/ não quer) que independe da eficácia do que se quer, da efetividade do ato voluntário. O exercício da vontade independe do poder: para querer não é preciso poder. Na intimidade da alma, a vontade quer ou não quer ainda que não possa o que quer ou não quer. E nesse sentido é livre. A liberdade instala-se no interior da vontade. Dito de outra maneira: a vontade como opção (quer /não quer) é livre, e nisso consiste a liberdade*". Estudos de Filosofia do Direito. p. 107;

91 Questions concerning Liberty, Necessity and Chance. (Tradução livre). Trecho do *To the Reader*;

92 Questions concerning Liberty, Necessity and Chance. (Tradução livre). p. 09;

93 Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XXI – Da Liberdade dos Súditos. p. 180-181;

94 Interessante cotejar esta reflexão com o chamado demônio de LAPLACE, explicitado em seu Ensaio Filosófico Sobre as Probabilidades: "*Devemos, portanto, ver o estado presente do universo como o efeito de seu estado anterior, e como a causa daquele que virá. Uma inteligência que, em qualquer instante dado, soubesse todas as forças pelas quais o mundo natural se move e a posição de cada uma de suas partes componentes, e que tivesse também a capacidade de submeter todos estes dados à análise matemática, poderia encompassar na mesma fórmula os movimentos dos maiores objetos do universo e aqueles dos menores átomos; nada seria incerto para ele, o futuro, assim como o passado, estaria presente diante de seus olhos...Todos os esforços na busca da verdade tendem a levá-la (a mente humana) cada vez mais próxima daquela inteligência que consideramos, mas que ainda permanecerá sempre infinitamente inatingível*" - citado por MOREIRA em Caos, Acaso e Determinismo. p. 39;

[95] JANINE RIBEIRO expressa: "*...a tacada de mestre de Hobbes foi quando ele reduziu o conceito de liberdade a seu sentido físico. A matemática e a física davam um grau de certeza que devia ser copiado pela nova ciência hobbesiana, a ciência política. Ora, Hobbes afirma que o sentido próprio (e físico) da liberdade é a ausência de impedimentos externos. O grande exemplo é a água. Se ela estiver dentro de uma vaso, ficará presa, contida. Quebre-se o vaso, e ela se liberta. Mas é óbvio que esta liberdade nada tem de admirável. Essa a genialidade de Hobbes: tornar inviável a defesa retórica da liberdade. Substituindo seu valor retórico por um conceito da física, ele acaba com a liberade enquanto objeto de desejo. Só o erro ou a má fé a consideram desejável*" - em Prefácio ao Diálogos entre um filósofo e um jurista. p. 29;

[96] Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. III – Da Sequência de Imaginações. p. 27;

[97] Elementos da Lei Natural e Política. Parte I. Cap. VIII. p. 53;

[98] Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. V – Da Razão e da Ciência. p. 44;

[99] Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. VI – Da Origem das Paixões; p. 55;

[100] Segundo MARTINICH, "*Hobbes usa conatus para objetos inanimados assim como para objetos animados...seu propósito com isto é fazer as pessoas pensarem que os princípios para os objetos animados são os mesmos que para os inanimados, e vice versa...Normalmente, conatus são movimentos muito pequenos a ponto de serem imperceptíveis*" (tradução livre). Hobbes. p. 29-30;

[101] JANINE RIBEIRO, em relação a dificuldade de se punir quem não possui controle das ações, ressalta, na defesa de Hobbes no debate com o Bispo, a questão da necessidade de preservação do poder divino no determinismo hobbesiano, a funcionabilidade do castigo na prevenção do crime, a atenuação das culpas nas consciências e a tradição jurídica do direito consuetudinário baseado em evidência; e expressa: "*Escora-se Hobbes em boa tradição, neste ponto; baseando o seu julgamento no manifesto, tornando secundária a intenção ou conhecendo-a pelo ato, senta-se com as cortes consuetudinárias; enquanto o bispo romaniza, inquisidor*

querendo culpar, no crime e no pecado, uma intenção oculta na consciência". Ao leitor sem medo – Hobbes escrevendo contra seu tempo. p. 32-40;

[102] MARTINICH. Hobbes. p. 79-80;

[103] Vide a diferenciação feita por Hobbes em relação aos objeto do conhecimento no Leviatã. De um lado, o filósofo coloca a Política e a Filosofia Civil como consequências dos acidentes dos corpos políticos; de outro, a Filosofia Natural como consequências dos acidentes dos corpos naturais – Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. IX – Dos diferentes objetos do conhecimento. p. 45;

[104] *Mutatis mutandis*, poderíamos dizer, por uma perspectiva da filosofia de Espinoza, que a Política (ao ser aquilo que ultrapassa o que é, pelo entendimento que o homem adquire da Natureza) seria a produção engendrada a partir de uma relação que o homem possui de si para consigo próprio, residindo em tal relação (ou processo produtivo) a liberdade (em relação às marcas que nos atingem de fora), ou o terceiro gênero do conhecimento – vide ULPIANO, Claudio (video-aula sobre liberdade em Espinoza, 109min., outono de 1988);

[105] Leviatã. Introdução. p. 11;

[106] No Leviatã, Hobbes expressa: "*Para descrever a natureza deste homem artificial, examinarei: Primeiro a sua matéria e o seu artífice, que são, ambos, o homem. Segundo, como e por meio de que convenções é feito; quais são os direitos e o justo poder ou autoridade de um soberano; e o que o preserva e o desagrega*" - Leviatã. Introdução. p. 12;

[107] Segundo JANINE RIBEIRO, "*Defender a causa do poder divino é defender o poder humano de conhecer as causas: sem a onipotência de Deus, como teríamos a ciência? Reconhecendo-se determinado, poderá o homem – sonho do século XVII – pôr-se no lugar de Deus*". Ao leitor sem medo – Hobbes escrevendo contra seu tempo. p. 34;

[108] Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XXI – Da Liberdade dos Súditos. p. 180;

[109] A idéia de suicídio é importante para pensar a liberdade na exceção; como lembra CARL SCHMITT: "*A exceção é mais interessante do que o caso normal. O que é normal nada prova, a exceção comprova tudo; ela não somente confirma a regra, mas esta vive da exceção. Na exceção, a força da vida transpõe a crosta mecânica fixada na repetição. Um*

teólogo protestante, no século XIX, provou de que intensidade vital a reflexão teológica pode ser capaz: 'A exceção explica o geral e a si mesma. E quando se quer estudar corretamente o caso geral, somente se precisa observar uma real exceção. Ela esclarece tudo de forma muito mais clara que o geral em si. Com o tempo, fica-se farto do eterno discurso sobre o geral; há exceções. Não se podendo explicá-las, também não se pode explicar o geral. Comumente, não se nota a dificuldade por não se pensar no geral com paixão, porém com uma superficialidade cômoda. A exceção, ao contrário, pensa o geral com paixão enérgica' ". Teologia Política. p. 15;

[110] Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. XIV – Da primeira e segunda leis naturais. p. 115;

[111] Elementos da Lei Natural e Política. Parte I. Cap. XII. p. 84;

[112] Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XXI – Da Liberdade dos Súditos. p. 180;

[113] Leviatã. Parte 1 – Do Homem. VI. Da Origem das Paixões. p. 55;

[114] DRUMMOND DE ANDRADE, Carlos. Farewell – poema: Liberdade;

[115] Quando adiante tratarmos da liberdade dos indivíduos no âmbito civil, ficará claro que a lei positiva emanada do Estado (assim como a lei natural) não possui força suficiente para impedir um movimento que a desrespeite, e que, portanto, mesmo sob as obrigações impostas pelo Estado, os cidadãos possuem poder para desrespeitá-las. Não é a toa que os Códigos Penais não proíbem matar, mas apenas expressam que, no caso de alguém matar outrem, este alguém sofrerá sanções;

[116] Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XXI – Da Liberdade dos Súditos. p. 179;

[117] No Leviatã, Hobbes diz: *"O outro tipo é dos movimentos animais, também chamados movimentos voluntários, como andar, falar, mover qualquer dos membros, da maneira como primeiro imaginamos em nossa mente. A sensação é o movimento provocado nos órgãos e partes inferiores do corpo do homem pela ação das coisas que vemos, ouvimos etc., e a imaginação é apenas o resíduo do mesmo movimento....a imaginação é a primeira origem interna de*

todos os movimentos voluntários. E embora os homens sem instrução não concebam que exista movimento onde a coisa movida é invisível...não obstante, estes movimentos existem se nada os impede". Leviatã. Parte 1. Do Homem. Cap. VI. Da Orgiem das Paixões. p. 46-47;

[118] Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. X – Do Poder e Merecimento. p. 75;

[119] MALHERBE, no condizente a relação poder-liberdade na vida dos homens, construiu uma passagem interessante em seu texto denominado Liberdade e necessidade na filosofia de Hobbes: *"Passemos em seguida à consideração bem mais extensa da efetividade completa, ou seja, da vida conquistando sua satisfação ou do movimento bem sucedido. Com efeito, é preciso introduzir um termo que não foi ainda evocado, quero dizer os meios de que o indivíduo dispõe para realizar seus fins, para efetivar sua deliberação, ou seja, o seu poder (poderes naturais do corpo e da alma, poder da experiência, poder da razão, poderes artificiais), ou ainda, sua liberdade, na medida em que seu poder, não encontrando impedimento, realiza seus fins. A liberdade não é mais aqui o atraso imposto pela deliberação à efetividade do ato, mas esta efetividade mesma realizando-se. E pode-se sugerir que o sentimento que o indivíduo tem de sua liberdade seja o fenômeno do poder pelo qual ele se move e se dirige ao seu fim. Retomemos o processo: a deliberação é seguida da decisão voluntária (o último e predominante conatus); o princípio da ação transforma-se em ação graças ao meio mobilizado pelo agente. À liberdade "de escolha" interna à deliberação sucede-se uma outra liberdade, aquela da qual já demos a definição: "Por liberdade entende-se, segundo a significação própria da palavra, a ausência de obstáculos exteriores, os quais podem freqüentemente retirar parte do poder que um homem tem para fazer o que quer, mas não podem impedi-lo de usar o poder que lhe resta conforme ao que lhe ditam seu juízo e razão"13. Essa liberdade não concerne ao fim, concerne ao meio; ela não está na escolha dos fins, mas no poder real que se tem para perseguir seus fins: liberdade em relação a um outro poder de adotar tal ou tal meio, liberdade de por em prática ou suspender o exercício desses meios conforme o último conatus varie (o poder, todos sabem, é mais real enquanto*

tivermos o "poder" de não usá-lo). A liberdade tem, assim, este triplo aspecto: a escolha dos meios a seu prazer, o domínio efetivo dos meios, e, portanto, a capacidade efetiva de realizar seus fins". *in* Cad. Hist. Fil. Ci., Campinas, Série 3, v. 12, n. 1-2, p. 45-64;

120 Elementos da Lei Natural e Política. Parte I, Capítulo VIII. p. 54;

121 Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. VI. Da Origem das Paixões. p. 55;

122 Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. X. Do Poder e Merecimento. p. 77;

123 "*Filósofo: Um advogado normalmente acha necessário dizer tudo o que pode em benefício do cliente, e por isso precisa da faculdade de deturpar o verdadeiro sentido das palavras, assim como da faculdade da retórica, que seduz o juri e às vezes também o juiz, e de muitas outras artes que não estudei e nem pretendo estudar*". Diálogos entre um Filósofo e um Jurista. Sobre a Lei da Razão. p. 38-39;

124 Leviatã. Parte 1 - Do Homem. Cap. XIII – Da Condição Natural da Humanidade relativamente à sua felicidade e miséria;

125 Elementos da Lei Natural e Política. Parte I. Cap. XIV – Do estado e direito de natureza. p. 96;

126 Do Cidadão. Parte I – Liberdade. Cap. I – Da Condição Humana Fora da Sociedade Civil; 12 – O estado dos homens fora da sociedade civil é um simples estado de guerra: definição de guerra e paz. p. 33;

127 Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. XIII. Da Condição Natural da Humanidade. p. 106-107;

128 No Leviatã, Hobbes expressa: "*Porque as leis de natureza (como a justiça, a equidade, a modéstia, a piedade, ou em resumo, fazer aos outros o que queremos que nos façam) por si mesmas, na ausência do temor de algum poder que as faça ser respeitadas, são contrárias às nossas paixões naturais, as quais nos fazem tender para a parcialidade, o orgulho, a vingança e coisas semelhantes*". Leviatã. Parte 2. Cap. XVII. Das Causas, Geração e Definição de um República. p. 143;

129 Em Hobbes, a evidência científica serve para a correta utilização da razão e o poder serve para o correto modelamento do comportamento humano por meio do controle das paixões;

[130] O termo “escassez” é utilizado tanto no sentido de que um bem disputado entre duas pessoas, que não pode ser dividido, é um bem escasso relativamente a uma delas, que o quer mas não pode ter; quanto no sentido de parcos recursos, riquezas, à disposição de um indivíduo ou Estado (vide Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XXIV – Da Nutrição e Procriação de uma República. p. 210). Em item, adiante tratado nesta pesquisa, defendemos que há uma lei econômica implícita na filosofia de Hobbes, sendo ela, justamente, a escassez. MARTINICH reconhece a escassez como algo implícito na filosofia de Hobbes, mas prefere ressaltar que é justamente a ausência de referência direta a ela que torna central a noção de que o homem faz guerra ainda que exista abundância, ou seja, de que a natureza do homem é belicosa. Segundo o comentador, “*Hobbes...pode gerar uma guerra de todos contra todos enquanto (1) seres humanos desejam viver, (2) os recursos necessários para viver são escassos e (3) a população é densa o suficiente para colocar pessoas em contato umas com as outras. Hobbes não menciona explicitamente nem densidade populacional, nem escassez, embora refira-se a escassez quando refere-se a algo que 'não é possível ser usufruído por dois ou mais (L 13.3). A razão para não se referir a escassez explicitamente é que mesmo em uma terra abundante, pessoas agressivas entrariam em conflito na medida em que uma pessoa foi agressiva ou estupida o suficiente para querer todo e qualquer objeto que algum outro também quis. Dado o desejo de auto-preservação, esta condição inevitavelmente leva a guerra'*” (tradução livre) - Hobbes. p. 65. Concordamos com Martinich, mas não desprezamos a escassez.

[131] Leviatã. Parte 1 - Do Homem. Cap. XIII – Da Condição Natural da Humanidade relativamente à sua felicidade e miséria. p. 109;

[132] Elementos da Lei Natural e Política. Parte I. Cap. VIII. p. 54;

[133] Como salienta MARTINICH, esta capacidade de ação, na dimensão que realmente importa, está relacionada a habilidade para se matar outra pessoa. Hobbes. p. 65;

[134] Do Cidadão. Parte I – Liberdade. Cap. I – Da Condição Humana Fora da Sociedade Civil; 4 – De onde provém a vontade de causar dano a outrem. p. 34;

[135] Do Cidadão. Parte I – Liberdade. Cap. I. Da Condição Humana fora da Sociedade Civil. 11. Mas esse direito de todos a tudo é inútil, p. 33;

[136] Do Cidadão. Parte 1 – Liberdade. Cap. I – Da Condição Humana Fora da Sociedade Civil; 6 – E do apetite que muitos têm pela mesma coisa. p. 30; Importante esclarecer que neste trecho do Do Cidadão Hobbes refere-se a um conflito de interesses relativo a disputa acerca de coisas (o que podemos entender como bens materiais). A escassez, no sentido que definimos em nota anterior, é o cenário no qual a disputa por poder sobre coisas mostra-se como a razão mais frequente, mas não a única, da guerra; porém o sistema hobbesiano também permite que consideremos o mesmo raciocínio acerca da contenção quando o que se disputa é, por exemplo, a reputação;

[137] No trecho inteiro: "*Como o combate entre os espíritos é de todos o mais feroz. Dele necessariamente devem nascer as discórdias mais sérias. Isso porque neste caso é odioso não só quem nos combate, mas até mesmo quem simplesmente não concorda conosco. Pois não aprovar o que um homem afirma nada mais é que acusá-lo, implicitamente, de errar daquilo que está dizendo; de modo que discordar num grande número de coisas é o mesmo que chamar de louco àquele de quem discordas"*. Do Cidadão. Parte I – Liberdade. Cap. I. Da Condição Humana fora da Sociedade Civil. 5. A discórdia nasce da comparação das vontades. p. 30;

[138] Do Cidadão. Parte I – Liberdade. Cap. I. Da Condição Humana fora da Sociedade Civil. 5. A discórdia nasce da comparação das vontades. p. 30; sobre busca pela glória como causa de conflito, vide, também, Leviatã. Parte 1 - Do Homem. Cap. XIII. Da Condição Natural da Humanidade. p. 108;

[139] Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. VI. Da Origem das Paixões. p. 57;

[140] Do Cidadão. Parte I – Liberdade. Cap. I. Da Condição Humana fora da Sociedade Civil. 2. Que o começo da sociedade civil provém do medo recíproco. p. 28;

[141] Do Cidadão. Parte I – Liberdade. Cap. I – Da Condição Humana Fora da Sociedade Civil; 4 – De onde provém a vontade de causar dano a outrem. p. 29;

[142] Elementos da Lei Natural e Política. Parte I. Cap. XIV – Do estado e direito de natureza. p . 94;

[143] Do Cidadão. Parte I – Liberdade. Cap. I – Da Condição Humana Fora da Sociedade Civil; 4 – De onde provém a vontade de causar dano a outrem. p. 35;

[144] Leviatã. Parte 1 - Do Homem. Cap. XIII – Da Condição Natural da Humanidade relativamente à sua felicidade e miséria. p. 109-110;

[145] Leviatã. *Idem supra*. p. 110-111;

[146] Do Cidadão. Parte I – Liberdade. Cap. 1. Da Condição Humana fora da Sociedade Civil. 11. Mas esse direito de todos a tudo é inútil. p.33;

[147] "*Macpherson tem razão em mostrar que o indivíduo hobbesiano nada deve à sociedade; não, porém, em esquecer a guerra, pela qual os indivíduos reneguam a própria individuação, impedindo a propriedade*". JANINE RIBEIRO. Ao leitor sem medo – Hobbes escrevendo contra o seu tempo. p. 83;

[148] Para outros comentários, sobre a perspectiva marxista do indivíduo hobbesiano enquanto burguês, atribuída a MACPHERSON, vide MARTINICH (Hobbes. p. 212-213) e KEITH THOMAS (The Social Origins of Hobbes's Political Thought. p. 186);

[149] JANINE RIBEIRO. Ao leitor sem medo – Hobbes escrevendo contra o seu tempo. *Idem supra*;

[150] De corpore politico, 1, I, p. 279, citado em *Idem supra*. p. 268;

[151] Do Cidadão. Parte I – Liberdade. Cap. 1. Da Condição Humana fora da Sociedade Civil. 7. Definição de direito e 8. O direito ao fim confere direito aos meios necessários para aquele fim. p. 31;

[152] Do Cidadão. *Idem supra*;

[153] Observe que mesmo em um estado civil o homicídio enquanto auto-defesa é justificado (legítima defesa), assim como também o é o homicídio enquanto auto-preservação em estado de necessidade (escassez material que traz perigo de morte);

[154] Do Cidadão. Parte I – Liberdade. Cap. 1. Da Condição Humana fora da Sociedade Civil. 7. Definição de direito e 8. O direito ao fim confere direito aos meios necessários para aquele fim. p. 32;

[155] Leviatã. Parte 1 - Do Homem. Cap. VI – Da origem interna dos movimentos voluntários vulgarmente chamados paixões: e da linguagem que os exprime. p. 50;

[156] Leviatã. *Idem supra*. p. 46;

[157] Leviatã. *Idem supra*. p. 57;

[158] Leviatã. Parte 1 - Do Homem; Capítulo XIV – Da primeira e segunda Leis Naturais. p. 116;

[159] ARISTÓTELES. Politics. Book III. 1278B 18-30. (tradução livre). p. 2029;

[160] MORRAL expressa que *"A formação da associação política é relacionada, por Aristóteles, com a tendência humana de buscar amizade. A amizade, para Aristóteles, é vista sob uma luz um tanto utilitária; procuramos amigos ou por prazer ou por interesse; um egotismo esclarecido é parte integrante do processo. Mas a amizade pode resultar em homonoia (semelhança de idéias, unanimidade ou concordância). Isto tem ligação com a política; 'a concordância é a amizade entre os cidadãos de um estado, e seu campo são os interesses e preocupações da vida'. Aqui, aparece também a concepção de um interesse comum, possivelmente obtível mediante a harmonização dos interesses individuais"*. Aristóteles. p. 45;

[161] Segundo REALE: *"...se a família e a vila são suficientes para satisfazer as necessidades da vida em geral, ainda não bastam para garantir as condições da vida perfeita, isto é, da vida moral. Esta forma de vida...só pode ser garantida pelas leis, pelas magistraturas e, em geral, pela complexa organização de um Estado. É no Estado que o indivíduo, por efeito das leis e das instituições políticas, é levado a sair do seu egoísmo, e a viver conforme o que é subjetivamente bom, assim como conforme o que é verdadeira e objetivamente bom"*. Aristóteles. p. 124;

[162] REALE. Aristóteles. *Idem supra*;

[163] Do Cidadão. Parte I – Liberdade. Cap. 1. Da Condição Humana fora da Sociedade Civil. 2. Que o começo da sociedade civil provém do medo recíproco. p. 25-26;

[164] Do Cidadão. *Idem supra*;

[165] Leviatã. Parte 1 - Do Homem. Cap. XIII – Da Condição Natural da Humanidade. p. 108;

[166] Leviatã. Parte 1 - Do Homem. Cap. VI – Da Origem das Paixões. p. 53;

[167] Elementos da Lei Natural e Política. Parte I. Cap. XIV – Do Estado e Direito de Natureza. p. 95;

[168] Este é um argumento de trecho do Leviatã no qual Hobbes critica Aristóteles por este ter colocado as abelhas, assim como os homens, como animal político, devido a uma natural sociabilidade; porém este argumento hobbesiano em especial (relativo a palavra e ao bem e o mau) possui o mesmo núcleo do argumento que Aristóteles também utiliza para diferenciar o homem dos animais por meio do uso das palavras. Na Política, Aristóteles diz: "*...é evidente que o homem é mais animal político do que são as abelhas ou quaisquer outros animais gregários...O poder do discurso serve para estabelecer o conveniente e o inconveniente, e, do mesmo modo, o justo e o injusto. E é uma característica do homem que apenas ele possui o senso do bom e do mal, ou do justo e do injusto...*" (tradução livre). ARISTÓTELES. Politics. Book I. 1253A 14-18. p. 1988;

[169] Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XVII – Das Causas de um República. p. 145-147;

[170] Leviatã. *Idem supra*;

[171] Leviatã. Parte 2 - Da República. Cap. XVII – Das Causas de uma República. p. 146-147;

[172] AGAMBEM. Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua I. Introdução. p. 10;

[173] No trecho completo em que a frase está inserida, no qual é possível verificar outra evidência textual em Aristóteles acerca da natureza política do homem, lê-se, na versão editada por BARNES: "*Quando várias vilas estão unidas em uma comunidade singular completa, grande o bastante para estar quase ou completamente auto-suficiente, o estado vêm a existência, originando-se nas necessidades básicas de vida, e continuando a existir em razão do bem viver. E, portanto, se as mais primitivas formas de sociedade são naturais, então também o é o estado, o qual é o fim daquelas formas primitivas, e a natureza de uma coisa é o seu fim. Para o que cada coisa é quando está completamente desenvolvida, nós a chamamos sua natureza, seja se estiver falando sobre um homem, um cavalo ou uma família. Além disso, a causa final e o fim de uma coisa é o melhor, e ser auto-suficiente é o fim e o melhor. Disso segue-se que é evidente que o estado é uma criação da natureza, e que o*

homem é por natureza um animal político." (tradução livre). Politics. Book I. 1252b 30 – p. 1987;

174 AGAMBEM. Homo Sacer. *Idem supra*. p. 11;

175 Relativamente aos desejos do homem e a questão do conflito, interessante notarmos duas observações de MARTINICH: (i) "*Hobbes pensa que o 'perpétuo e inquieto desejo de poder após poder' é 'a inclinação geral da humanidade' (L 11.2), e que sua causa não é a megalomania, mas o razoável medo de que não se pode estar a salvo a menos que adquiramos mais poder";* (ii) "*...pouco parece contribuir para a paz e a unidade outros [desejos] que, visivelmente, as pessoas tem por "deleite fácil e sensual', 'prazer' e 'louvor' (L 11.4, 11.5, 11.6)...A maioria dos desejos parece contribuir para a animosidade e conflito, para a guerra e desunião*" (tradução livre). Hobbes. p. 46;

176 Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. XIII – Da Condição Natural da Humanidade. p. 108;

177 "*...tudo aquilo que se infere de um tempo de guerra, em que todo homem é inimigo de todo homem, infere-se também do tempo durante o qual os homens vivem sem outra segurança senão a quela que pode ser oferecida pela sua própria força e pela sua própria invenção*". Leviatã. *Idem supra*. p. 109;

178 Segundo JANINE RIBEIRO: "*...nasceu Thomas Hobbes, de parto prematuro – 'minha mãe pariu gêmeos, eu e o medo', como recordará, autobiógrafo...Nascer gêmeo do medo é dizer-se portador da esperança. Discrição do filósofo, que nomeia o irmão e cala o próprio nome*". Ao leitor sem medo – Hobbes escrevendo contra seu tempo. Cap. I – O gêmeo do medo. p. 17 e 22;

179 Do Cidadão. Parte I – Liberdade. Cap. I – Da Condição Humana Fora da Sociedade Civil; 3 – Que por natureza todos os homens são iguais. p. 29;

180 Elementos da Lei Natural e Política. Parte I. Cap. XIV – Do estado e direito de natureza. p. 94;

181 Leviatã. Parte 1 - Do Homem. Cap. XIII – Da Condição Natural da Humanidade. p. 106;

182 Leviatã. Parte 1. Do Homem. Cap. XIV. Da primeira e segunda Leis Naturais. p. 112-113;

183 Leviatã. Parte 1. Do Homem. Cap. XIV. Da Condição Natural da Humanidade. p. 109;

[184] JANINE RIBEIRO expressa, relativamente a guerra civil, que "*A guerra de todos contra todos é na verdade a guerra civil, pior do que qualquer outro conflito, porque na guerra externa pode haver uma produtividade, uma positividade: afinal, Hobbes é mercantilista, e para essa escola econômica a guerra estrangeira pode servir de excelente meio para se acumular um superávit em metais preciosos, tão bem ou mesmo melhor que o próprio comércio externo (a guerra é a continuação do comércio por outros meios, já se disse a propósito do mercantilismo). No conflito doméstico, porém, não há produtividade, só destruição. Ele é a potência do negativo*" Prefácio (A mídia do dezessete) à edição brasileira da obra Behemoth – ou o longo Parlamento. p. 10;

[185] Do Cidadão. Parte I – Liberdade – Cap. I. Da Condição Humana fora da Sociedade Civil. 3. Que por natureza todos os homens são iguais. p. 29;

[186] Leviatã. Parte I – Do Homem. Cap. VI. Da Origem das Paixões. p. 52;

[187] No Leviatã, Hobbes expressa: "*Ora, sendo a vida eterna uma recompensa maior do que a vida presente, e sendo os tormentos eternos um castigo maior do que a morte natural, o significado que tem nas Sagradas Escrituras as expressões vida eterna e tormentos eternos é coisa que merece o exame de todos os que desejam (pela obediência à autoridade) evitar as calamidades da confusão e da guerra civil – assim como que ofensas, e cometidas contra quem, pelas quais os homens receberão os tormentos eternos, e que ações permitirão gozar uma vida eterna"*. Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. XXXVIII. Da Vida Eterna, Inferno, Salvação e Redenção. p. 375;

[188] "*...Considera o Beemot, que criei contigo, ele comerá feno como boi. Sua fortaleza está nos seus lombos, e o seu vigor no umbigo do seu ventre. Levanta a cauda como um cedro, os nervos dos seus músculos estão entrelaçados uns nos outros. Seus ossos são como cana de bronze, suas cartilagens como lâminas de ferro. É o principal (dos animais) entre as obras de Deus; aquele que o fez aplicará a sua espada. Os montes produzem-lhe ervas; e todos os animais do campo virão retouçar ali (junto dele). Dorme à sombra no esconderijo dos canaviais, e em lugares úmidos. As árvores sombrias cobrem a sua morada, os salgueiros da*

torrente o circundam. Ele absorverá um rio e não o terá por excesso; e julga poder engolir o Jordão. Quem o vencerá com os seus olhares, ou atravessar-lhe-á os narizes com um gancho? Porventura poderás tirar com anzol o Leviatã, e ligar a sua lingua com uma corda? Porventura porá uma argola nos seus narizes, ou furarás suas queixada com um anel? Multiplicará os rogos diante de ti, ou te dirá palavras ternas? Porventura fará ele concerto contigo, e recebe-lo-ás por escravo para sempre? Porventura brincarás com ele como um pássaro ou o atarás para as tuas servas? Parti-lo-ão em pedaços os teus amigos, dividi-lo-ão os negociantes? Porventura encherás redes com sua pele, e nassa de peixes com sua cabeça? Põe tua mão sobre ele, lembra-te da guerra e não continueis a falar. Eis que (quem quiser capturá-lo) se enganará nas suas esperanças, e será precipitado à vista de todos". Bíblia. Jó. 40 10-28. p. 607;

189 Do Cidadão. Parte I – Liberdade. Cap. I – Da Condição Humana Fora da Sociedade Civil; 2 – Que o começo da sociedade civil provém do medo recíproco. p. 28;

190 Do Cidadão. *Idem supra*. p. 359-360;

191 Leviatã. Parte 1 - Do Homem; Capítulo VI – Da Origem das Paixões. p. 57;

192 Interessante compreender a necessidade racional de desconfiança em perspectiva com a seguinte passagem do Leviatã: "*Mas há outro ditado que ultimamente não tem sido compreendido, graças ao qual os homens poderiam realmente aprender a ler-se uns aos outros, caso se desse o trabalho de o fazer, isto é Nosce te ipsum, Lê-te a ti mesmo. Esse ditado...pretendia ensinar-nos que, graças à semelhança de pensamentos e paixões de um homem para com os pensamentos e paixões de outro, quem olhar para dentro de si mesmo e considerar o que faz quando pensa, opina, raciocina, tem esperança e medo, etc., e por quais motivos o faz, poderá por esse meio ler e conhecer quais os pensamentos e as paixões de todos os outros homens, em circunstância idênticas. Refiro-me a semelhança de paixões, que são as mesmas em todos os homens, desejo, medo, esperança etc...*". Leviatã. Introdução. p. 12-13;

193 Segundo JANINE RIBEIRO: "*É a contradição das paixões que move o homem, que o faz viver; limitado a uma só, talvez ele desconhecesse o movimento; ao desesperado, o*

mero medo mata. Pode-se reduzir a pares a multiplicidade das paixões: medo e esperança, aversão e desejo ou, em termos físicos, repulsão e atração. Mas não é possível escutar filosofia hobbesiana pela nota só do medo, que não existe sem o contraponto da esperança" - Ao leitor sem medo – Hobbes escrevendo contra seu tempo. Cap. I. - O gêmeo do medo. p. 23;

194 LIMONGI, ao explicar a relação entre razão e paixões, assim se expressou quanto as últimas: *"Um dos modos de colocar o problema desta relação é pensar o homem natural hobbesiano mais ou menos como a criança descrita por Freud: seu comportamento é 'polimorficamente perverso', isto é, ele responde a um conjunto de pulsões ou paixões, que carecem de unidade e que frequentemente se opõem umas às outras, como no caso do medo, que predispõe à paz, e da vaidade, que predispõe à guerra. Para que o pacto político seja possível é preciso que os homens estejam dispostos a fazê-lo e que a oposição entre as paixões desfavoráveis e favoráveis à paz tenha se resolvido em favor das segundas. É preciso, portanto, se perguntar pelo processo pelo qual o feixe das paixões se unifica e se direciona no sentido da paz...a natureza das paixões é tal, que só a força de um poder coercitivo poderá impor uma ordem a sua perversidade polimórfica"* - A Relação entre a Razão e as Paixões na Antropologia Hobbesiana. *i*n Discurso (24). p. 148;

195 Acrescentamos símbolos entre parênteses para facilitar a visualização das conexões entre os conceitos hobbesianos;

196 Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. VI. Da Origem dos movimento voluntários vulgarmente chamados Paixões; e da Linguagem que os exprime. p. 50-51 (as letras entre parênteses foram acrescentadas para facilitar a compreensão da passagem);

197 *"...tudo aquilo em que acreditamos, baseados em nenhuma outra razão senão tão-só a autoridade dos homens e dos seus escritos, quer eles tenham ou não sido enviados por Deus, a nossa fé será apenas fé nos homens"* - Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. VIII. Das Virtudes Intelectuais e dos Defeitos. p. 61;

198 Leviatã. Parte 1 - Do Homem. Cap. V – Da Razão e da Ciência. p. 39-41;

[199] Leviatã. *Idem supra*. p. 39

[200] MARTINICH expressa que: "*Teóricos da lei natural geralmente sustentam que as pessoas conhecem a lei de natureza também porque elas são inatas ("escritas no coração") ou deduzidas. Hobbes pensa que elas não são inatas porque todo conhecimento advém da sensação; a frase "escritas no coração" é uma metáfora que significa que quase todos são capazes de conhecê-las (El 10.7; L 36.6 and 42.37), e elas são apreendidas pela razão*" (tradução livre). Hobbes. p. 85;

[201] No Leviatã, Hobbes expressa que: *"As crianças...não são dotadas de nenhuma razão até que adquiram o uso do discurso, mas são denominados seres racionais devido à manifesta possibilidade de terem o uso da razão no tempo devido"*. Leviatã. Parte 1 - Do Homem. Cap. V – Da Razão e da Ciência. p. 44;

[202] vale lembrar, com MARTINICH, que, para Hobbes: *"uma causa pode ter apenas um efeito determinado, e não dois incompatíveis"* (tradução livre). Hobbes. p. 31;

[203] Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. XIII. Da Condição Natural da Humanidade. p. 107;

[204] Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. V – Da Razão e da Ciência. p. 43-44;

[205] Segundo Hobbes: *"a razão não nasce conosco como os sentidos e a memória, nem é adquirida apenas pela experiência, como a prudência; pela contrário, é alcançada com esforço, primeiro por meio de uma adequada imposição de nomes, e em segundo lugar obtendo-se um método bom e ordenado para proceder dos elementos, que são nomes, a asserções feitas por conexão de um deles com o outro, e daí para os silogismos, que são conexões de uma asserção com outra, até chegarmos a um conhecimento de todas as conseqüencias de nomes pertencentes ao assunto em questão, e é a isso que os homens chamam Ciência"*. Leviatã. *Idem supra.* p. 43;

[206] Leviatã. *Idem supra*. p. 45;

[207] Diálogo entre um Filósofo e um Jurista. Sobre a lei da razão. p. 37;

[208] No Diálogo entre um Filósofo e um Jurista Hobbes utiliza o termo Direito Comum em oposição ao Direito Estatutário. Note, primeiramente, que Direito (enquanto Ciência) é, em

Hobbes, diferente de direito (liberdade); em segundo, note que o Direito Comum é uma terminologia do Direito Inglês que se refere a concepção que a tradição jurídica continental denomina Direito Natural (em oposição a uma idéia de Direito Positivo). No entanto, o termo 'positivo', na Filosofia do Direito de Hobbes, possui um outro significado; no Do Cidadão (Parte II – Domínio. Cap. XIV – Das Leis e dos Crimes. 4. A divisão das leis, em divinas e humanas; das divinas, em naturais e positivas, em leis privadas e das gentes. 5. A divisão das leis civis em sagradas e seculares. 6. Em distributivas e punitivas. p. 218-219), verificamos a seguinte estruturação de ordenamento jurídico: 1. Leis Divinas: 1.1. Naturais (referente a todo e qualquer indivíduo), 1.1.1. dos homens (a única que pode-se chamar lei de natureza), 1.1.2. das cidades (ou das nações, ou, como chamada pelos vulgos, 'direito das gentes'), 1.2. Positivas (referente ao povo judeu, também denominadas Leis Civis Divinas); 2. Leis Humanas: 2.1. Sagradas (ou Eclesiásticas, relativa ao tratamento da religião pelo soberano), 2.1. Seculares (ou civis, criadas pelo soberano), 2.1.1. distributivas (estabelecem o que é de cada um), 2.2.2. punitivas (ou penal, que define o castigo de quem viola a lei); sobre as leis divinas abarcarem os ditames racionais vide Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XXXI – Do Reino de Deus por Natureza. p. 303;

209 Diálogo entre um Filósofo e um Jurista. Sobre a lei da razão. p. 36;

210 Elementos da Lei Natural e Política. Parte I. Cap. XIV – Do estado e direito de natureza. p. 96;

211 Leviatã. Parte I – Do Homem. Cap. XIII. Da Condição Natural da Humanidade. p. 109;

212 Leviatã. *Idem supra*;

213 Diálogo entre um Filósofo e um Jurista. Sobre a lei da razão. p. 40;

214 Diálogo entre um Filósofo e um Jurista. *Idem supra*. p. 36;

215 Diálogos entre um Filósofo e um Jurista. Do Poder Soberano. p. 42;

216 Sobre lei de natureza como preceito moral e lei de natureza como comando de Deus, vide DIEHL: Lei de Natureza e Lei Civil em Hobbes (dissertação, USP, 2009);

[217] Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. XV. De outras Leis de Natureza. p. 137;

[218] Diálogo entre um Filósofo e um Jurista. Sobre a lei da razão. p. 37;

[219] Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. XIV. Da primeira e segunda Leis Naturais. p. 112;

[220] Neste sentido, um soberano é livre relativamente às leis civis, mas não às leis racionais ou divinas; note que Hobbes fecha a argumentação por todos os lados: o soberano que age contra as leis racionais age contra si mesmo, sua própria constituição natural, enfim, contra sua natureza; ao mesmo tempo, tal soberano age contra a vontade de Deus. E, mesmo assim, o soberano, irracional e pecador, possui o direito (e poder) de conformar as ações dos súditos conforme sua vontade.

[221] Leviatã. *Idem supra*;

[222] Leviatã. Parte 1 - Do Homem; Capítulo XV – De outras Leis de Natureza. p. 136;

[223] Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XXI. Da Liberdade dos Súditos. p. 182;

[224] Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. IX. Dos Diferentes Objetos do Conhecimento. p. 74;

[225] Há uma discussão entre os comentadores acerca das leis de natureza serem verdadeiros comandos ou meramente prudenciais. MARTINICH, por um lado, expressa: *"Se as leis de natureza são conselhos, então elas não são obrigatórias. Alguns comentadores pensam que o fato que as leis de natureza obrigam (apenas) em foro interno (L 15.36) significa que elas não são obrigatórias. Mas mesmo que esta visão seja inerentemente contraditória – obrigações que não são obrigações – conselhos sequer obrigam em foro interno, pelo fato de que eles são conselhos, não leis ou comandos"; "O fato de que as proposições da lei de natureza beneficiam o seu receptor sugere que elas são conselhos. Mas conselhos podem ser acolhidos ou ignorados. O que Hobbes precisa é de algo sobre as leis de natureza que motivem os homens a agirem. Aqueles que pensam que as leis de natureza são leis e comandos pensam que o medo da punição é a motivação. Muitos daqueles que pensam que são conselhos, sustentam que o conhecimento que delas se segue satisfazendo os*

desejos é a motivação. A questão...permanece aberta" (tradução livre). Hobbes. p. 83 e 98; LIMONGI, por outro lado, expressa: "*É, neste sentido, muito próximo do sentido da obrigação contratual que as leis de natureza obrigam: elas obrigam a nos comportarmos de modo a significar uma vontade de paz e a definirmos nosso comportamento a partir desse critério e não daquele fornecido por nossas paixões atuais. E se, por outro lado, elas não obrigam propriamente é porque, do mesmo modo em que a obrigação contratual só se estabelece no momento em que tivermos garantia de que os outros cumprirão seus deveres contratuais, o comportamento prescrito pelas leis naturais só é obrigatório no momento em que tivermos garantia de que os outros agirão do mesmo modo – garantia esta da qual não dispomos em nossa condição natural, que, pelo contrário, nos autoriza a supor que a vontade dos homens é uma vontade de guerra e não de paz*". Hobbes. p. 44;

[226] Segundo JANINE RIBEIRO: "*Locke converterá a filosofia política à defesa da propriedade – Hobbes à garantia da vida e da liberdade corporal, situando-a na origem dos valores. A vida é direito natural: para Locke porque se assimila à propriedade – o conceito amplia-se, mas também se sujeita a condições, ficando passível de perda; para Hobbes porque se distingue da propriedade – definindo-se a vida de maneira mais estrita, ela fundamenta o direito e a lei*". Ao leitor sem medo – Hobbes escrevendo contra seu tempo. p. 82;

[227] Do Cidadão. Parte I – Liberdade. Cap. II – Da Lei de Natureza Acerca dos Contratos – 1. A lei de natureza não é um consenso dos homens, porém o ditame da razão. p. 38;

[228] Leviatã – Parte 2 – Da República. Cap. XXI. Da Liberdade dos Súditos. p. 185;

[229] Podemos dizer que tais leis são eternas não apenas porque governam a natureza humana, assim com as leis físicas governam a Natureza, ou porque elas são leis divinas naturais (feitas para todos), mas, também, porque, racionalmente, elas precisam ser eternas; neste sentido, Hobbes expressa: "*As leis de natureza são imutáveis e eternas, pois a injustiça, a ingratidão, a arrogância, o orgulho, a iniquidade, a acepção de pessoas etc. jamais podem ser tornados legítimos. Pois nunca poderá ocorrer*

que a guerra preserve a vida e a paz a destrua". Leviatã. Parte 1 - Do Homem. Cap. XV – De outras Leis de Natureza. p. 136;

230 Leviatã. Parte 1 - Do Homem; Capítulo XV – De outras Leis de Natureza. p. 135;

231 Leviatã. *Idem supra*;

232 Do Cidadão. Parte I – Liberdade. Cap. IV – Que a Lei de Natureza é Lei Divina. p. 75-87;

233 MARTINICH. Hobbes. p. 86;

234 O que não significa que a liberdade de se usar todo o poder à disposição, para a preservação da vida, deva seja modificada. Note que a restrição é artificial, não ocorrendo alteração na natureza humana.

235 É importante notar que a esperança de mudança, que é a projeção de uma situação de maior bem estar no futuro, é fator constitutivo de qualquer espécie de desenvolvimento humano, bem como é importante notar que não se esforçar pela paz acaba por ser um atentado contra a própria vida;

236 Leviatã. Parte 1 - Do Homem. Cap. XIV – Da primeira e segunda Leis Naturais. p. 113;

237 No Do Cidadão, as primeiras leis naturais são apresentadas do seguinte modo: "*A lei de natureza primeira, e fundamental, é que devemos procurar a paz, quando possa ser encontrada; e se não for possível tê-la, que nos equipemos com os recursos da guerra...E esta é a primeira lei, porque as demais dela derivam, e dirigem nossos caminhos quer para a paz, quer para a autodefesa...*"; "*Uma das leis fundamentais inferidas desta primeira e fundamental é a seguinte: que os homens não devem conservar o direito que têm, todos, a todas as coisas, e que alguns desses direitos devem ser transferidos ou renunciados. Pois, se cada um conservasse seu direito a todas as coisas, necessariamente se seguiria que alguns teriam direito de invadir, e outros, pelo mesmo direito, se defenderiam daqueles (pois todo homem, por necessidade natural, empenha-se por defender seu corpo e as coisas que julga necessárias para protegê-lo). E disso se seguiria a guerra*". Do Cidadão. Parte I – Liberdade. Cap. II – Da Lei de Natureza Acerca dos Contratos – 1. A lei fundamental de natureza consiste em procurar a paz, onde ela possa ser alcançada, e quando isso não for possível, em nos

defendermos; 2. - A primeira lei especial de natureza é que não devemos conservar nosso direito a todas as coisas. p. 38-39;

238 Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. IX – Dos Diferentes Objetos do Conhecimento. p. 74;

239 Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. XIII – Da Condição Natural da Humanidade. p. 109;

240 Interessante notar como o contratualismo (e, também, o estado natural hobbesiano) relacionam-se com a questão da historicidade. Sobre este assunto, HERB expressa: *"A versão científica da instituição do Estado rejeita as acusações de empirismo político...A prioridade dada à teoria, contudo, não impede que perdure o problema da historicidade do governo político. O que caracteriza o contratualismo de Hobbes é sua tentativa de demonstrar a generatio filosófica do Estado de acordo com as reivindicações dos Estado existentes. A oposição entre a origem contratual e a gênese histórica não configura escândalo que desembocaria na resignação. Hobbes apresenta a utilidade da teoria em relação a uma prática histórica que nunca satisfaz as exigências contratualistas...É muito mais a violência, na ordem genética e força paternal, que põe a história real em marcha e determina seu desenvolvimento...É evidente que há uma razão determinada para interpretar as relações de força como relações contratuais. O fundamentum in re reside no consentimento tácito que o indivíduo exprime ao beneficiar-se da proteção do Estado. Aquele que aceita a proteção do soberano também lhe deve obediência. Esta é, a curto termo, a essência da relação mútua entre proteção e obediência. Ela combina a teleologia do direito natural com a lógica do contrato, de um modo que o soberano fica dispensado de qualquer obrigação suplementar – exceto da salva-guarda da vida dos súditos. Desta maneira, a aprovação das ações passadas revela-se não somente supérflua, mas também não pode ameaçar a realização dos fins da dominação."*. O futuro da República – sobre a leitura contratualista da história em Hobbes e Kant, *in* Discurso (33) – Revista do Departamento de Filosofia da USP. p. 76-77;

241 Segundo JANINE RIBEIRO: *"O soberano tem todo o direito de me matar, invocando simplesmente o direito de natureza que continua em suas mãos, - mas neste caso eu*

recupero a liberdade e posso resistir-lhe. A razão é simples: socializei-me para garantir a vida, precária na condição natural de guerra; se o próprio soberano a ameaçar, devo reaver a liberdade para defendê-la. A vida é o valor supremo e incondicionado: têm direito de lutar por ela tanto o inocente como o criminoso.". Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra seu tempo. p. 93;

242 Leviatã. Parte 1 - Do Homem. Cap. XIV – Da primeira e segunda Leis Naturais. p. 113;

243 Leviatã. *Idem supra*. p. 114;

244 Do Cidadão. Parte I – Liberdade. Cap. II – Da Lei de Natureza Acerca dos Contratos. 9. Definição de contrato e de pacto. p. 42-43;

245 Conceitos técnico-jurídicos ajudam a esclarecer: O jurista PONTES DE MIRANDA, ao expor sobre pretensões e ações reais, definiu: *"Há as pretensões reais* [no sentido de coisa, res] *que são dirigidas erga omnes* [para todos], *embora, para se exercerem tenham de ir contra alguém a que toca, no momento, tolerar a exigência; e as pretensões pessoais que consistem em se exigir de alguém* [pessoa específica] *que dê algo, ou não dê, ou faça, ou não faça, ou tolere, ou não tolere."* (o que está entre colchetes foi adicionado). Tratado de direito privado. Parte XIV – Pretensões e ações imobiliárias dominicais. Cap. I – Pretensões e Ações Dominicais. § 1.567. 1. p. 27; e o jurista ARNOLDO WALD define que o direito real: *"é direito absoluto, erga omnes (contra todos), tendo sujeito passivo indeterminado, enquanto o direito pessoal ou de crédito (direito obrigacional) é relativo e tem sujeito passivo determinado"; "Enquanto os direito reais só existem quando criados pela lei, pois impõem um dever jurídico a todos os membros da coletividade, os direitos pessoais ou de crédito dependem exclusivamente, na sua configuração, da vontade das partes, constituindo, para terceiros (não contratantes), uma res inter alios acta, que não pode ser causa ou fonte de qualquer dever jurídico para quem não foi parte na convenção"*. Curso de Direito Civil – Direito das Coisas. 9. Caracterização dos Direitos Reais. p. 26 e 32-33;

246 WALD, Arnoldo. Curso de Direito Civil. *Idem supra*;

247 *"A propriedade que um súdito tem nas suas terras consiste no direito de excluir todos os outros súditos do uso dessas*

terras, mas não de excluir o soberano, quer seja uma assembleia ou um monarca". Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. XXIV. Da Nutrição e Procriação de uma República. p. 212;

248 "*Quando por qualquer destas maneiras* [renúncia e transferência] *alguém abandonou ou adjudicou o seu direito, diz-se que fica obrigado ou forçado a não impedir àqueles a quem esse direito foi abandonado ou adjudicado o respectivo benefício, e que deve, e é seu Dever, não tornar nula esse seu próprio ato voluntário"*. Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. XIV – Da primeira e segunda Leis Naturais. p. 114;

249 Podemos melhor compreender a terminologia jurídica utilizada por Hobbes quando voltamos para o universo jurídico que o circundava. EDWARDO COKE (1552-1634), jurista ao qual o filósofo se refere no Diálogo entre um filósofo e um jurista, dá-nos uma dimensão do que, juridicamente, caracteriza-se como uma obrigação exigível, ao explanar uma espécie de ação judicial da época: "*In debito. Esta ação não é apenas pretendida daquilo que é propriamente um débito, mas de todos os deveres, pactos...*" (tradução livre). The Second Part of the Institutes of the Laws of England. Cap. XIX. p. 397;

250 FRIEDRICH, ao comentar sobre a disputa entre BACON (do qual Hobbes foi secretário) e COKE, expressa: "*O ponto de vista do direito natural, adotado pelo Rei e que também é representado por Bacon, opõe-se nitidamente ao que por Coke é defendido. Bacon, em seu Advancement of Learning, sugeriu que todos quantos tinham escrito sobre leis e o Direito ou eram juristas ou filósofos, mas nunca estadistas. Os filósofos tinham sonhado, assim disse ele, Estados imaginários, enquanto os juristas estavam sempre falando sobre as instituições que tinham encontrado no direito vigente e existente, 'o que é lei e o que não devia ser lei'. Bacon acrescentou, penetrantemente, que a sabedoria de um legislador é algo bem diferente da sabedoria de um jurista. E, embora estivesse disposto a reconhecer o juiz como um leão, manteve que deviam existir 'leões sobre o trono'. Pelo contrário, é missão do estadista dar forma à lei mediante a razão e desenvolvê-la neste sentido. Bacon estava pronto a admitir que o direito comum estava acima do estatutário;*

mas superior e acima de ambos, disse ele, encontra-se a própria razão. Existe aqui uma clara analogia de pensamento com a Filosofia do Direito e o direito natural do continente...Bacon e o Rei Jaime desejavam impedir que o judiciário, incluindo o parlamento, limitasse a soberania. Era precisamente esta limitação que Coke e os juristas ingleses tinha em mente. Coke declarou...que soberania e direito comum não davam bom casamento"; "A filosofia política e jurídica de Thomas Hobbes é bastante diferente da de Sir Edward Coke, cujas opiniões estavam profundamente radicadas nos processos judicial e parlamentar tradicionais". Perspectiva histórica da Filosofia do Direito. p. 98 e 101;

251 ROSCOE POUND, estudioso do direito de tradição anglo-saxônica, diz, acerca do Direito nos séculos XVII e XVIII, que: "*Sob a influência dessa teoria [a dos direitos naturais], os juristas elaboraram um esquema de 'direitos legais' que, efetivamente, abrange quase todo o domínio dos interesses individuais da personalidade e dos interesses individuais de substância. Deu um alicerce científico ao esquema medieval das pretensões e deveres implicados na relação entre rei e seus principais vassalos, a partir do qual os juízes desenvolveram os imemoriais direitos dos ingleses, ao mesmo tempo que habilitava os direitos comuns dos ingleses a converterem-se em direitos naturais do homem, como tal insertos nas cartas de direitos...O jurisconsulto romano era, simultaneamente, professor, filósofo e advogado. Como advogado, tinha sempre diante dele as exigências da segurança geral, sentindo a necessidade imperativa de estar apto a aconselhar, com segurança, o que os tribunais deviam fazer, em determinadas situações de fato. Os juristas dos séculos XVII e XVIII eram, principalmente, professores e filósofos...Tal como o jurisconsulto romano construía à imagem e semelhança do velho direito da cidade, assim seus sucessores modernos construíam segundo as diretrizes romanas idealizadas*". Introdução à Filosofia do Direito. p. 26;

252 Na tradição técnico-jurídica: "*O direito de usar importa aproveitar as utilidades da coisa. O de gozar significa que o titular pode colher ou receber os frutos e produtos, tanto naturais como civis (aluguéis, juros). O de dispor assegura*

ao proprietário a possibilidade de destruir ou transformar a coisa, alterando a sua natureza, podendo ainda modificar a relação jurídica existente, alienando a coisa ou cedendo parte dos poderes que sobre ela pode exercer". WALD. Curso de Direito Civil. *Idem supra*. p. 33-34;

253 Diferentemente da posição adotada, interessante observar as posições de OSTRENSKY e SALGADO: "*OSTRENSKY entende que...'Considerando-se que no estado de natureza todos tem direito a tudo, seria impossível transferir a outro direitos de que este já não dispusesse antes. Em vista disso, Hobbes atribui ao contrato que inaugura a sociedade civil um conteúdo de não resistência: cada indivíduo concorda com os demais a se abster do uso das forças e direito naturais contra o homem ou assembléia a quem o direito residual foi outorgado. A solução parece aproximar o contrato para a instituição e o contrato para a aquisição do Estado, já que em ambos o indivíduo particular renuncia a seu direito, sem contrapartida. O súdito, à imagem do vencido, aceita não resistir à vontade do soberano'...Entendendo o contrato social como uma transferência de direitos e não, uma renúncia, Hobbes resguarda alguns direitos dos súditos, pois a renúncia do direito de natureza significaria que seria impossível a volta a este estado"*. Contrato como Transferência de Direitos em Thomas Hobbes. p. 101-102;

254 Do Cidadão. Parte I – Liberdade. Cap. II – Da Lei de Natureza Acerca dos Contratos. 3. A primeira lei especial de natureza é que não devemos conservar nosso direito a todas as coisas. p. 39;

255 Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. XIV – Da primeira e segunda Leis Naturais. p. 113;

256 Elementos da Lei Natural e Política. Parte I; Capítulo XV – Do direito natural desapossado por doação e convenção. p. 102;

257 Do Cidadão. Parte 1 – Liberdade; Capítulo II – Da Lei de Natureza Acerca dos Contratos; 9 – Definição de contrato e de pacto. p. 42-43;

258 Leviatã. Parte 1 - Do Homem; Capítulo XIV – Da primeira e segunda Leis Naturais. p. 115;

259 Leviatã. Parte 1 - Do Homem; Capítulo XV – De outras Leis de Natureza;

[260] Do Cidadão. Parte I – Liberdade. Cap. II – Da Lei de Natureza Acerca dos Contratos. 18. Não tem validade um pacto de não resistir a quem venha prejudicar o meu corpo. p. 48-49;

[261] Um ótimo exemplo para se levar o contrato ao extremo, a partir da perspectiva da liberdade quanto aos meios para preservar a vida (vide Elementos da Lei Natural e Política. Parte I, Cap. XIV. p. 95), refere-se ao famoso caso hipotético, criado pelo professor Lon L. FULLER (O Caso dos Exploradores de Cavernas), em que exploradores de cavernas ficam presos no local que exploravam, após um desmoronamento e, para viverem, resolvem firmar um pacto pelo qual, através de sorteio, um deles seria sacrificado pelos demais e serviria de alimento para estes, observando-se que, na história criada pelo professor Fuller, a pessoa sorteada e morta não só era a mesma pessoa que, antes, havia proposto o pacto aceito por todos, como, também, era a mesma pessoa que, antes dos dados serem lançados, não mais queria participar do sorteio. Para fins do presente texto, o ponto a ser destacado neste caso hipotético diz respeito a possibilidade de se aceitar e convencionar a própria morte, enquanto possibilidade forte e próxima, como o único meio para se salvar a própria vida, mesmo que quando da execução do contrato continue sendo permitido ao ser humano, porque isto está em sua natureza, resistir.

[262] FRIEDRICH diz que: *"até...a mais ilegal e violenta ordem, são preferíveis ao estado de natureza. Há apenas uma condição estabelecida por Hobbes, que é bastante característica de sua argumentação geral: se um soberano ameaça a vida de um súdito, então, este tem o direito de resistir, pois, nesse caso, ambos retornaram ao estado de natureza"*. Perspectiva Histórica da Filosofia do Direito. p. 104;

[263] Interessante notar a necessidade do elemento da racionalidade nos contratos a partir de sua consideração em perspectiva com o processo de secularização; as condições de validade de um contrato são deslocadas do âmbito do divino. Em COKE, acerca de "*o que deve ser dito como um contrato suficiente sobre o qual é possível impetrar um ação de débito, e o que não*" (lxxviii), verificamos palavras esclarecedoras: "*O Bispo de Norwich teve o primeiro fruto de*

todos os clérigos dentro da diocese para toda [avoydance]; a igreja tornou-se vazia, e outra pessoa tornou-se incumbente, a qual pagou ao bispo parcela de seus primeiros frutos de acordo com a tributação da igreja, e para o resto teve um dia para pagar; o bispo morreu; o residual não foi pago, e seu executor impetrou uma ação de débito: e a ação foi julgada improcedente, porque é uma coisa meramente espiritual, e não um contrato secular, e a corte não possui jurisdição para apelo disto". The First Part of the Institutes of the law of England. L.2, C.12. Sect 240. 162.b;

[264] Do Cidadão. Parte I – Liberdade. Cap. II – Da Lei de Natureza Acerca dos Contratos. 14. Os pactos não obrigam além de nosso máximo esforço. p. 45-46;

[265] "*...toda a soma de desejos, aversões, esperanças e medos, que se vão desenrolando até que a ação seja praticada, ou considerada impossível, leva o nome de Deliberação*". Leviatã. Parte 1 - Do Homem. Cap. VI – Da Origem das Paixões. p. 55;

[266] Segundo LIMONGI: "*quem quer a paz deve demonstrar aos outros que quer estabelecer contratos, pois este é o modo de instituir obrigações...deve demonstrar que quer cumprir os contratos que estabelece, isto é, que quer construir as condições de validade dos contratos e cumprir seus contratos válidos, pois não cumprir os contratos válidos é dar motivo aos outros para que não os estabeleçam*". Hobbes. p. 41-42;

[267] "*...a vontade é o último apetite na deliberação*" - Leviatã. *Idem supra* – note, também, que o fato de a ação ser resultado, efeito, direto da vontade, faz com que, em Hobbes, não apareça o problema da interpretação da vontade – se a expressão desta é contra a vida, então, deve-se entender que a pessoa que a expressou não queria dizer o que foi interpretado (Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. XIV. Da primeira e segunda Leis Naturais. p. 115)*;*

[268] Quanto a vontade, enquanto elemento contratual, expressa Hobbes, no Do Cidadão: *"Embora a própria vontade não seja voluntária, mas apenas o começo das ações voluntárias (pois queremos o agir e não o querer), e por isso seja de todas as coisas a que menos pode ser objeto de deliberação e pacto, contudo aquele que submete sua vontade à vontade de outrem transfere a este último o direito sobre sua força e suas faculdades"*. Do Cidadão. Parte II – Domínio. Cap. V –

Das Causas e da Origem Primeira do Governo Civil. 8, Na união, o direito de todos os homens é transferido a um só. p. 96;

269 Leviatã. Parte 1 - Do Homem. Cap. XIV – Da primeira e segunda Leis Naturais. p. 119;

270 Diálogos entre um Filósofo e um Jurista. Do poder soberano. p. 42-43;

271 Note-se, porém, que em razão de não se poder exigir coisas impossíveis, não é permitido ao soberano requerer, para a defesa dos súditos, de quem não tem bens para contribuir.

272 "*O apetite, ligado à crença de conseguir, chama-se Esperança*". Leviatã. Parte 1 - Do Homem. Cap. VI – Da Origem das Paixões. p. 50;

273 Elementos da Lei Natural e Política. Parte I. Cap. XV – Do direito natural desapossado por doação e convenção. p. 102;

274 Leviatã. Parte 1 - Do Homem. Cap. XIV – Da primeira e segunda Leis Naturais. p. 115-116;

275 Note que não há impossibilidade, no estado de natureza, de todo e qualquer pacto, mas apenas daquele em que há justa suspeita no descumprimento pela outra parte. O próprio Hobbes, no Do Cidadão, faz a seguinte nota ao termo "justa suspeita", apesar do título do capítulo em que está inserto tal termo: *"Pois, a não ser que apareça alguma causa nova de medo, quer devido a algo que tenha sido feito, quer a algum outro sinal de que a outra parte não tem vontade de cumprir o que convencionou, não se pode julgar que se trate de um medo justo. Isto porque a causa que não foi suficiente para impedi-lo de afirmar o pacto não deve tampouco bastar, uma vez firmado esse, para autorizá-lo a rompê-lo"*. Do Cidadão. Parte I – Liberdade. Cap. II – Da Lei de Natureza Acerca dos Contratos. 11. Os pactos de fé recíproca são nulos e inúteis no estado de natureza, mas não dentro do estado civil. p. 44 - Nota. p. 362;

276 COKE, resumindo analiticamente o pensamento de LITTLETON acerca de Condomínio [Joyntenants], expressa que o condomínio pode ser criado sobre contratos e pactos, enquanto uma obrigação, e sobre terras e bens móveis. Institutes of the law of England. p. lii;

277 JANINE RIBEIRO expressa: "*Quando, finalmente, firmamos todos o pacto pelo qual se institui o Estado, cada um de nós está cedendo algo no ato (o direito a todas as*

coisas, de que antes desfrutávamos) –e assim retira, de todos os outros, as razões para a suspeita recíproca. O que é absolutamente brilhante nesse caso é que o contrato de todos com todos faz com que cada qual ocupe as duas posições, a de quem desconfia (B), e a daquele de quem os outros deveriam desconfiar (A). Cada um (A), cedendo de imediato, retira dos outros (os B) a razoabilidade de dele suspeitar. O caráter simultâneo da operação faz com que, sendo todos A e B, a guerra encontre fim. O que pretendi mostrar é que não é preciso, para compreender esse procedimento, introduzir um elemento externo à ordem jurídica – que seria a espada do Estado como garante de um contrato que, precisamente, lhe dá nascimento. Sem dúvida, na ordem das coisas, na prática ou no mundo de facto, é o gládio da justiça e da guerra que conserva a paz. Mas na fundamentação jurídica ele não é possível (porque o Estado não existe) – nem necessário". Thomas Hobbes, ou: a paz contra o clero. p. 31;

278 Do Cidadão. Parte I – Liberdade. Cap. III – Das outras leis de natureza. p. 53;

279 Segundo FRIEDRICH: "*É evidente que a Filosofia do Direito de Hobbes está quase totalmente alicerçada no princípio de utilidade...Hobbes vê em todo o processo social uma legalidade muito acentuada, mas as leis abrangidas por essa legalidade são leis da natureza, no sentido da lei da gravitação. Tal legalidade se fundamenta na utilidade que os próprios homens lhe reconhecem. É esta a situação que a definição de poder, por Hobbes, tenta sugerir. Por conseguinte, a lei que o soberano institui é, essencialmente, uma ordem legal relacionada à consideração de utilidade da paz e da segurança pública"* - Perspectiva Histórica da Filosofia do Direito. XI. A lei como ordem imperativa – Hobbes e os utilitaristas. p. 104-105; no mesmo sentido utilitarista, LAFER expressa: "*as leis de natureza, em Hobbes, não são verdadeiramente leis, mas se reduzem à racionalidade do homem e à sua capacidade de definir o que é útil*". Hobbes, o direito e o Estado Moderno. p. 31;

280 No sentido da máxima jurídica, Hobbes expressa: "*no contrato, primeiro se determina o que deve ser feito, antes que nos obriguemos a fazê-lo; enquanto na lei estamos, já, obrigados a cumprir o que só depois é determinado*". Do Cidadão. Parte II – Domínio. Cap. XIV – Das Leis e dos

Crimes. 2. [A diferença] Entre lei e pacto. p. 217 – Note que estamos referindo ao elemento obrigacional, e não temporal;

[281] "*Isto é mais do que consentimento ou concórdia, é uma verdadeira unidade de todos eles, numa só e mesma pessoa, realizada por um pacto de cada homem com todos os homens*". Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XVII – Das Causas de um República. p. 147; Não há de se confundir o pacto social com a transferência de poderes para o soberano (a qual, para fins de manutenção da paz, precisa ser incondicionada): "*A opinião segundo a qual qualquer monarca recebe o seu poder de um pacto, quer dizer, condicionalmente, deriva de não se compreender esta simples verdade: que os pactos, não passando de palavras e vento, não têm nenhuma força para obrigar, dominar, constranger ou proteger ninguém, a não ser a que deriva da espada pública; ou seja, das mãos livres e sem peias daquele homem, ou assembléia de homens, que detém a soberania, cujas ações são garantidas por todos e realizadas pela força de todos os que nele se encontram unidos*". Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XVIII – Dos Direitos dos Soberanos por Instituição. p. 151;

[282] No Do Cidadão, Hobbes também ressalta o elemento fé: "*...tratamos de um governo instituído ou político, isto é, daquele que deve sua origem ao consentimento de muitos, que, por contrato e fé recíprocos, se obrigaram a todos*". Do Cidadão. *Parte II – Domínio. Cap. VIII – Dos Direitos dos Senhores Sobre Seus Servos. 1. O que significam servo e senhor. p. 135;*

[283] Note que o soberano não faz parte do pacto, e sua promessa não possui força vinculativa; no entanto, isto não quer dizer que, racionalmente, os súditos obedecerão aquele que não é capaz de prover segurança – se o soberano não expressar que ele consegue alcançar a paz (seja pela vitória na guerra externa, seja pela manutenção da paz internamente), perde-se a causa da obrigação de obediência dos cidadãos/súditos – daí, verificar-se-á na última Parte desta dissertação, a importância da educação soberana para a obediência;

[284] Contra a posição adotada, SALGADO expressa: "*Em todas as definições de pacto ou covenant as partes ainda ficam ligadas enquanto não houver o fim da obrigação, uma vez que a transferência de direitos ocorre no futuro. Fica claro*

porque Hobbes não pretende que a união entre homens para fazer seu 'Deus Mortal', o Leviatã, seja um pacto. Um pacto possibilitaria que homens ou o conjunto deles exigisse do soberano uma contraprestação, limitando o soberano. O súditos cumpririam a obrigação da obediência e ao soberano restaria no futuro cumprir sua obrigação. A melhor alternativa para Hobbes estaria em um contrato e não, em um pacto social, pois a transferência ocorreria no presente, desobrigando as partes de qualquer obrigação futura". Contrato como Transferência de Direitos. p.97-98*;*

285 LIMONGI dirá que os pactos e contratos, no estado natural, estão no plano das convenções linguísticas, ressaltando "a *fragilidade característica da linguagem, elemento em torno do qual se estabelece a lei da razão"*, a qual nos mostra ser racional fazer o pacto social. Segundo a estudiosa de Hobbes:"*É certo que, como notara Leo Strauss, a construção do Estado depende de que cada homem tenha conquistado in foro interno, no jogo das paixões, a unidade da vontade no sentido da paz. Mas esta unidade permanece abstrata e irrealizada, e não cria nenhuma obrigação moral, antes que se tenha dado solução a um problema que não é da ordem da intenção, mas de sua representação pública, e que se resolve no plano da regulamentação jurídica da relação entre os homens. Somente depois de criada esta armação jurídica será possível distinguir entre os homens justos e injustos, entre aqueles cuja ação é inspirada pela intenção de paz e aqueles que agem somente por medo do castigo"*. A Relação entre a Razão e as Paixões na Antropologia Hobbesiana *in* Discurso (24). p. 152 e 155;

286 Do Cidadão. Parte 1 – Liberdade. Cap. III – Das Outras Lei de Natureza. 3. O que é injúria. p. 54;

287 Do Cidadão. *Idem supra*. 2 – A segunda lei de natureza manda cumprir os contratos. p. 53;

288 Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. XV – De outras Leis de Natureza. p. 123-124;

289 Do Cidadão. Parte I – Liberdade. Cap. II – Da Lei de Natureza Acerca dos Contratos. 17. Não tem validade o pacto posterior que contradiga um anterior. p. 47-48;

290 Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. XIV – Da primeira e segunda Leis Naturais. p. 121;

[291] Leviatã. Parte 1 - Do Homem. Cap. XIV – Da primeira e segunda Leis Naturais. p. 122;

[292] Também é possível afirmar que o pacto social, ao ser instaurado, faz com que os homens tenham uma maior disposição para contratar - em um estado de guerra de todos contra todos, a nossa natureza nos autoriza, e até mesmo nos impõe racionalmente, o descumprimento de pactos (promessas embutidas em um contrato) quando, em razão de sinais de desconfiança, achamos que a manutenção deles pode vir a ser causa de diminuição de felicidade ou destruição da própria vida.

[293] Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. XV. De outras Leis de Natureza. p. 124;

[294] JANINE RIBEIRO expressa que: *"Axiológica, a concepção que Hobbes tem da propriedade: distribuída pelo soberano, constitui-se ao mesmo tempo que bem e mal, e identifica-se com a Justiça, isto é, com a diferença entre justo e injusto, lícito e ilícito: situa-se numa humana genealogia dos valores...Hobbes trata da propriedade apenas incidentalmente; não é direito natural, instaura-a o Estado...Hobbes* [converterá a filosofia política] *à garantia da vida e da liberdade corporal, situando-as na origem dos valores...definindo-se a vida de maneira mais estrita, ela fundamenta o direito e a lei"*. Ao leitor sem medo – Hobbes escrevendo contra seu tempo. p. 82;

[295] Em razão desta perspectiva da justiça enquanto Justiça é que podemos vislumbrar o lado jurídico-positivista de Hobbes, por muitos ressaltado: BOBBIO diz que Hobbes é um "*jusnaturalista ao partir, e um positivista, ao chegar*" - Locke e o Direito Natural. p. 41; REALE, Miguel expressa que: "*Nas obras de Machiavelli e de Bodin notam-se ainda várias limitações ao poder do Estado concretizado na pessoa do príncipe ou monarca, e, se Jean Bodin, por exemplo, afirma a supremacia do Estado, timbra, no entanto, em lembrar que se trata de uma supremacia relativa, restrita à esfera legal, não estando acima das exigências do Direito Natural, não podendo ir além de certos limites estabelecidos pela tradição, pelo Direito das Gentes e pelos costumes tradicionais do Reino. Já na pena do criador do Leviathan, o Estado é o ilimitado, não só o ordenador do Direito Positivo como o próprio criador da*

Justiça. O soberano, para Hobbes, pode cometer uma iniquidade, mas nunca uma injustiça, porque a Justiça com o soberano se confunde, de sorte que todas as leis escritas e não escritas adquirem autoridade e força pela vontade do Estado". Teoria do Direito e do Estado. A estatalidade do Direito segundo Hobbes. p. 205;

296 Como expressa RAWLS em Uma teoria da justiça. p. 3;

297 Leviatã. Parte 1 - Do Homem. Cap. XV – De outras Leis de Natureza. 124;

298 Do Cidadão. Parte I – Liberdade. Cap. III – Das Outras Leis de Natureza. 3 – O que é injúria. p. 54;

299 Elementos da Lei Natural e Política. Parte I. Cap. XVI – Algumas das Leis de Natureza. p. 108;

300 Leviatã. Parte 1 - Do Homem. Cap. XV – De outras Leis de Natureza. 124-125;

301 Nos primeiro e segundo livros do *Corpus Juris Civilis* (obra jurídica do século VI .d.C.), denominados, respectivamente, *Institutiones* e Digesto (ou *Pandectae*) lê-se: *"Os preceitos do direito são os seguintes: Viver honestamente (honeste vivere); não prejudicar os outros (alterum non laedere) e dar a cada um o que é seu (suum cuique tribuere)"* (*Institutas*,1.1.3.); e *"A justiça é a vontade constante e perpétua que atribui a cada um o seu direito*" (*Digesto*, 1,1,10., Ulpianus);

302 FAITANIN esclarece-nos, sinteticamente, a noção tomista sobre justiça: "*Por justiça entende-se o hábito pelo qual com vontade constante e perpétua se dá a cada um o seu direito [STh.II-II,q58,a1,c], a cada um o que é seu [STh.II-II,q58,a11,c] e não reivindica o que é alheio, mas negligencia sua própria utilidade, para salvaguardar a eqüidade comum [Sth.II-II,q58,a11,sedcontra]. A justiça, que é um hábito, é sempre relativa a outrem, pois é a regra, a norma que mantém entre os homens a sociedade e a comunidade de vida [STh.II-II,q58,a2,sed contra]. E dado que o nome justiça implica igualdade, ela exige alteridade, diversidade de pessoas, por isso, em seu conceito mesmo, a justiça comporta relação com outrem [STh.II-II,q58,a2,c]. A justiça é virtude, pois como a virtude, a justiça torna bom o ato humano e retifica as ações humanas [STh.II-II,q58,a3,c]. A justiça tem a sua sede na vontade, porque é retidão da vontade e ninguém é chamado justo pelo conhecimento que*

tem e que é dado pela razão, mas pela retidão da ação, que emana da vontade [Sth.IIII, q58,a4,c]. O bem de cada virtude, que se supõe na relação com outrem, se encontra na justiça, de tal maneira que os atos de todas as demais virtudes podem pertencer à justiça. Neste sentido, a justiça é uma virtude geral [STh.IIII,q58,a5,c] e tem preeminência sobre todas as virtudes morais, seja porque tem a sua sede na vontade, ou porque as outras virtudes morais são exaltadas somente pelo bem que realizam no homem virtuoso, ao passo que a justiça é enaltecida pelo bem que o homem virtuoso realiza em suas relações com outrem [STh.II-II,q58,a12,c]. Mas nem por isso a justiça identifica-se com toda virtude, pois uma pode existir sem a outra, como quando alguém é virtuoso em sua vida particular, mas não nas relações com outrem [Sth.IIII,q58,a6,sed contra]. A justiça é virtude que dispõe a relação com outrem. A palavra outrem pode significar muitas pessoas ou uma. Diz-se justiça legal a que se aplica a muitos e justiça particular a que se aplica nas relações particulares [STh.II-II,q58,a7,c], cuja matéria são as ações e as coisas exteriores [Sth.IIII,q58,a8,c] e não as paixões [STh.II-II,q58,a9,c]. O meio-termo da justiça consiste em certa igualdade de proporção da realidade exterior com a pessoa exterior como, por exemplo, é justo dar ao rei o que é majestoso [Sth.IIII,q58,a10,c]". Justiça: virtude de dar a cada um o seu direito. *in* Aquinate (n.4). p. 310-311;

303 Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. XV – De outras Leis de Natureza. p. 124;

304 Segundo BARROS: *"Através da compilação justiniana, a fórmula de Ulpiano – 'Justiça é a vontade constante de atribuir a cada um o seu direito' – tornou-se um dos principais fundamentos do pensamento jurídico ocidental. Ela era a transposição em termos legais da análise aristotélica sobre a virtude da justiça e das concepções estóicas de Cícero [De Officiis I, 20-41; De Re Publica III, XIV, 22]. Consagrada pelos padres da Igreja, especialmente Agostinho [O Livre-Arbítrio III, 13, 27; A Cidade de Deus XIX, 21], chegou ao juristas quinhentistas amparada pela autoridade de Aquino [Suma Teológica II, II, questão LVIII] e dos bartolistas: o justo é atribuir corretamente a cada um o que lhe é devido".* A teoria da soberania. p. 91;

[305] afinal, conforme expressa Hobbes (por meio do estudante das leis inglesas): "*quando a voz de nossas leis foi calada pela guerra civil não havia um único homem capaz de dizer com segurança que algum bem era dele*". Diálogo entre um Filósofo e um Jurista. O rei é o juiz supremo. p. 63;

[306] Diálogos entre um Filósofo e um Jurista. Do poder soberano. p. 41-42;

[307] Diálogos entre um Filósofo e um Jurista. *Idem Supra*. p. 63

[308] Décima primeira lei de natureza no Leviatã (ou seja, *derivada* da lei que manda cumprir os contratos e as palavras dadas): "*Se a alguém for confiado servir de juiz entre dois homens, é um preceito da lei de natureza que trate a ambos equitativamente...A observância desta lei que ordena distribuir equitativamente a cada homem o que segundo a razão lhe pertence chama-se Equidade*". Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. XV. De outras Leis de Natureza. p. 133;

[309] Segundo JANINE RIBEIRO: "*A equidade era um princípio bastante forte no direito inglês, o qual, em síntese, jogava com três conceitos básicos. O primeiro era a common law, baseada em precedentes e costumes, mas não apenas por terem esses a autoridade do tempo passado, e sim porque se considerava que ao longo do tempo a tradição destilava o que fosse mais justo e racional (ver...Ao leitor sem medo...1999. p. 180-181). O segundo era a lei aprovada pela communitas regni, ou comunidade do reino, que se supunha ter seu centro na união que formavam o rei e as duas Câmaras do Parlamento...o terceiro era a equidade, que se supunha provir da consciência do rei, a qual por sua vez tinha como guardião o chanceler...Das decisões dos tribunais da common law, que se pautavam pela tradição, cabia recurso ao rei, que era tido como fonte de justiça; e nos casos em que tais sentenças fossem flagrantemente iníquas, porque demasiado presas a precedentes, o chanceler fazia valer os princípios da equidade. Estes nunca eram muito bem definidos, justamente porque a equidade constituía uma província da lei que não se limitava nem a coisa votada (os Atos do Parlamento) nem à matéria julgada (a common law). Ora, o que faz Hobbes com tudo isso? O seu ponto central é a doutrina da soberania. Por isso, a statute law a seu ver prepondera – mas ele a concebe mais como decisão do soberano sozinho, que seria o rei, do que*

como algo compartilhado e negociado por ele com o Parlamento. Já a tradição e os costumes só valem na medida em que, explícita ou implicitamente, o soberano – ou seja, o rei – os referenda. E a equidade deixa de ser algo que se contrapõe às duas outras fontes da legalidade para, também ela, provir do soberano (o que, aliás, já era em larga medida fato)" - Nota 7 de revisão à tradução, feita por OSTRENSKY, do Behemoth ou o longo Parlamento. p. 35;

[310] Em Ao leitor sem medo – Hobbes escrevendo contra seu tempo (p. 179-180), expressa JANINE RIBEIRO: "*Retornemos aos law-finders de H. Cam, ou à definição do Parlamento medieval como mera Alta Corte (Mcllwain): juízes e parlamentares veneram, como sacerdotes, a justiça. Uma lei contrária a ela seria nula, enquanto na falta de uma lei justa qualquer magistrado a deveria declarar sem demora; para suprir tal carência, em fins do século XV, um juiz chega a editar uma lei. A justiça não se dá (como honra não se dá), pois se reconhece ou declara; por mais que a prática não-codificada dos common lawyers repugne à escolástica e suas classificações, a concepção que têm da lei é aristotélica e tomista:nesta, como observa Villey, a ciência jurídica se constrói partindo não da natureza do homem (como farão os modernos), mas da natureza cósmica. A filosofia aristotélica serve de base ao direito romando e às escolas da lei natural: é concebendo os corpos sociais como naturais, como parte de um cosmo, que os juristas podem apreender a ordem que neles reina, destilando a ratio (razão, relação) das coisas que a encerram. O jus será a parte de cada um, enquanto a iustitia é a relação entre as diversas partes. Como a lei é fonte do direito, e este é objeto ou projeção dela, não se estranha que confunda lex com jus: um direito é estatuto que comporta vantagens e encargos (por exemplo, o jus civitatis romano implica também a obrigação do serviço militar). É dessa lei natural, a princípio não-escrita (ágraphos nomos, diz Aristóteles), que o jurista se faz sacerdote, na frase de Ulpiano. Assim, porderá a common law dizer-se o birthright, o direito por excelência, de cada cidadão (para indignação de Hobbes, que entre direito e lei divisa oposição radical)";*

[311] YOUNG nos dá uma noção acerca da importância da justiça na Antiguidade: "*Para Sócrates, Platão e Aristóteles, cada*

um a seu modo, a justiça é a primeira virtude dos seres humanos individuais. Assim, o Sócrates do Críton de Platão defende que, para uma pessoa injusta, a vida não é digna de ser vivida. Já a República de Platão sustenta que a justiça é a expressão natural, no campo das relações humanas, de uma vida individual saudável e propriamente orientada. Aristóteles defende na Ética Nicomaqueia que a justiça (em uma de suas acepções) conta como o conjunto das virtudes e que (em outra acepção) é a virtude que expressa a concepção de alguém como membro de uma comunidade de seres humanos livres e iguais, ou seja, como um cidadão". A justiça em Aristóteles. *in* Aristóteles – A Ética a Nicômaco. p. 169;

312 FERRAZ JUNIOR, citando DEL VECCHIO, expressa quanto à noção da justiça na Antiguidade: *"...pode-se traçar uma linha no desenvolvimento da filosofia que nos leva a compreender a justiça como princípio de sentido quase exclusivamente social, ao lado de outra que, paralelamente, irá ressalvar preponderantemente o caráter da justiça como 'virtude universal' (Del Vecchio, 1960, p. 22)"; "...havia aqueles que, como Crítias, afirmavam ser a sociedade e as leis uma mera criação humana, sendo a justiça uma invenção de 'um homem prudente e sábio' para assegurar a ordem social...por outro lado, na linha da 'virtude universal', é básica uma referência ao pensamento socrático-platônico. A admissão da justiça como virtude primacial já era mais ou menos aceita desde o século VI a.C., consoante as citações, em tom de algo indiscutível e aceito, feitas por Aristóteles, de Theognis, na sua Ética à Nicômaco (É.N.,V,3,1129b30). Mas é, sem dúvida, no platonismo que esta idéia ganha um estatuto lógico e fundamental, dentro de uma sistemática filosófica"*. Estudos de Filosofia do Direito. Cap. 5. Direito e justiça. 1 – Noção aristotélica de justiça. p. 169-170;

313 MICHEL VILLEY esclarece-nos que: *"Formulações aristotélicas parecem-nos ter exercido uma influência determinante sobre a construção da ciência jurídica romana. O texto de Cícero comentado traz a prova disso. Sua definição da finalidade da arte jurídica procede da obra de Aristóteles"*; *"Para Aristóteles, a justiça será realidade, um setor da realidade"*. O direito e os direitos humanos. p. 33 e 36;

[314] *"a moral de Aristóteles...não é uma moral no sentido dos modernos: absolutamente um Código, um sistema de 'regras de conduta', de imperativos que Deus ou a 'Razão' ditariam. A obra de Aristóteles, realista, é uma descrição, análise dos costumes: Ethiká – o termo está no plural. Modos de agir, comportamentos cujos espetáculos as diversas espécies de homens oferecem na cidade, e suas disposições internas. Isto se prende também à psicologia, ao behaviorismo..."*. VILLEY. O direito e os direitos humanos. *Idem supra*. p. 37;

[315] Segundo FERRAZ JUNIOR: *"...fazer justiça, ser justo, não é uma questão de técnica"; "A virtude não é paixão nem faculdade da alma...é uma disposição permanente (um estar disposto a), espécie de fonte donde corre a boa atividade (É.N., II, 4, 1105a20)...Por disposição entende Aristóteles, em última análise, o modo total do comportamento que será bom ou mau, em face das afecções"*. Estudos de Filosofia do Direito. Idem supra. p. 182-183;

[316] Estamos utilizando a versão em inglês da Ética à Nicômaco, feita por W. D. ROSS (*in* The Complete Works of Aristotle – the revised Oxford translation, edited by BARNES, Jonathan) – todas as citações dos textos aristotélicos são traduções livres do inglês para o português. Para cada citação, colocamos em nota, também, a correspondente tradução feita do grego para o português por CAEIRO, António de Castro, da Universidade Nova de Lisboa. No caso da citação referida por esta Nota (BARNES, ROSS. p. 1781), a tradução de CAEIRO expressa: *"Vejamos, então, que o que todos visam com <<justiça>> é aquela disposição do caráter a partir da qual os homens agem justamente, ou seja, é o fundamento das ações justas e o que as faz ansiar pelo que é justo. De modo oposto, a injustiça é a disposição do caráter a partir da qual os homens agem injustamente, ou seja, é o fundamento das ações injustas e o que os faz ansiar pelo injusto"*. p. 103;

[317] Para FERRAZ JUNIOR: *"O homem, transformado aqui num 'sujeito de inerência' ('les sujets logiques dont la disposition em question est affirmée – Tricot, op. Cit., p. 215, nota 3') é, por sua vez, não um ser abstratamente considerado, mas, por assim dizer, um sujeito histórico. Com efeito, a História não é para Aristóteles nem o lugar do esquecimento – como o queria Platão – nem o desvendamento, como ele mesmo*

parece ter, algumas vezes, acreditado. Ambas as idéias implicam a existência de uma verdade absoluta fora da História. Ao contrário, embora Aristóteles a isso não renuncie completamente, a História lhe parece antes esta parte irredutível de contingência que separa os possíveis de sua realização. A História, então, é, igualmente, o horizonte indefinido da busca e do trabalho humanos. E, se a dialética é o instrumento desta busca, a História é o lugar de sua experiência. O diálogo dos filósofos e as experiências humanas recolhidas pela História permite uma ascese à verdade que surge, assim, como uma conquista laboriosa (Aubenque, 1962, p. 20 ss). Em outras palavras, é estudando as ações dos homens justos que se chega a conhecer a justiça". Estudos de Filosofia do Direito. Cap. 5. Direito e justiça. 1 – Noção aristotélica de justiça. p. 197;

318 Nicomachean Ethics. (BARNES, ROSS. p. 1783 – tradução livre). Ética a Nicômaco. Tradução de CAEIRO: *"É, na verdade, o uso da excelência completa. É completa, porque quem a possuir tem o poder de a usar não apenas para si, mas também com outrem...O pior de todos é, então, o que é mau para si próprio, e também para outrem. O melhor de todos, por outro lado, é o que aciona a excelência tanto para si próprio como para outrem. Mas esta tarefa é difícil. Assim, tal como a justiça não é uma parte da excelência, mas a excelência total, também a injustiça não é uma parte da perversão, mas antes a mais completa perversão"*. p. 105-106;

319 FERRAZ JUNIOR esclarece a origem platônica do pensamento aristotélico sobre a "virtude universal": "*...o exercício efetivo do poder de mando é...uma aceitação da lei da necessidade universal, e o homem perfeito deve conformar-se a ela (República, VII, 519d). Há, pois, a necessidade de o homem coordenar os movimentos do corpo e da alma, que visa sempre ao restabelecimento do equilíbrio comprometido entre ambos. Assim como para a sua subsistência deve o Universo harmonizar-se exatamente nas suas partes ou a Cidade deve obedecer às hierarquias, também o homem deve sujeitar-se à subordinação de suas partes inferiores às superiores. Ora, esta sujeição resulta em harmonia e equilíbrio, cujo exercício é a própria felicidade. E a virtude que a ela (assim entendida) nos conduz é a*

justiça. A justiça passa, em Platão, a ser, portanto, o princípio regulador da vida individual, da vida social e de todo o universo. Não lhe cabe, em absoluto, como sucedia aos sofistas, a função específica e limitada de regular uma esfera estrita de aplicação (a sociedade no caso da sofística) nem encerrá-la na operação de harmonizar as ações individuais (como os pitagóricos e sua 'reciprocidade'), mas sim a função total e sistemática de reger e equilibrar as várias partes num todo orgânico. A justiça torna-se, efetivamente, a 'virtude universal'". Estudos de Filosofia do Direito. Cap. 5. Direito e justiça. 1 – Noção aristotélica de justiça. p. 170-171;

320 YOUNG ressalta a identificação da justiça universal com a lei: *"A identidade da justiça universal com a legal traz consigo, segundo Aristóteles, uma certa identidade da justiça universal com a virtude do caráter...a identidade entre justiça universal, legal e virtude como um todo carrega consigo dois dos principais temas da filosofia moral e política de Aristóteles: a idéia moral segunda a qual o agir virtuoso promove a felicidade e a concepção de política segundo a qual a comunidade política existe para promover a felicidade dos cidadãos*". A justiça em Aristóteles *in* Aristóteles – A Ética a Nicômaco. p. 172;

321 FERRAZ JUNIOR: *"A justiça é, finalmente, uma virtude e, pois um habitus, isto é, um modo de agir constante e deliberado (É.N., II, 6, 1106b35)" - Idem retro*. p. 182;

322 Nicomachean Ethics. (BARNES, ROSS. p. 1783 – tradução livre). Ética a Nicômaco. A tradução de CAEIRO conflita com a de ROSS: *"Uma indicação disto reside no fato de quem atuar de acordo com as outras perversões praticar injustiças, mas querer ter mais do que é devido – é o caso do que deita fora o escudo por cobardia, ou de quem diz palavrões, devido ao seu mau feitio, ou de quem não ajuda alguém com dinheiro por causa da avareza. Ora quando alguém quer ter mais do que é devido, não é, frequentemente, por causa daquelas perversões – ou, certamente, não será por causa de todas elas -, mas por causa de uma certa forma de maldade (a qual, de fato, repreendemos), isto é, por causa da injustiça"*. p. 106; consultando uma segunda tradução do grego para o português, feita por BINI, verifica-se que a tradução de

ROSS é mais acertada; segundo BINI "*embora esteja agindo injustamente, não está tomando mais do que sua parte de tudo isso*" - p. 149;

323 Nicomachean Ethics. (BARNES, ROSS. p. 1784 – tradução livre). Ética a Nicômaco. Tradução de CAEIRO: *"...enquanto a injustiça particular – que diz respeito à honra, à riqueza ou à salvação, ou ao que quer que seja (assim conseguíssemos circunscrever tudo isto numa única designação) -, tem a sua origem no gozo obtido com o lucro, a outra é acerca de tudo aquilo que diz respeito ao modo de ser do sério"*. p. 107;

324 FERRAZ JUNIOR: *"A justiça, portanto, não é apenas um habitus, mas um ato também. O juiz, neste sentido, não é aquele que tem a posse da justiça, mas aquele que a faz atuar, ligando-a a uma pessoa"*. Estudos de Filosofia do Direito. *Idem retro*. p. 183;

325 YOUNG, ao explanar sobre a noção aristotélica de justiça particular, diz: *"Aristóteles restringe o escopo dos bens de que tratam a justiça e a injustiça a bens externos ou bens da fortuna (V.1.1129b1-3)...Aristóteles restringe a lista de bens externos de que tratam a justiça e a injustiça à honra, à riqueza e a segurança. Todas essas parecem ser coisas que alguém desejaria ter a mais do que receberia em uma divisão equânime, ou seja, coisas que alguém poderia cobiçar"*. A justiça em Aristóteles in Aristóteles – A Ética a Nicômaco. *Idem retro*. p. 172-173; e FERRAZ JUNIOR, quanto a este assunto, expressa: *"a conquista do bem ético prende-se particularmente aos bens exteriores"*, *"bens esses que o filósofo considera tão importantes que alguns chegaram a neles ver toda a felicidade, enquanto outros os identificam com a própria virtude (É. N., I, 9, 1099b)"*. Estudos de Filosofia do Direito. *Idem retro*. p. 200;

326 Sobre o que a justiça particular pressupõe, VILLEY expressa, citando a interpretação de TOMÁS DE AQUINO: *"Em seu Comentário do texto de Aristóteles, Tomás de Aquino observará que a justiça particular é mormente a virtude do juiz e dos juristas seus auxiliares, entre os quais, quando as leis têm o objetivo de guiar o trabalho do juiz, cumprirá incluir os legisladores. Dos particulares só é requerido, para serem 'justos', 'executar' as determinações do direito, cujos autores são os juristas. Corolário: para*

Aristóteles, é da natureza do direito (no sentido estrito) ser 'político' (tò díkaion politikón): acabamos de ver que o funcionamento da justiça particular pressupõe a existência de juízes". O direito e os direitos humanos. p. 43;

327 Quanto a finalidade da lei, ARISTÓTELES expressa: "*...as leis nos seus decretos sobre todos os assuntos objetiva o benefício comum de todos ou do melhor ou daqueles que detêm o poder, ou algo do gênero; então em um sentido nós chamamos atos justos aqueles que tendem a produzir ou preservar a felicidade e as partes constitutivas da sociedade política*" (1129b15); "*...as coisas que tendem a produzir virtude tida como um todo são aqueles atos prescritos pela lei que foi prescrita tendo em vista a educação para o bem comum*" (1130b25). Nicomachean Ethics. (BARNES, ROSS. p. 1782 e 1784 – tradução livre); Ética a Nicômaco. Tradução de CAEIRO: *"As leis pretendem estender-se a todas as coisas e visam, assim, ora o interesse comum a todos ora o interesse dos melhores de todos, ou ainda dos que obtiveram uma posição de domínio, que está baseada na excelência ou numa qualquer outra forma de distinção. Assim entendemos por justo num certo sentido o que produz e salvaguarda a felicidade bem como as suas partes componentes para si e para toda a comunidade"* (p. 105); *"...os dispositivos legais produtores da excelência universal foram legislados com vista a uma educação que possibilite a vida em sociedade"* (p. 108);

328 ARISTÓTELES assim se expressa sobre a relação entre lei e equidade: "*...desde que o não eqüitativo e a ilegalidade não são o mesmo, mas são diferentes assim como a parte é diferente do todo ao qual pertence (tudo que é não eqüitativo é ilegal, mas nem tudo que é ilegal é não eqüitativo)...*" (1130b10-15). Nicomachean Ethics. (BARNES, ROSS. p. 1784); Ética a Nicômaco. Tradução de CAEIRO: "*...uma vez que a iniquidade não é a mesma coisa que a transgressão, mas algo de diferente, (como se fossem partes relativas a um todo, pois, se todo o iníquo transgride a lei, nem toda a transgressão é iníqua), assim também praticar a injustiça não tem o mesmo sentido, consoante for tomada na sua acepção particular ou geral. Na primeira acepção, é como uma parte de um todo. Na segunda, é o próprio todo"* (p. 107);

[329] Nicomachean Ethics. (BARNES, ROSS. p. 1782 – tradução livre); Ética a Nicômaco. Tradução de CAEIRO: *"Vejamos, então, em quantas acepções se compreende o termo <<injusto>>. Assim parece ser injusto quem transgride a lei, quem quer ter mais do que é devido e quem é iníquo. Parece também evidente, por outro lado, que justo será quem observa a lei e respeita a igualdade. Disposição justa é, então, por um lado, a observância da lei e o respeito pela igualdade; disposição injusta, por outro, é a transgressão da lei e o desrespeito pela igualdade"* (p. 104);

[330] Relativamente a idéia de que as leis podem não atender sua finalidade, ARISTÓTELES expressa que ela nos prescreve condutas, ordenando: "*corretamente se corretamente produzida [rightly-framed law], e não tanto assim se foi produzida apressadamente*" (1129b15-20). Nicomachean Ethics. (BARNES, ROSS. p. 1782-1783 – tradução livre); Ética a Nicômaco. Tradução de CAEIRO: *"...se o que estiver disposto na lei tiver sido corretamente disposto pelo legislador, a lei é justa, caso seja extemporânea poderá não ser tão justa"* (p. 105);

[331] Nicomachean Ethics. (BARNES, ROSS. p. 1796 – tradução livre). Ética a Nicômaco. Tradução de CAEIRO sobre o homem equitativo: *"não será tão rigoroso na aplicação intransigente da lei que se torne obsessivo, mas, embora a tenha do seu lado, será suficientemente modesto ao ponto de ficar com uma parte menor do que lhe seria devido. Isto é, mantém-se equitativo"* (p. 125);

[332] ARISTÓTELES expressa: "*Quando a lei expressa-se universalmente e aparece um caso não abarcado por esta universalidade da lei, então é correto, quando o legislador falhou e cometeu um erro por simplicidade, corrigir a omissão – dizendo o que o legislador teria dito se estivesse presente e tivesse colocado na lei o que sabia"* (1137b20). Nicomachean Ethics. (*Idem supra* – tradução livre). Ética a Nicômaco. Tradução de CAEIRO: *"Quando a lei enuncia um princípio universal, e se verifica resultarem casos que vão contra essa universalidade, nessa altura está certo que se retifique o defeito, isto é, que se retifique o que o legislador deixou escapar e a respeito do que, por se pronunciar de um modo absoluto, terá errado"* (p. 125);

[333] Segundo VILLEY, segue-se da filosofia aristotélica sobre a justiça: *"que...um bom recrutamento dos juízes, sua independência e seu nível intelectual importam muito mais do que a existência de Códigos"*. O direito e os direitos humanos. Nota na p. 52;

[334] Nicomachean Ethics. *Idem supra*. Ética a Nicômaco. Tradução de CAEIRO: *"A natureza da equidade é, então, ser retificadora do defeito da lei, defeito que resulta da sua característica universal"* (p. 125);

[335] Nicomachean Ethics. (BARNES, ROSS. p. 1795 – tradução livre). Ética a Nicômaco. Tradução de CAEIRO: *"a equidade...tem uma função retificadora da justiça legal"* (p. 124);

[336] Na Retórica, expressa Aristóteles: *"...equidade é considerado como justiça; é, na verdade, um tipo de justiça que vai além da lei escrita"* (1374a20). Rhetoric. (Idem supra. p. 2188 – tradução livre);

[337] Sobre proporção geométrica, expressa ARISTÓTELES: *"A conjunção...do termo A (primeiro termo) com o C (terceiro termo) e do B (segundo) com o D (quarto) é o que é justo em uma distribuição (justiça distributiva), e esta espécie de justiça é intermediária (entre extremos), e o injusto é o que viola a proporção; pelo que a proporção é intermediária, e o justo é proporcional (Os Matemáticos chamam esta espécie de proporção de geométrica; pelo que está em proporção geométrica aquilo em que o todo está para o todo, assim como a parte está para a parte correspondente)"* (1131b10-15). Nicomachean Ethics. (BARNES, ROSS. p. 1785 – tradução livre); Ética a Nicômaco. Tradução de CAEIRO: *"O que forma o princípio de justiça na distribuição é...a conjugação do primeiro termo A de uma proporção com o terceiro C e do segundo termo B com o último D. Isto é, <<justo>> neste sentido, será, então, o meio entre os extremos [desproporcionais], tal como o <<injusto>> neste sentido é o desproporcional. Assim, tal como a proporção é o meio; também o justo é o proporcional. Os matemáticos chamam a esta proporção de geométrica. Sucede na proporção geométrica que um todo está na mesma relação com o outro todo como cada um dos termos entre si"* (p. 109-110); e, na tradução de BINI, lê-se: "*O princípio da justiça distributiva...é a conjunção do primeiro termo de uma*

proporção com o terceiro e do segundo com o quarto; e o justo, nesse sentido, é uma mediania entre dois extremos que são desproporcionais, uma vez que o proporcional é uma mediania e o justo é o proporcional (Esse tipo de proporção é chamada de proporção geométrica pelos matemáticos uma vez que uma proporção geométrica é aquela na qual a soma do primeiro e terceiro termos apresentará a mesma relação com a soma do segundo e quarto, como um termo de um par ou outro apresenta com o outro termo...)" (p. 153);

338 YOUNG nos esclarece a proporção geométrica com o seguinte exemplo: *"A justiça distributiva exige que pessoas iguais recebam parcelas iguais. Nesse caso, a medida da igualdade das pessoas é o tamanho do investimento que cada uma fez. Suponhamos que Sócrates tenha investido 20 dracmas, que Platão tenha investido 10 dracmas e que eles tenham 60 dracmas de ganhos para dividir entre si. Obviamente, é justo dar a Sócrates, que investiu duas vezes mais do que Platão, o dobro dos ganhos dados a Platão, perfazendo assim 40 dracmas para Sócrates e 20 para Platão. Uma distribuição injusta seria aquela que violasse essa proporção. Suponhamos uma distribuição que esteja errada num total de 5 dracmas, seja por dar a Sócrates 45 e 15 para Platão ou por dar 35 a Sócrates e 25 para Platão. Nesse caso, o total que Sócrates recebe na distribuição justa – 40 dracmas – é o intermediário entre o que ele recebe na primeira distribuição injusta – 45 dracmas – e o que ele recebe na segunda distribuição injusta – 35 dracmas. Logo, a parcela justa é um intermediário entre a parcela que é demasiadamente grande e outra que é demasiadamente pequena em relação a uma mesma quantidade".* A justiça em Aristóteles *in* Aristóteles – A Ética a Nicômaco. p. 174-175;

339 REALE exemplifica: *"...pondo o dez como quantidade excessiva e o dois como quantidade defectiva, o seis é considerado o meio com relação à coisa: este é, de fato, o meio segundo a proporção numérica. A posição de meio com relação a nós não é interpretada assim: com efeito, se comer dez minas é muito e comer duas é pouco para alguém, não por isso o mestre da ginástica mandará comer seis minas; de fato, para quem receber tal porção, ela pode ser muito ou menos pouco: para Milo [que era um atleta excepcional], de fato, é pouco, para um principiante de ginástica é*

muito...Assim...cada pessoa que tem ciência evita o excesso e a falta, enquanto busca o meio e prefere-o, e esse meio é estabelecido não em relação à coisa, mas em relação a nós". Aristóteles. p. 106;

340 Sobre proporção aritmética, expressa ARISTÓTELES: *"...não faz diferença que um homem bom tenha defraudado um homem ruim ou vice-versa, nem que se é um homem bom ou não aquele que cometeu adultério; as leis atentam-se apenas para o caráter diferenciador da injúria, e trata as partes igualmente, se uma parte está errada e a outra está sendo prejudicada, e se um fez injúria e o outro a recebeu. Consequentemente, esta espécie de injustiça, sendo uma iniquidade, o juiz tenta compensá-la; para o caso também de alguém ter recebido e o outro infligido uma lesão, ou de um ter sido morto e o outro de ter assassinado , o sofrimento e a ação foram distribuídos desigualmente; mas o juiz tenta equalizar as coisas por meio da pena, retirando o ganho do agressor"* (1132a1-15). Nicomachean Ethics (BARNES, ROSS. p. 1786 – tradução livre). Ética a Nicômaco. Tradução de CAEIRO: *"...não faz diferença se é uma boa pessoa que defrauda uma má ou se é uma má pessoa que defrauda uma boa, tal como é irrelevante se quem comete adultério é uma boa ou má pessoa. A lei olha apenas para a especificidade do dano, e trata toda a gente por igual, o seu intuito é o de ver quem comete injustiça e quem a sofre, quem lesa e quem é lesado. A injustiça é de tal sorte iniquidade que o juiz tenta repará-la. Tal como quando alguém desfere um golpe e outrem o recebe ou como quando alguém mata e outrem morre. O sofrimento sentido e o que é infligido pelo ato estão divididos em partes desiguais. Mas o juiz tentará equilibrá-los ao fazer pagar a multa ou retirar o ganho para ressarcir a perda"* (p. 110-111);

341 YOUNG, pontualmente, expressa que *"a justiça corretiva, como Aristóteles a entende, trata apenas da restituição da posição original entre as partes"*, tendo exemplificando conforme segue: *"se Platão tem 10 dracmas que pertencem a Sócrates, a justiça corretiva retirará as 10 dracmas de Platão, restituindo-as a Sócrates. Sócrates verá sua posição melhorada após a correção na mesma quantidade em que Platão verá a sua piorada, ou seja, em 10 dracmas. Aristóteles alega que o que é igual aqui é também um*

intermediário, já que a posição de igualdade restituída, na qual cada parte possui novamente o que possuía antes, é um intermediário entre a posição de vantagem do perpetrante e a de desvantagem da vítima. Quando Platão toma 10 dracmas de Sócrates, Platão ganha 10 dracmas e Sócrates perde 10 dracmas. Quando a igualdade é restabelecida, ambos voltam a zero. Cada um está na posição intermediária entre o ganho de 10 dracmas por Platão e a perda de 10 por Sócrates". A justiça em Aristóteles *in* Aristóteles – A Ética a Nicômaco. p. 175;

342 HURSTHOUSE expõe a sua interpretação acerca da mediania em Aristóteles, bem como a interpretação que ela combate (e a qual neste trabalho aderimos), conforme segue: *"A versão quantitativa da doutrina da mediania se dá conta de que quase todos os parâmetros parecem ser diretamente mensuráveis. Objetos, pessoas e ocasiões são todos certamente enumeráveis e uma quantidade, ainda que não o seja, é mensurável (a exceção é ''o modo ou maneira'.'Como ela faz isso? Deixe-me enumerar as maneiras'. Ou seria o caso de medi-las? Como devo começar a fazer qualquer um dos dois?). E, assim parece, quando você pode contar ou medir, você pode estabelecer pontos em um contínuo de zero ao que quer que seja e, então, falar de um mais ou 'muito' e menos ou 'muito pouco' e da mediania entre eles. Mas é exatamente aqui que nos engana falar da mediania, pois contar objetos não é o que importa. Tampouco, no presente contexto, trata-se de contar as pessoas. Como eles devem ser contatos é algo a ser determinado pelo modo como são descritos"; "...o que a 'doutrina central' dá conta é justamente da importância de descrever os objetos e as pessoas...o aspecto interessante sobre a doutrina central (II.6.1106b22-3)...é que ela não é, conforme se sustenta, uma doutrina da 'mediania', como entendemos esta frase em inglês, isto é, como algo que se coloca entre o excesso e a deficiência. Tirada de seu contexto, o qual realmente está repleto de referências ao excesso e à deficiência, ela sugere naturalmente não uma imagem de algo intermediário entre duas coisas, mas a própria imagem que Aristóteles oferece em II.9.1109a25, ou seja, aquela do centro de um círculo. Quando pensamos que o que estamos tentando alcançar é o centro de um alvo circular vemos imediatamente que 'há*

muitas maneiras de erras (…) enquanto apenas uma maneira de acertar (e é exatamente por isso que um é fácil e o outro difícil – errar o alvo é fácil, mas acertá-lo é difícil)'(II.6.1106b29-33)"; "Faz parte da imagem de alcançar o centro o 'aterrissar mais ou menos longe', o que sugere que o centro não precisa ser um único ponto, tal como quando acertamos 'na mosca', mas algo que podemos contar mesmo que não tenhamos atingido exatamente o seu centro (cf. II.9.1109b19-21 e IV.5.1126a31-b4). Deve ser dito, mais uma vez, que não estamos em um domínio no qual a precisão matemática é requerida". A doutrina central da mediania *in* Aristóteles – A Ética a Nicômaco. p. 104, 105, 106 e 107;

343 Nicomachean Ethics. (BARNES, ROSS. p. 1787 – tradução livre). Ética a Nicômaco. Tradução de CAEIRO: *"O juiz é capaz de restabelecer a igualdade. Tudo se passa como se o diferendo fosse uma linha que foi dividida em dois segmentos desiguais, dos quais o segmento maior ultrapassa a metade. O juiz subtrairá este excesso, acrescentando-o ao segmento menor. E quando o todo é dividido em duas partes iguais, as partes em conflito dizem ter o que é seu, quando obtém uma parte igual. A igualdade é o meio entre a parte maior e a parte menor de acordo com a proporção aritmética"* (p. 111);

344 Nicomachean Ethics. *Idem supra*. p. 1788 – tradução livre. Ética a Nicômaco. Tradução de CAEIRO: *"não poderia haver troca nem comunidade"* (p. 113);

345 Nicomachean Ethics. *Idem supra*. p. 1789 – tradução livre. Ética a Nicômaco. Tradução de CAEIRO: *"...se não houvesse troca, não haveria comunidade, e se não houvesse igualdade, não haveria troca, tal como se não houvesse comensurabilidade não haveria igualdade. É impossível, na verdade, que coisas tão diferentes possam tornar-se comensuráveis; mas em vista da necessidade, é possível que tal venha a acontecer de modo satisfatório. É preciso que seja a necessidade aquela referência única em vista da qual as coisas podem ser comensuráveis, e isso segundo um princípio aceite universalmente. É, então, por isso, que se chama dinheiro. Pois, o dinheiro torna tudo comensurável. Quer dizer, tudo é medido através do dinheiro"* (p. 114);

346 FERRAZ JUNIOR nos situa quanto ao debate ao redor da ideia de reciprocidade em Aristóteles: *"A interpretação de Del Vecchio (1960, p. 49), reduzindo a reciprocidade*

proporcional a uma subespécie da justiça diórtica [retificadora, corretiva, comutativa, retributiva], *é engenhosa, mas não pode ser aceita, pelos motivos apresentados, quer quanto à justiça diórtica mesma, que exclui as relações contratuais em sua normalidade, quer quanto à reciprocidade mesma, que é algo diverso da proporção aritmética, ainda que a pressuponha como instrumento intermediário em sua aplicação concreta. Mas qual é, então, sua função? Aristóteles parece (neste passo, seguimos Ross, 1926, p. 304) designar a reciprocidade como um mero regulador das transações comerciais, ou seja, da vida econômica da sociedade. A justiça, para ele, é, acima de tudo, uma virtude, uma disposição cujo exercício permite a obtenção da felicidade. Ora, o comércio, principalmente a aquisição não natural da riqueza, é vista por muitos, diz o próprio filósofo (Pol., I, 9, 1258a ss), como o objeto mesmo da prosperidade de uma família. A aquisição da riqueza acaba, assim, por se tornar um fim em si, o que, a seus olhos, é evidentemente antinatural. A atividade comercial, na verdade, não era vista de modo complacente – embora reconhecida como necessária – por Aristóteles, dada sua estreita ligação com a usura. Nesse sentido, o filósofo não se sente à vontade para designar a reciprocidade como uma virtude, preferindo, ao reconhecer sua importância, mantê-la como mero regulador da vida econômica da sociedade"*. Estudos de Filosofia do Direito. Cap. 5. Direito e justiça. 1 – Noção aristotélica de justiça. p. 215;

[347] FERRAZ JUNIOR esclarece: *"Tal direito só é comum às pessoas iguais e semelhantes na pólis: os cidadãos, isto é, os que têm a virtude que lhes é própria e que sabem mandar e obedecer ao mesmo tempo (Pol., III, 4, 1277a25)"*. Estudos de Filosofia do Direito. *Idem supra*. p. 219;

[348] ARISTÓTELES expressa: *"...natural, aquela que em todo lugar tem a mesma força e que não existe pelas pessoas pensarem isto ou aquilo; legal, aquela que é originalmente indiferente, mas que quando é estabelecida deixa de o ser* [indiferente]" (1134b20). Nicomachean Ethics (BARNES, ROSS. p. 1790-1791 – tradução livre); Ética a Nicômaco. Tradução de CAEIRO: *"A justiça natural tem a mesma validade em toda parte e ninguém está em condições de a aceitar ou rejeitar. A respeito da justiça convencional é*

indiferente se no princípio admite diversos modos de formulação, mas uma vez estabelecida o seu conteúdo não é indiferente..." (p. 117);

349 "*Aristóteles...denuncia...o exagero contido na oposição absoluta e radical entre lei natural e lei civil, correspondendo, respectivamente, à lei imutável e à lei mutável (É.N., V, 10, 1134b25). Ao contrário, completa ele, devemos dizer que tanto a lei natural quanto a civil têm caráter mutável, à medida que as leis naturais, mesmo às físicas, não possuem jamais esta imutabilidade que se lhes quer atribuir, pois tudo o que é natural tem, em si mesmo, um princípio de movimento e de repouso, toda lei física comportando exceções...Apenas, conclui Aristóteles, a lei natural é menos mutável que a lei civil, que é mais variável, havendo, entre ambas, apenas uma diferença de grau (É.N., V, 10, 1134b28 ss)...*" - FERRAZ JUNIOR. Estudos de Filosofia do Direito. *Idem supra*. p. 220-221;

350 Consoante MEYER: "*É importante compreender exatamente que tipo de relação causal Aristóteles entende ser a voluntariedade. Uma ação voluntária, ele supõe, é tal que a origem (arche) esteja no agente (EN III.1.1110a15-17, 1110b4, 1111a23, III.5.1113b20-21; EE II.8.1224b15; cf. MM I.11.1187b14-16) ou da qual o agente seja a origem (EE II.6.12222b15-20, 1222b28-9, 12223a15; EN III.3.1112b31-2, III.5.1113b17-19). A EN dá preferência à primeira locução, ao passo que a EE dá preferência à segunda, mas Aristóteles claramente considera as duas como equivalentes (EN III.3.1112b28-32, III.5.1113b17-21, VI.2.1139a31-b5). Tais ações estão de acordo com (kata) o impulso interno (horme) da pessoa (EE II.7.1223a23-8; cf. II.8.1224a18-25, 1224b7-15)*". O voluntário segundo Aristóteles *in* Aristóteles – A Ética a Nicômaco. p. 132-133;

351 MEYER expressa que: "*Aristóteles devota a maior parte de sua discussão a respeito da força na EN (III.1.110a1-b17) ao esclarecimento do que significa dizer que a origem de uma ação é externa ao agente. Neste texto, ele opta por um critério extremamente restritivo. O agente não pode contribuir em nada para a ação (1110a1-4), ou seja, ele não pode ser quem move as partes do seu corpo (1110a15-17)*"; "*Há casos em que uma pessoa alega ser compelida ou forçada a fazer algo errado – por exemplo, se ela foi*

ameaçada com espancamento, prisão ou tortura no caso de não fazê-lo (EE II.8.1225a4-6) ou seja ela age para evitar um mal maior (EN III.1.1110a4-7). Tais casos são descritos na MM como aqueles nos quais coisas externas são tomadas como 'compelindo' (anagkazein) a pessoa a agir (MM I.15.1188b15-20). Aristóteles discute esses casos na EE e na EN quando esclarece as condições nas quais a origem da ação é externa ao agente. Em ambos os casos ele resiste ao ponto de vista ordinário segundo o qual tais ações são involuntárias". O voluntário segundo Aristóteles*. Idem supra*. p. 140 e 141;

352 Nicomachean Ethics. (BARNES, ROSS. p. 1791-1792 – tradução livre); Ética a Nicômaco. Tradução de CAEIRO: *"...aquele ato que depende de nós e que é praticado em plena consciência, não ignorando, portanto, nem sobre quem é praticado, nem com que instrumento é executado, nem o motivo pelo qual é feito, isto é, por exemplo, saber a quem se bate, com que arma e por que motivo. Nenhum desses elementos estruturais pode ser constituído por acidente ou por coação (como se alguém pegasse na mão de alguém e batesse com ela num terceiro; este bateria, mas não por querer, porque não estava no seu poder deixar de fazê-lo)"* (p. 118-119);

353 Nicomachean Ethics. (Idem supra. p. 1792 – tradução livre). Ética a Nicômaco. Tradução de CAEIRO: *"...alguém pode restituir um depósito, mas apenas involuntariamente e por medo. Nessa altura, não podemos dizer que agiu justamente ou que praticou um ato justo, a não ser por acidente"* (p. 119);

354 vide Ética a Nicômaco, 1135a20-1136a1;

355 MEYER expressa que há uma distinção "*entre a ação e a prohairesis* [escolha] *sob a qual ela é executada. Isso com vistas ao fato de que o modo como alguém age é parte da sua prohairesis, e não da sua ação*"; "*a prohairesis (III.2) e suas partes constituintes: deliberação (III.3) e vontade (III.4)*". O voluntário segundo Aristóteles *in* Aristóteles – A Ética a Nicômaco. p. 144-145;

356 *"...uma ação pode envolver dois tipos diferentes de ignorância: ignorância ética (ignorância acerca do que é bom e mau, do que é certo e errado buscar) e ignorância não ética (ignorância acerca do que se está fazendo de fato)"*.

MEYER. O voluntário segundo Aristóteles. *Idem supra*. p. 144;

[357] YOUNG expressa, apesar de depois discordar, que: *"Platão, nas Leis IX.866d-867c, distingue aqueles que matam movidos por um impulso imediato e depois se arrependem do que fizeram daqueles que matam por premeditação e não se arrependem. Ele considera que os últimos merecem uma punição maior. Como Aristóteles pensa que a escolha, por definição, envolve deliberação (ver, por exemplo, EN III.3.1113a9-12), é razoável especular que, em V.8, ele está tentando explicitar a posição de Platão em termos de sua própria psicologia. Ao dizer-nos, em 1135b25, que os atos que exprimem um caráter injusto de fato envolvem escolha, ele permite claramente inferir que tais atos envolvem deliberação. Portanto, as ações por escolha de Aristóteles parecem corresponder às ações premeditadas de Platão. Do mesmo modo, ao dizer, em 1135b26, que as ações realizadas por paixão não envolvem premeditação, ele sugere que as ações voluntárias, mas não escolhidas, correspondem às ações impulsivas de Platão"* A justiça em Aristóteles *in* Aristóteles – A Ética a Nicômaco. p. 184;

[358] Nicomachean Ethics. (BARNES, ROSS. p. 1794 – tradução livre); Ética a Nicômaco. Tradução de CAEIRO: *"É fácil, por exemplo, ir para a cama com a mulher do vizinho, desferir um golpe a quem está próximo, deitar a mão no dinheiro. Ou seja, está no nosso poder praticar tais ações ou não. Porém, praticá-las de acordo com uma disposição de caráter não é fácil nem está no nosso poder"* (p. 123);

[359] Consoante REALE: "*As virtudes éticas derivam em nós do hábito: pela natureza, somos, potencialmente capazes de formá-los e, mediante o exercício, traduzimos essa potencialidade em atualidade. Realizando atos justos, tornamo-nos justos, adquirimos a virtude da justiça, que, depois, permanece em nós de maneira estável como um habitus, o qual, em seguida, nos fará realizar mais facilmente ulteriores atos de justiça*". Aristóteles. p. 105;

[360] "*o homem é bom por natureza ou se torna bom pela educação (É.N., X, 10, 1179a20-35*". FERRAZ JUNIOR. Estudos de Filosofia do Direito. Cap. 5. Direito e justiça. 1 – Noção aristotélica de justiça. p. 198;

[361] Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. XV. De outras Leis de Natureza. p. 128;

[362] "*...um homem probo não perde o direito a esse título por causa de uma ou algumas ações injustas, derivadas de paixões repentinas ou de erros sobre coisas ou pessoas. Nem um homem improbo deixa de assim ser considerado por causa das ações que pratica ou deixa de praticar devido ao medo, pois a sua vontade não é determinada pela justiça, mas pelo benefício manifesto do que faz...É essa justiça da conduta que se quer indicar quando se chama virtude à justiça, e vício à injustiça*". Leviatã. *Idem supra*;

[363] No Do Cidadão (Parte I – Liberdade. Cap. III – Das Outras Leis de Natureza. 5. A distinção entre justiça das pessoas e das ações. p. 56), Hobbes expressa: "*...ser justo significa o mesmo que deleitar-se em agir com justiça, estudar como praticar a justiça ou empenhar-se, em todas as coisas, por fazer aquilo que é justo...deve ser tido por injusto quem age corretamente só por medo ao castigo apenso à lei, e age injustamente já devido à iniquidade de sua mente";*

[364] Elementos da Lei Natural e Política. Parte I. Cap. XVI. p. 109-110;

[365] Do Cidadão. *Idem supra*. p. 57-58;

[366] Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. XV. De outras Leis de Natureza. p. 129-130;

[367] Leviatã. *Idem supra*. p. 133;

[368] "*é...sempre possível que surjam controvérsias relativas às ações: primeiro, se foram ou não praticadas; segundo (se praticadas), se foram ou não contrárias à lei – à primeira das quais se chama questão de fato, e à segunda, questão de direito -, portanto, se as partes em litígio não pactuarem mutuamente aceitar a sentença de um terceiro, estarão longe da paz como antes. Esse outro a cuja sentença se submetem chama-se Árbitro*". Leviatã. *Idem supra*. p. 134;

[369] "*Considerando que todo homem supostamente faz todas as coisas tendo em vista o seu próprio benefício, ninguém pode ser árbitro em causa própria; e, como a equidade atribui a cada parte um benefício igual, à falta de árbitro adequado, se um for aceito como juiz o outro também o deve ser; desta maneira a controvérsia, isto é, a causa de guerra permanece contrária à lei de natureza. Pela mesma razão, em nenhuma causa alguém pode ser aceito como árbitro, se*

aparentemente para ele resultar mais proveito, honra ou prazer com a vitória de uma das partes do que com a da outra. Porque nesse caso ele recebeu um suborno (embora um suborno inevitável), e ninguém pode ser obrigado a confiar nele. Também neste caso a controvérsia e a condição de guerra permanecem contra a lei de natureza". Leviatã. *Idem supra*. p. 134-135;

370 *"Numa controvérsia de fato, dado que o juiz não pode dar mais crédito a um do que a outro (na ausência de outros argumentos), precisa dar crédito a um terceiro, ou a um terceiro e a um quarto, ou mais. Caso contrário a questão não pode ser decidida, a não ser pela força, contra a lei de natureza"*. Leviatã. *Idem supra*. p. 135;

371 Do Cidadão. Parte I – Liberdade. Cap. III – Das outras Leis de Natureza. 15. A décima, que determina a equidade, e condena fazer acepção de pessoas. p. 63-64;

372 Elementos da Lei Natural e Política. Parte I. Cap. XVII. p. 115;

373 Relativamente à conexão entre a lei natural e a lei civil, DIEHL expressa: "*Hobbes traça tanto relações de identidade quanto de diferença entre lei natural e lei civil. Em certos aspectos elas diferem fortemente, ao passo que em outros são praticamente a mesma coisa. Pode-se dizer que em certos casos – como no fato da lei natural atuar em foro interno e a lei civil em foro externo – há uma relação de exclusão total; mas em outras situações – como no fato de que ambas se contêm uma à outra e são de mesma extensão – a relação observada é de inclusão total. O problema é que, a princípio, dois ordenamentos não podem ter entre si relações de exclusão e de inclusão concomitantemente. Sem dúvida o estabelecimento da relação precisa entre lei natural e lei civil torna-se uma questão delicada*" (p. 161); "*As leis civis não podem contradizer as leis de natureza: não podem prescrever ingratidão, arrogância, iniqüidade etc*" (p.163); "*Um ponto que permite vislumbrar a relação entre as duas leis é que na ausência da lei civil a lei natural é chamada para atuar*" (p. 164); "*A lei civil, criada pelo soberano civil, é mais específica que a lei natural, criada por Deus*" (p. 165); "*pela lei civil que a lei de natureza é especificada"* (p. 166); "*o fundamento das leis civis repousa nas leis de natureza*" (p. 168); "*É a lei natural que manda o soberano*

civil decretar boas leis civis" (p. 169); "*a razão do soberano, uma vez instituído o poder soberano, é aquela que oficialmente identifica-se com a razão natural*" (p. 195); "*o fundamento último da lei civil está na lei natural. A lei civil sozinha não consegue se sustentar*" (p. 200); "*são as leis civis que garantem a efetividade das leis da natureza*" (p. 201). Lei de natureza e lei civil em Hobbes;

[374] Leviatã. Parte 1- Do Homem. Cap. XV – De outras Leis de Natureza. p. 125;

[375] Relativamente à questão do néscio, expressa MARTINICH: *"(F1) Existem situações em que uma pessoa pode obter um grande ganho agindo injustamente sem medo de ser apanhada. (F2) Neste caso, a razão dita que a pessoa aja injustamente. Portanto (F3) Não é contra a razão uma pessoa agir injustamente....o ignorante está tentando fortemente não ser ignorante. Ele está escolhendo agir injustamente em uma situação, na qual ele pensa que as chances de ser pego são virtualmente nulas. Ele faz o possível para ter certeza que sua ação injusta não será detectada. Eu penso que a essência da resposta de Hobbes é...a rejeição de (F2). Embora eu não possa ter certeza, penso que a resposta de Hobbes para o ignorante pode ser feita mais explicitamente em termos das condições requeridas para prover que algo é racional. Hobbes está dando uma ciência da moralidade e da política e, consoante este entendimento, ciência consiste em proposições verdadeiras necessariamente, e proposições necessariamente verdadeiras são também definições ou seguem de definições. Esta proposições não são regras do que a experiência ensina. Então, o ignorante não pode justificar sua posição com base em que consequências geralmente se seguem, como provado pelo experiência. Ele precisa dar uma justificativa que consiste em proposições que são necessariamente verdadeiras"* (tradução livre). Hobbes. p. 103-104;

[376] Elementos da Lei Natural e Política. Parte I. Cap. XVI. p. 108;

[377] Do Cidadão. Parte I – Liberdade. Cap. III – Das Outras Leis de Natureza. 3. O que é injúria. p. 54-55;

[378] Elementos da Lei Natural e Política. *Idem retro*.

[379] Do Cidadão. *Idem retro*. p. 55;

[380] "*...quando o senhor ordena ao seu servo que dê dinheiro a um estranho: se tal não for feito, o dano será feito ao senhor, a quem anteriormente o servo se comprometera a obedecer, mas o prejuízo recai sobre o estranho, para o qual ele não tinha obrigação, e portanto não poderia sofrer dano*". Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. XV – De outras Leis de Natureza. p. 129;

[381] Na tradução do Leviatã, para o português, feita por João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva, lê-se: "*...quando o senhor ordenada a seu servo que dê dinheiro a um estranho: se tal não for feito, o dano será feito ao senhor, a quem anteriormente o servo se comprometera a obedecer, mas o prejuízo recai sobre o estranho, para com o qual ele não tinha obrigação, e portanto não poderia sofrer dano*" (p. 129) - pensamos que a parte "*o dano será feito ao senhor*" deve ser lida como "*a injúria, ou injustiça, será feita ao senhor*"; para Hobbes, toda injustiça abarca dano, mas nem todo dano engendra injustiça – No Inglês, lê-se: "*...when the Master commandeth his servant to give mony to a stranger; if it be not done, the Injury is done to the Master, whom he had before Covenanted to obey; but the dammage redoundeth to the stranger, to whom he had no Obligation; and therefore could not Injure him*";

[382] Do Cidadão. *Idem retro*. p. 58;

[383] Leviatã. *Idem retro*.

[384] Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. XV. De outras Leis de Natureza. p. 128;

[385] Ética a Nicômaco. V. 1135b5;

[386] "*Fil. - A equidade é uma certa razão perfeita que interpreta e altera a lei escrita, sendo ela própria não escrita e composta de nada mais que a razão certa...isso torna inoperante todas as leis do mundo. Pois com base nisso qualquer homem poderá dizer que qualquer lei é contrária à razão, e a partir daí ter um pretexto para desobedecer. Peço-lhe que esclareça esta passagem para que possamos prosseguir*" (p. 36); "*Jur. - O que faz uma lei não é a sabedoria, e sim a autoridade...fora aquele que tem o poder legislativo ninguém pode fazer uma lei...Jur. - Concordo com o senhor em que se eliminasse o Direito estatutário não restaria, aqui ou em qualquer outro lugar, nenhum Direito capaz de levar à paz de uma nação. Contudo, a equidade e a*

razão, leis divinas e eternas que constrangem todos os homens de todas as épocas em todos os lugares, ainda sobreviveriam, embora obedecidas por poucos. Mas os transgressores seriam suficientemente punidos no outro mundo" (p. 37); "*Fil. - ...a razão é o direito comum...*" (p. 38); "*Jur. - Mas que o juiz, por melhor que creia ser o seu raciocínio, esteja atento para não se desviar demais da letra do estatuto, pois isso não se faz sem perigo. Fil. - Ele pode sem perigo se afastar da letra, se não se afastar do sentido e do significado da lei, que um homem douto (como normalmente são os juízes) pode facilmente encontrar no preâmbulo, na época em que este foi feito e nos inconvenientes em razão dos quais foi feito*" (p. 39); "*Jur. - É também um ditame da lei da razão que as leis estatutárias são um meio necessário da segurança e do bem-estar do homem no mundo presente, e devem ser obedecidas por todos os súditos, como deve ser obedecida pelo rei e pelos súditos a lei da razão, porque é a lei de Deus*" (p. 42). Diálogo entre um Filósofo e um Jurista. Sobre a Lei da Razão e Do Poder Soberano;

[387] YOUNG expressa que "*JOHN RAWLS (1999. p. 3) começa seu livro Uma teoria da justiça afirmando que 'a justiça é a primeira virtude das instituições sociais, assim como a verdade o é dos sistemas de pensamento'. Para Sócrates, Platão e Aristóteles, cada um a seu modo, a justiça é a primeira virtude dos seres humanos individuais*". A justiça em Aristóteles *in* Aristóteles – A Ética a Nicômaco. p. 8;

[388] Vide, em relação à justiça hobbesiana e algumas comparações dela com a justiça aristotélica, o pensamento de VILLEY no último capítulo de seu livro intitulado A formação do pensamento jurídico moderno;

[389] *Law & Economics* é conhecido no mundo jurídico e econômico como área técnica interdisciplinar na qual os estudiosos "*adotam postulados metodológicos diversos para a explicação do nexo entre Direito e Economia*" (Direito & Economia – Análise Econômica do Direito e das Organizações. p. 2). Podemos dizer que a noção [segundo a qual as "*instituições legais impactam significativamente o comportamento dos agentes econômicos*" (*Idem retro. p. 1-2*; com referência a The problem of social cost. *in* Journal of Law & Economics. n. 3, 1960, COASE, R.), defendida por

um dos principais estudiosos contemporâneos de *Law & Economics*, RONALD COASE, prêmio Nobel de Economia] foi levada ao extremo por Hobbes; o filósofo inglês fez isto na medida em que, consoante sua filosofia, a própria existência da propriedade, condição para que haja interação entre agentes econômicos, depende da instituição do Estado – ou seja, não há mercado sem Estado;

390 Consoante JANINE RIBEIRO: *"Hobbes vê a propriedade como a condição do homem em sociedade, e vincula-a à justiça distributiva, que instaura a desigualdade, ao conferir a cada um o que lhe é próprio, ou seja, não-comum. A propriedade é, assim, desigualdade: a cada ordem, estamento, indivíduo, o árbitro soberano concede a sua distinção, ou podemos dizer – seus privilégios. Por isso não há direito de propriedade, apenas propriedade: concessão arbitrária, a sua repartição pertence à lei positiva, enquanto jus e liberdade são resíduos da condição natural do homem"*. Ao leitor sem medo – Hobbes escrevendo contra o seu tempo. p. 89*;*

391 Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. XV. De outras Leis de Natureza. p. 133;

392 Nesta passagem verificamos a importância de o soberano ser um homem justo, apesar de, para Hobbes, isto não ser relevante, já que é preferível para o filósofo um soberano iníquo a um estado de guerra de todos contra todos e, também, que se há um soberano é porque, antes, fizemos, por meio do pacto social, todas as ações dele como se nossas fossem (este último argumento será adiante explicado nesta dissertação, mas a referência a ele quando do tratamento da propriedade, por Hobbes, no Leviatã, é bem explícita – vide Leviatã. Parte II – Da República. Cap. XXIV. Da Nutrição e Procriação de um República. p. 212;

393 Leviatã. *Idem retro*. p. 211;

394 Este raciocínio encontra-se expresso da seguinte forma no Diálogos entre um Filósofo e um Jurista (O rei é o juiz supremo. p. 63): *"Fil. - Considerando então que uma ação justa, segundo a sua definição, é aquela que não é contra a lei, antes de haver uma lei não podia evidentemente haver injustiça, e portanto as leis são por natureza anteriores a justiça e à injustiça. E o senhor não pode negar que antes que houvesse qualquer lei, e consequentemente antes que*

houvesse qualquer justiça – estou falando de justiça humana – foi preciso que houvesse legisladores. E que os legisladores surgiram antes daquilo que o senhor chama propriedade sua, ou propriedade de bens e terras distinguidos pelo meum, o tuum e o alienum. - Jur. - Isso precisa ser admitido. Pois sem leis estatutárias todos os homens têm direito a todas as coisas; e disso sabemos por experiência: quando a voz de nossas leis foi calada pela guerra civil não havia um único homem capaz de dizer com segurança que algum bem era dele";

395 Leviatã. Parte II – Da República. Cap. XXIV. Da Nutrição e Procriação de um República. p. 212;

396 *"Os direitos que, pelo costume, cabiam aos usuários das terras comunais, já não prevalecem contra o arbítrio do soberano, que autoriza reparti-los".* JANINE RIBEIRO. Ao leitor sem medo – Hobbes escrevendo contra seu tempo. p. 91;

397 Leviatã. *Idem retro*. p. 213;

398 A propriedade em Hobbes é sempre menor do que a vida: *"não é criminoso quem, coagido pela necessidade, furta do que viver. Age sem culpa: 'A natureza...força-o a praticar o ato' (Leviathan, XXVII, p. 346). A propriedade é simples meio para o soberano cumprir o seu ofício, que deve à vontade dos homens de terem assegurada a vida; por isso, nem o proprietário pode assegurar por danos o esfomeado, nem o Estado puni-lo por infração à lei".* JANINE RIBEIRO. Ao leitor sem medo – Hobbes escrevendo contra seu tempo. *Idem retro*. p. 100;

399 Em muito, este é o argumento que, contemporaneamente, assegura os processos de tornar estatais companhias privadas, bem como (além do plano interno de operacionalização da soberania) é o argumento que nos impulsiona a refletir acerca da relação do poder econômico com a soberania em uma perspectiva internacional e macro-econômica, já que o deslocamento do capital entre os Estados, por investidores internacionais, possui como um de seus fatores a tomada de decisões políticas pelos governantes.

400 Dizemos secundário porque, como já explanado anteriormente, o Direito, primeiramente, serve à vida – a propriedade existe enquanto instrumento útil para a preservação da vida, e com esta nunca tem forças para

competir. Segundo JANINE RIBEIRO: *"A propriedade é menos que o poder do Estado: ele a deu, ele a tira; para Hobbes, ela é poder restrito e secundário, que as leis limitam. É menos que a vida: não se inclui entre os direitos que caracterizam o homem, este misto de lobo e deus. O soberano pode confiscar bens, o esfomeado roubá-los, sem cometerem crimes"*. Ao leito sem medo – Hobbes escrevendo contra seu tempo. p. 88;

401 *"Compete ao governante, no quadro mercantilista que Hobbes define no capítulo XXIV do Leviathan, dirigir os negócios econômicos; embora os indivíduos sejam livres para as operações comerciais (XXI, p. 264), é o Estado que regula as relações econômicas de troca, especialmente as internacionais (XXIV, p. 299), que, permitindo a acumulação de metais preciosos, transferem riqueza de uma nação para outra. Os homens não fizeram o contrato apenas para escapar à morte pelas armas; também é violência morrer à míngua, pois é viver menos que o tempo designado pela natureza. Sendo o soberano a alma do corpo político, incumbe-lhe por fim à fome: não só porque ela gera revolta; mas porque a vida miserável tem a mesma natureza que a morte violenta"*. JANINE RIBEIRO. *Idem retro*. p. 101;

402 No Leviatã, expressa HOBBES: *"o trabalho de um homem também é um bem que pode ser trocado por benefícios, tal como qualquer outra coisa"*. Leviatã. Parte II – Da República. Cap. XXIV. Da Nutrição e Procriação de um República. p. 210;

403 FRIEDRICH expressa que, para Hobbes, *"a felicidade do homem consiste num contínuo progresso, de um desejo para o seguinte, de modo que cada propósito se converte em simples meio para alcançar o propósito seguinte. Portanto, Hobbes declara numa famosa sentença: 'Considero como uma inclinação geral de toda a humanidade um desejo perpétuo e incansável de poder e mais poder, o qual só na morte cessa' (capítulo XI)"*. Perspectiva Histórica da Filosofia do Direito. p. 103;

404 Note-se, então, que, em Hobbes, os bens que nutrem o Estado, incorporando-se a dieta patrimonial deste, podem ser oriundos da Natureza (da vontade de Deus), como podem ser oriundos também de ações humanas, constituindo tais ações na troca, no trabalho e na guerra.

[405] Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XXIV. Da nutrição e procriação de uma República. p. 210;

[406] Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XXI. Da Liberdade dos Súditos. p. 182;

[407] Um outro modo de encarar a escassez é compreendê-la no sentido de que um bem disputado por duas pessoas, que não pode ser compartilhado ou dividido, é um bem escasso relativamente a uma delas; a escassez a que estamos a tratar neste momento coloca em foco a noção de parcos recursos;

[408] vide MARTINICH. Hobbes. p. 65;

[409] "*é necessário que os homens distribuam o que são capazes de acumular, transferindo esta propriedade mutuamente uns aos outros, através da troca e de contratos mútuos. Compete portanto à república, isto é, ao soberano, determinar de que maneira se devem fazer entre os súditos todas as espécies de contrato (de compra, venda, troca, empréstimo, arrendamento), e mediante que palavras e sinais esses contratos devem ser considerados válidos*". Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XXIV. Da Nutrição e Procriação de uma República. p. 214 – não há de se confundir o modo como se realizam os contratos com a já mencionada liberdade de realizar contratos, esta expressa enquanto liberdade negativa dos súditos/cidadãos;

[410] JANINE RIBEIRO, quanto ao mercantilismo impregnado na filosofia hobbesiana, expressa: *"O mercantilista é um guerreiro no poder, porém que reserva ao estrangeiro sua hostilidade. Por isso, a instituição do Estado visa a pôr fim à guerra apenas num certo território, entre certos homens; inconcebível a paz perpétua, que nos congregasse todos num corpo político único: o 'poder comum' deve proteger-nos da 'invasão de estrangeiros'...É impensável o Estado hobbesiano sem sua relação – natural, guerreira – com o outro. Esta condição, que para o indivíduo ou mesmo a família acarreta a miséria e a morte violenta, graças ao tamanho do Estado pode gerar prosperidade"*. Ao leitor sem medo – Hobbes escrevendo contra seu tempo. p. 116-117.

[411] Segundo BELL, dentre os aspectos gerais do Mercantilismo, "*a fim de acumular metais preciosos, o balanço comercial deve ser favorável: excesso das exportações sobre as importações*" (História do Pensamento Econômico. 6 – O

Mercantilismo Inglês. p. 84); também consoante o economista, *"A Inglaterra, sob o regime de Isabel I (1558-1603) e nos reinados subsequentes dos Stuarts, conheceu muitos anos de crescimentos e expansão. A Escócia e a Irlando foram levadas a relações integradas com a Inglaterra; seu Parlamento tornou-se mais afirmativo; e a nação empenhou-se em guerra com a Holanda e a França e estabeleceu o seu sistema colonial. A teoria e a literatura mercantilistas formam parte significativa de muitos acontecimentos e circunstâncias desse período...os negócios e o comércio foram reconhecidos como absolutamente essenciais ao Estado"* (*Idem retro*. p. 86-87);

412 *"A palavra 'pessoa' é de origem latina. Em lugar dela os gregos tinham [uma], que significava rosto, tal como em latim persona significa o disfarce ou a aparência exterior de um homem, imitada no palco. Mais particularmente, às vezes significava aquela parte dele que disfarça o rosto, como máscara ou viseira. E do palco a palavra foi transferida para qualquer representante da palavra ou da ação, tanto nos tribunais como nos teatros. De modo que uma pessoa é o mesmo que um ator, tanto no palco como no convívio comum. E personificar é atuar, ou representar a si mesmo ou a outrem"*. Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. XVI – Das Pessoas, Autores e coisas Personificadas. p. 138;

413 Na linguagem técnico-jurídica, a procuração é o instrumento do mandato e, por isto, muitas vezes denomina-se o mandatário de procurador, o que indica que o mecanismo bilateral sobre o qual estamos a refletir pode ter várias designações relativamente ao ator – o que, em muito, reflete a amplitude de aplicação desta teoria da representação, conhecida, por exemplo, entre economistas, administradores e juristas de tradição anglo-saxã como teoria da agência. Hobbes diz que *"daquele que representa outro diz-se que é portador da sua pessoa, ou que atua em seu nome...Recebe designações diversas, conforme as ocasiões: representante, mandatário, lugar-tenente, vigário, advogado, delegado, procurador, ator e outras semelhantes"*. Leviatã. *Idem retro*.

414 Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. XVI. Das Pessoas, Autores e coisas Personificadas. p. 139;

415 Do Cidadão. Parte I – Liberdade. Cap. 1. Da Condição Humana fora da Sociedade Civil. 7. Definição de direito e 8.

O direito ao fim confere direito aos meios necessários para aquele fim. p. 32;

[416] Note que no sistema hobbesiano o súdito/cidadão concorda em submeter-se à razão do soberano; é conforme o que este ator-soberano considera compatível com a equidade e o bem comum que o Estado age (vide Leviatã. Parte II – Da República. Cap. XXIV. Da Nutrição e Procriação de uma República. p. 211); o soberano recruta o exército, para defender a vida do Estado, *"quantas vezes julgar de fato necessário"* (Diálogos entre um Filósofo e um Jurista. Do Poder Soberano. p. 43);

[417] A literatura econômico-jurídica contemporânea nos ajuda a esclarecer a noção da representação em Hobbes; segundo JENSEN: "*Definimos uma relação de agência como um contrato sob o qual uma ou mais pessoas – o principal(ais) – contrata(m) outra pessoa – o agente – para desenvolver algum serviço em nome deles que envolva delegação de alguma autoridade de decidir-fazer para o agente. Se as duas partes da relação são ambas maximizadores de utilidade, há boa razão para crer que o agente não irá sempre atuar nos melhores interesses do principal. O principal pode limitar divergências relativas aos seus interesses estabelecendo incentivos apropriados para o agente nos contratos que eles criam e estabelecendo custos de monitoração desenhados para limitar atividades extravagantes do agente*" (tradução livre). A Theory of the Firm. p. 86;

[418] É da essência do poder soberano ser ilimitado relativamente aos homens: "*É certo que um monarca soberano, ou a maioria de uma assembleia soberana, pode ordenar a realização de muitas coisas seguindo os ditames das suas paixões e contrariamente à sua consciência, e isso constitui uma quebra de confiança e da lei de natureza. Mas isto não é suficiente para autorizar nenhum súdito a pegar em armas contra o seu soberano, ou mesmo acusá-lo de injustiça, ou de qualquer modo falar mal dele. Porque os súditos autorizaram todas as suas ações, e ao lhe atribuírem o poder soberano fizeram-nas suas*". Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XXIV. Da Nutrição e Procriação de uma República. p. 212; o soberano não comete injustiça, mas, apenas, iniquidade (vide Leviatã. *Idem retro*. Cap. XXI – Da

Liberdade dos Súditos. p. 182).

[419] Do Cidadão. Parte II – Domínio. Cap. V – Das Causas e da Origem Primeira do Governo Civil. 8. Na união, o direito de todos os homens é transferido a um só. p. 96;

[420] No Do Cidadão, Hobbes utiliza o termo "*pessoa civil*" (*Idem retro*. 9. O que é uma pessoa civil. p. 97);

[421] Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. XVI. Das Pessoas, Autores e coisas Personificadas. p. 141;

[422] Estas questões são importantes para, mais adiante, defendermos a idéia de que o soberano possui, sim, deveres, o que nos impõe o afastamento das leituras que tomam Hobbes apenas como um absolutista, já que, diante de uma interpretação que considera a obra hobbesiana como um todo, o que se evidencia é, antes que a busca pelo poder enquanto fim, a utilização deste como meio para atingir a paz, esta sim o horizonte hobbesiano. Frise-se: não é o poder pelo poder, mas o poder pela paz. Porém, neste momento, não cabe ainda adentrarmos nas questões do exercício do poder soberano propriamente dito, mas, tão somente, voltarmo-nos para a teoria da representação desconsiderando sua aplicação a este caso particular.

[423] Note-se que isto não se confunde com a busca de Hobbes em evidenciar que *"Nada que é feito a alguém com seu consentimento é dano"* (Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. XV. De outras Leis de Natureza. p. 129) – nesta passagem, o filósofo visa focar a vinculação (formal) dos contratos, estando a refletir sobre a justiça, possuindo a palavra 'dano' um sentido técnico de rompimento do contratado e de injustiça. Porém, quando dizemos que ninguém irá intencionalmente causar dano a si mesmo, não utilizamos a palavra no sentido técnico-jurídico hobbesiano, mas a utilizamos em um outro sentido, buscando enfatizar que somos auto-interessados, e que, enquanto racionalmente agimos, nunca fazemos mal a nós mesmos - no sentido em que se verifica em passagens como: *"Um pacto segundo o qual alguém se acusa a si mesmo, sem garantia de perdão, é igualmente inválido. Pois na condição de natureza, em que todo homem é juiz, não há lugar para a acusação, e na república civil a acusação é seguida pelo castigo; como este é força, ninguém é obrigado a não lhe resistir"* (Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. XIV. Da primeira e segunda Leis

Naturais. p. 121) – note que esta passagem coloca em foco aquilo que não vincula contratualmente e, no limite, as condições de possibilidade do contrato. Acerca do auto-interesse, recorde-se, também, o Parágrafo Sexto, do Item 3.1. (A racionalidade do contrato faz lei entre as partes) e do Item 2.1.2. (A morte do animal político pelo homem que é lobo do homem) desta dissertação. Poder-se-ia ter utilizado a palavra 'prejuízo', e, na frase supra, ela pode ser entendida no lugar de 'dano', mas resolvemos deixar esta nota, mesmo que extemporânea, para fins de esclarecimento do vocabulário filosófico hobbesiano;

424 Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. XVI – Das Pessoas, Autores e coisas Personificadas. p. 139 - na sequência deste trecho, verifica-se que quando é o autor que faz o ator agir contra a lei de natureza, em razão de uma obrigação contratual, é ele, e não o ator, que agiu contra tais leis, estando o ator, segundo Hobbes, obrigado a seguir mesmo uma ordem manifestamente iníqua;

425 Leviatã. *Idem supra*.

426 "*As coisas inanimadas, como uma igreja, um hospital, uma ponte, podem ser personificadas por um reitor, um diretor ou um supervisor. Mas as coisas inanimadas não podem ser autores, nem portanto conferir autoridade para seus atores. Todavia, os atores podem ter autoridade para prover à sua conservação, a eles conferidas pelos donos ou governadores dessas coisas. Portanto, essas coisas não podem ser personificadas enquanto não houver um estado de governo civil*". Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. XVI. Das Pessoas, Autores e coisas Personificadas. p. 140;

427 *"as crianças, os débeis e os loucos, que não tem uso da razão, podem ser personificados por guardiões ou curadores, mas não podem ser autores (durante esse tempo) de nenhuma ação praticada por eles, a não ser que (quando tiverem recobrado o uso da razão) venham a considerar razoável esta ação. Porém, enquanto durar a loucura aquele que tem o direito de os governar pode conferir autoridade ao guardião. Mas também isto só pode ter lugar num Estado civil, porque antes desse estado não há domínio de pessoas"*. Leviatã. *Idem retro*.

428 Leviatã. *Idem retro*. p. 140-141;

[429] Leviatã. *Idem retro*. p. 141; Do Cidadão. Parte II – Domínio. Cap. V – Das Causas e da Origem Primeira do Governo Civil. 7. O que é a união. p. 96;

[430] A teoria da representação é tão fértil que vale fazermos algumas aplicações dela. Primeiro, podemos pensar em aplicá-la em situações nas quais os administradores das empresas extrapolam os poderes conferidos a eles no contrato constitutivo das sociedades ou na procuração (instrumento do mandato). Ou seja, quando os administradores agem em desconformidade com os poderes que lhes foram outorgados. Assim, quando assinam um contrato de compra e venda de certo bem da sociedade, sem possuírem poder para tal, não obrigam esta, e aquele que está contratando com o administrador (ator) se obriga na medida de sua ciência acerca dos poderes outorgados a este; no caso da prática jurídica, tal ciência ocorre a partir do registro dos atos da sociedade nos órgãos públicos de registro, pois isto, tecnicamente, dá publicidade e impede a escusa de desconhecimento dos poderes outorgados por parte do contratante. Outra aplicação que é possível fazer da teoria da representação diz respeito à responsabilidade dos servidores do Estado. Sob uma certa perspectiva, estes servidores estão investidos em um cargo que externalizam as instituições (o promotor externaliza o Ministério Público), representando-as enquanto atores que portam autoridade. Na medida que o promotor ultrapassa a sua autoridade (cujo limite é dado pela lei), ele não representa mais a vontade do Estado, a qual, em última instância, é a vontade dos indivíduos (ou seja, a perpetuação da paz). Nestes casos, quem deve ser responsabilizado não é o Estado, mas, sim, o promotor-ator-autor que agiu com excesso de poder, ou seja, além da sua autoridade. Por conseqüência, no limite, não sendo uma manifestação emanada do Estado, não é ordem capaz de modificar qualquer *status quo*, estando o sujeito destinatário de tal ordem desobrigado de cumpri-la.

[431] As metáforas hobbesianas acerca do Estado em muito refletem a multiplicidade de áreas pelas quais se interessava Hobbes; se, por um lado, a metáfora do Estado como máquina se deve ao mecanicismo e materialismo da física galilaica e ao pensamento cartesiano, por outro, a metáfora do Estado enquanto corpo em muito pode ter sido influência de

HARVEY (1578-1657), médico britânico com o qual Hobbes se relacionou. Quando Hobbes diz que a moeda é "*...a corrente sanguínea de uma república, pois o sangue natural se forma também, similarmente, dos frutos da terra; e, circulando, vai alimentando pelo caminho todos os membros do corpo do homem*" (Leviatã. Parte 2 – Do Homem. Cap. XXIV. Da Nutrição e Procriação de uma República. p. 215), verifica-se a compreensão do sistema circulatório do sangue aos moldes de como foi apreendido por Harvey. Assim, podemos dizer que o Leviatã é construído e, ao mesmo tempo, é parido.

[432] "*Embora esta possa parecer uma dedução das leis de natureza demasiado sutil para ser apreciada por todos os homens, a maior parte dos quais está demasiado ocupada na busca de sustento, sendo os restantes demasiado negligentes para a poderem compreender, mesmo assim, para não permitir que ninguém seja escusável, todas elas foram condensadas num resumo acessível e inteligível, mesmo para os de capacidade mais mesquinha. Esse resumo é: Não faça aos outros o que não gostarias que te fizessem a ti. Isso mostra a cada um que, para apreender as leis de natureza, o que tem a fazer é apenas, quando ao pesar suas ações com as dos outros estas últimas parecerem excessivamente pesadas, colocá-las no outro prato da balança e no lugar delas as suas próprias, de maneira que as suas paixões e seu amor-próprio em nada modifiquem o peso"*. Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. XV. De outras Leis de Natureza. p. 135;

[433] "*Nosce te ipsum, Lê-te a ti mesmo*". Leviatã. Introdução. p. 12;

[434] "*...as leis de natureza (como a justiça, a equidade, a modéstia, a piedade, ou em resumo, fazer aos outros o que queremos que nos façam) por si mesmas, na ausência do temor e de algum poder que as faça ser respeitadas, são contrárias às nossas paixões naturais, as quais nos fazem tender para a parcialidade, o orgulho, a vingança e coisas semelhantes*". Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. XVII – Das Causas, Geração e Definição de uma República. p. 143;

[435] "*...os pactos sem a espada não passam de palavras, sem força para dar segurança a ninguém. Portanto, apesar das leis de natureza (que cada um respeita quando tem vontade de as respeitar e quando o poder fazer com segurança), se não for instituído um poder suficientemente grande para*

nossa segurança, cada um confiará, e poderá legitimamente confiar, apenas na sua própria força e capacidade, como proteção contra todos os outros". Leviatã. *Idem retro*. p. 143-144;

436 Segundo SKINNER: "*Mais claramente do que qualquer escritor anterior que se debruça sobre o poder público, Hobbes enunciou a doutrina que a pessoa jurídica situada no coração da Política não é nem a persona do povo nem a pessoa oficial do soberano, mas, sim, a pessoa artificial do Estado*" (tradução livre). Visions of Politics. V. II – Renaissance Virtues. p. 404;

437 Este raciocínio pode ser facilmente apreendido quando nos voltamos para a necessidade da hierarquia militar na qual é inadmissível a contestação da ordem do superior para a eficácia da ação, bem como, quando nos voltamos para uma sociedade empresarial em que a disputa pelo controle, muitas vezes, torna as decisões das empresa mais lentas, tornando-as menos competitivas, porque menos dinâmicas; segundo o ditado dos advogados societários, "*onde dois controlam* [com igual poder], *nenhum controla*".

438 Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XVII. Das Causas de uma República. p. 145;

439 Leviatã. *Idem retro*.

440 Do Cidadão. Parte II – Domínio. Cap. V – Das Causas e da Origem Primeira do Governo Civil. 11. O que é ter o poder supremo e o que é ser súdito. p. 98; vide Leviatã. *Idem retro*. p. 148;

441 Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap.XVII. Das Causas de uma República. p. 147-148;

442 SALGADO, citando RENÉ DAVID (Les contrats em droit anglais), expressa: "*A relação de contrato e contrato social não é recente, podendo ser encontrada em Hegel. Para esse filósofo o contrato social seria fruto de uma migração do conceito de contrato, da esfera do direito privado, para um conceito de contrato social, que está na esfera do direito público. Essa migração pode ter sido facilitada pelas características do direito inglês que não a distingue entre contratos da esfera civil, comercial, administrativa, tendo um caráter autônomo, diferente do direito de tradição romana*". Contrato como transferência de direitos em Thomas Hobbes. p. 88;

[443] Esta experiência faço com base na minha vivência enquanto advogado que atua na área societária – vivência pela qual não apenas tive contato com os conflitos relativos a uma pessoa jurídica, mas, também, pela qual minutei um considerável número de contratos constitutivos de sociedades empresariais e associações. Este é um dos pontos desta pesquisa que me permitem fazer uma união consistente entre a teoria que pesquiso e uma de minhas práticas - a advocacia e consultoria jurídicas.

[444] "*...às vezes só se pagam as dívidas por medo de ser preso, o que, como ninguém impede a abstenção do ato, constitui o ato de uma pessoa em liberdade. E de maneira geral todos os atos praticados pelos homens no interior de repúblicas, por medo da lei, são ações que os seus autores têm a liberdade de não praticar*". Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XXI – Da Liberdade dos Súditos. p. 180;

[445] vide Capítulo 1 desta dissertação. ("*Da liberdade em geral, vista de uma perspectiva mecanicista e materialista, de sua relação com a necessidade e de seu papel na Natureza e na Política*")

[446] "*os súditos devem ao soberano simples obediência em todas as coisas nas quais a sua obediência não é incompatível com as leis de Deus*". Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XXXI – Do Reino de Deus por Natureza. p. 299 – este é o ponto crucial para compreender a desobediência civil em Hobbes e um dos modos como as leis de natureza (racionais-divinas) e civis estão interligadas. Apesar de a lei de natureza não possuir poder, já que existe mesmo quando não há Estado, atentar contra ela torna inoperante, para fins de obediência, as leis civis ou uma decisão soberana. No texto que segue utilizaremos, para explicitar a mecânica da desobediência, as noções de vida e de necessidade – pois tais noções permitem trazer o enfoque, concomitantemente, do porque o Estado pode desrespeitar as leis de natureza [sendo iníquo (para com Deus) e nunca injusto (para com os homens)] e matar o cidadão/súdito;

[447] Leviatã. Parte 2 – Da República, Cap. XXI. Da Liberdade dos Súditos. p. 180;

[448] Na linguagem jurídica, esta ideia hobbesiana traduz-se na noção de tipo legal, segundo a qual não há crime sem prévia lei que o determine, nem tributo sobre fato que não foi

considerado pelo Estado como gerador de obrigação tributária. Sobre o assunto, no âmbito jurídico, vide DERZI (Direito Tributário, Direito Penal e Tipo) – Hobbes, no Leviatã, expressa: *"onde acaba a lei civil acaba também o crime, pois na ausência de qualquer lei que não seja a lei de natureza deixa de haver lugar para acusação, sendo cada homem seu próprio juiz, acusada apenas pela sua própria consciência e desculpado pela retidão das suas próprias intenções"* (Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XXVII – Dos Crimes, Desculpas e Atenuantes. p. 248); Porém, excepcionalmente, há de se observar que a alta traição sequer precisa de estatuto para ser considerada crime: *"Fil....A traição é um crime em si, malum in se, e portanto um crime de Direito comum; e a alta traição é o maior crime de direito comum que pode existir. E, portanto, não é apenas o estatuto; é também a razão, mesmo sem um estatuto, que a faz ser um crime. "* (Diálogos entre um Filósofo e um Jurista. Dos Delitos Capitais. p. 106);

449 *"essa liberdade em alguns lugares é maior e noutros menor, e em algumas épocas maior e noutras menor, conforme os que detêm a soberania considerarem mais conveniente"*. Leviatã. *Idem retro*. p. 187;

450 Leviatã. *Idem retro*. p. 181;

451 Segundo JANINE RIBEIRO, *"...a ideia de necessidade desempenhava, no direito medieval, inclusive inglês, e ainda em certos julgados do século XVII, papel fundamental, sobretudo em matéria financeira: podia o rei alegá-la para exigir impostos, meso de um Parlamento relutante; podia o súdito invocá-la para negar obediência a uma lei formalmente regular, porém iníqua. Necessitas e justitia apareciam como conceitos reais, superiores aos atores da política e dos negócios humanos, e passíveis de avaliação independente de nossas paixões. Excluíam a soberania política, ao medirem o próprio rei – que, se injusto, podia ser deposto, e, taxando sem necessidade, desobedecido. Não estranha, então, que a necessidade hobbesiana pouco tenha a ver com sua homônima escolástica: cobre, simplesmente, a preservação da vida; é muito mais fácil determinar o que é necessário para um indivíduo subsistir, do que a justa necessidade nas decisões políticas ou nas ações individuais*". Ao leitor sem medo – Hobbes escrevendo contra seu tempo.

p. 100;

[452] "*todo súdito tem liberdade em todas aquelas coisas cujo direito não pode ser transferido por um pacto*";"*os pactos no sentido de cada um se abster de defender o seu próprio corpo são nulos*". Leviatã. *Idem retro*. p. 185;

[453] "*se tomarmos a liberdade no seu sentido próprio, como liberdade corpórea, isto é, como estar livre das cadeias e prisões, torna-se inteiramente absurdo que os homens clamem, como o fazem, por uma liberdade de que tão manifestamente desfrutam. Mais ainda, se tomarmos a liberdade como isenção das leis, não é menos absurdo que os homens exijam, como fazem, aquela liberdade mediante a qual todos os outros homens se podem tornar senhores das suas vidas. No entanto, por mais absurdo que isso seja, é isto* [liberdade de natureza, o direito a tudo] *o que eles reivindicam, pois ignoram que as leis não têm poder algum para os proteger, se não houver uma espada na mão de um homem, ou homens encarregados de por as leis em execução"*. Leviatã. *Idem retro*. p. 181-182;

[454] Leviatã. *Idem retro*;

[455] Leviatã. *Idem retro*. p. 186;

[456] "*a obrigação e a liberdade do súdito deve ser derivada...do fim da instituição da soberania, a saber: a paz dos súditos entre si, e a sua defesa contra inimigo comum*". Leviatã. *Idem retro*. p. 185;

[457] Ou, em última instância, do desrespeito a uma lei racional-natural-divina;

[458] Segundo JANINE RIBEIRO: "*...o 'silêncio das leis', que a princípio se definia como o resto tolerado pelo governante, funda-se, em última análise na liberdade natural de movimento. A liberdade nas coisas 'que o soberano ignora' é residual, sujeita portanto a ser alterada ou reduzida; mas nunca as leis poderão ser voz pura e plena – um seu silêncio é inevitável: quer porque as atividades humanas são sempre mais complexas que as leis, quer porque estas devem ser poucas e claras para serem obedecidas (fazê-las tais é dever do soberano), quer – finalmente – porque a liberdade que está em seu silêncio é o que resta da liberdade natural de movimento e, se nada sobrar dela, o homem – trancafiado, marionete – será como cativo prometido à morte. No silêncio do governante está o movimento ainda livre, que é a*

vida de um súdito". Ao leitor se medo – Hobbes escrevendo contra seu tempo. p. 98-99;

459 vide, desta dissertação, §§7-13, do Item 3.4. ("Uma teoria da representação: da pluralidade dada à unidade construída");

460 Segundo JANINE RIBEIRO, *"...o feito de Hobbes é desvincular a necessidade da justiça: esta, próxima da propriedade, depende da lei natural e só se atualiza sob um soberano; aquela prende-se ao direito de natureza e vale para cada corpo* vivo". Ao leitor sem medo – Hobbes escrevendo contra seu tempo. p. 101;

461 A importância da soberania para o corpo do Estado se movimentar pode ser apreendida, *mutatis mutandis*, pelas seguintes palavras de Hobbes: "*uma república sem poder soberano não passa de uma palavra sem substância e não pode subsistir*". Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XXXI – Do Reino de Deus por Natureza. p. 299;

462 Adicionalmente as passagens já citadas quanto a este assunto: "*há alguns direitos que é impossível admitir que algum homem, por quaisquer palavras ou outros sinais, possa abandonar ou transferir..." e, mais a frente no texto, que "um pacto em que eu me comprometa a não me defender da força pela força é sempre nulo. Porque ninguém pode transferir ou renunciar ao seu direito de evitar a morte, os ferimentos ou o cárcere...e portanto a promessa de não resistir à força não transfere nenhum direito em pacto algum, nem é obrigatória*" (Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. XIV - Da primeira e segunda leis naturais. p. 115); "*...o direito que por natureza os homens tem de se defenderem a si mesmos, quando ninguém mais os pode proteger, não pode ser abandonado através de pacto algum*" (Leviatã. Parte 2 – Da República, Cap. XXI. Da Liberdade dos Súditos. p. 188-189);

463 vide Item 1.3 desta dissertação ("Suicídio");

464 Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XXI. Da Liberdade dos Súditos. p. 187;

465 Inclusive na decisão soberana: "*Se um monarca ou uma assembleia soberana conceder uma liberdade a todos ou a qualquer dos súditos, concessão essa que lhe faz perder a capacidade de prover à sua segurança, a concessão é nula*". Leviatã. *Idem retro*. p. 188;

466 Leviatã. *Idem retro*. p. 186;

[467] "*se o soberano ordenar a alguém (mesmo que justamente condenado) que se mate, se fira ou se mutile a si mesmo, ou que não resista aos que o atacarem, ou que se abstenha de usar os alimentos, o ar, os medicamentos, ou qualquer outra coisa sem a qual não poderá viver, esse alguém tem a liberdade de desobedecer...portanto, quando a nossa recusa de obedecer prejudica o fim em vista do qual foi criada a soberania, não há liberdade de recusar; caso contrário, há essa liberdade*". Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XXI. - Da Liberdade dos Súditos. p. 185;

[468] Valendo, quanto a psicologia do soberano, lembrar RYAN, citado por MARTINICH, o qual expressa que "o *que os indivíduos de Hobbes maximizam no estado de natureza é poder (Ryan 1988:92)"* (tradução livre). Hobbes. p. 218;

[469] Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XXI – Da Liberdade dos Súditos. p. 182;

[470] A potência do soberano fica clara quando apreendemos que as questões de direito intertemporal, ou seja, as questões relativas a uma lei antiga e uma lei nova, está, na filosofia hobbesiana, condicionada à vontade atual do soberano. Nas palavras de Hobbes, as quais também expressam que um cidadão/súdito não pode mover um ação contra o soberano: "*se o soberano pleitear ou tomar alguma coisas em nome do seu poder, nesse caso deixa de haver lugar para qualquer ação da lei, pois tudo o que ele faz em virtude do seu poder é feito pela autoridade de cada súdito, e em conseqüência quem mover uma ação contra o soberano estará movendo-a contra si mesmo*" (Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XXI. Da Liberdade dos Súditos. p. 188);

[471] Segundo AGAMBEN, citando SCHMITT: "*O paradoxo da soberania se enuncia: 'o soberano está, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico'. Se o soberano é, de fato, aquele no qual o ordenamento jurídico reconhece o poder de proclamar o estado de exceção e suspender, deste modo, a validade do ordenamento, então 'ele permanece fora do ordenamento jurídico e, todavia, pertence a este, porque cabe a ele decidir se a constituição in toto possa ser suspensa' (Schmitt, 1922, p. 34). A especificação 'ao mesmo tempo' não é trivial: o soberano, tendo o poder legal de suspender a validade da lei, coloca-se legalmente fora da lei. Isto significa que o paradoxo pode ser formulado*

também deste modo: 'a lei está fora dela mesma', ou então: 'eu, o soberano, que estou fora da lei, declaro que não há um fora da lei'. Vale a pena refletir sobre a topologia implícita no paradoxo, porque somente quando tiver sido compreendida a sua estrutura, tornar-se-á claro em que medida a soberania assinala o limite (no duplo sentido de fim e princípio) do ordenamento jurídico". Homo sacer – O poder soberano e a vida nua I. p. 23;

472 Segundo AGAMBEN: *"...em Hobbes, o fundamento do poder soberano não deve ser buscado na cessão livre, da parte dos súditos, do seu direito natural, mas, sobretudo, na conservação, da parte do soberano, de seu direito natural de fazer qualquer coisa em relação a qualquer um, que se apresenta então como direito de punir"- Idem retro*. p. 113;

473 JANINE RIBEIRO expressa: *"Hobbes insiste sempre em que, por duas razões, o soberano nunca é injusto com seus súditos: porque não renunciou ao seu direito de natureza, e portanto, desobrigado, não conhece lei a transgredir; e porque, autorizado pelos demais, os atos seus sã deles (aí se funda a sua representação). Contudo, ao explicar de onde o soberano extrai o seu direito a punir, refere-se Hobbes apenas a primeira razão (XXVIII, p. 354) – como a indicar que a representação morre, quando o representante fere o representado"*. Ao leitor sem medo – Hobbes escrevendo contra seu tempo. p. 93;

474 A abordagem acerca do poder soberano absoluto, pode ser feita, de um modo menos satisfatório (do que, a nosso ver, o de AGAMBEN), quando nos voltamos para a questão da identidade, ou não, entre Estado e soberania; MARTNICH, citando SKINNER, expressa: *"A explicação para a fusão da soberania e do Estado está relacionada a indecisão sobre autorização e alienação. Quando ele [Hobbes] quer que as ações do soberano sejam livres de criticismo dos cidadãos (autorização), então ele identifica soberania com Estado. Mas quando ele quer que os súditos obedeçam o soberano (alienação), então ele separa a soberania do Estado (cf. Skinner 2002: 207-8)"* (tradução livre). Hobbes. p. 228-229*;*

475 *"...embora a natureza possa declarar quem são os seus filhos, e quem é o parente mais próximo, continua dependendo da sua própria vontade (conforme se disse no capítulo anterior) designar quem deverá ser o herdeiro.*

Assim, se ele não tiver herdeiro, não há mais soberania nem sujeição". (Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XXI. Da Liberdade dos Súditos. p. 189);

476 "*Jhering foi o primeiro a confrontar, com estas palavras, a figura do homo sacer com o wargus, o homem-lobo, e com o friedlos, o 'sem paz' do antigo direito germânico. Ele punha assim a sacratio sobre pano de fundo da doutrina da Friedlosigkeit, elaborada por volta da metade do século XIX pelo germanista Wilda, segundo o qual o antigo direito germânico fundava-se sobre o conceito de paz (Fried) e sobre a correspondente exclusão da comunidade do malfeitor, que tornava-se por isto friedlos, sem paz, e, como tal, podia ser morto por qualquer um sem que se cometesse homicídio. Até mesmo o bando medieval apresenta características análogas: o bandido podia ser morto...ou era até mesmo considerado já morto. Fontes germânicas e anglo-saxõnicas sublinham esta condição limite do bandido definindo-o como homem-lobo (wargus, werwolf, lat. Garulphus, donde o francês loup garou, lobisomem):...as leis de Eduardo o Confessor (1130-1135) definem o bandido wulfesheud (literalmente: cabeça de lobo) e o assemelham a um lobisomem...Aquilo que deveria permanecer no inconsciente coletivo como um híbrido monstro entre humano e ferino, dividido entre a selva e a cidade – o lobisomem – é, portanto, na origem a figura daquele que foi banido da comunidade. Que ele seja definido homem-lobo e não simplesmente lobo...é aqui decisivo. A vida do bandido – como aquela do homem sacro – não é um pedaço de natureza ferina sem alguma relação com o direito e a cidade; é, em vez disso, um limiar de indiferença e de passagem entre o animal e o homem, a phýsis e o nómos, a exclusão e a inclusão: loup garou, lobisomem, ou seja, nem homem nem fera, que habita paradoxalmente ambos os mundos sem pertencer a nenhum. É somente sob essa luz que o mitologema hobbesiano do estado de natureza adquire seu sentido próprio...A violência soberana não é, na verdade, fundada sobre um pacto, mas sobre a inclusão exclusiva da vida nua no Estado. E, como o referente primeiro e imediato do poder soberano é, neste sentido, aquela vida matável e insacrificável que tem no homo sacer o seu paradigma, assim também, na pessoa do soberano, o*

lobisomem, o homem lobo do homem, habita estavelmente na cidade".AGAMBEN. Homo sacer – O poder soberano e a vida nua I. p. 112-113;

[477] Do Cidadão. Parte II – Domínio. Cap. VI – Do Direito de Quem Detém o Poder Supremo na Cidade, Seja um Conselho, Seja um Único Homem. 19. Se compararmos uma cidade a um homem, quem tem o poder supremo estará para a cidade como a alma humana está para o homem. p. 115;

[478] No Leviatã, os direitos do soberano são em número de doze: (i) o de não ter a forma de governo alterada; (ii) o de não poder perder o seu poder; (iii) o de, caso for assembléia, ter o direito de que a maioria faça sua voz; (iv) não poder ser acusado de injustiça; (v) não poder ser punido; (vi) ser juiz dos meios para se alcançar a paz e segurança, incluindo-se o julgamento sobre as doutrinas; (vii) ser o instituidor da lei, da justiça e da propriedade; (viii) ser autoridade judicial; (ix) fazer a guerra e a paz segundo seu juízo; (x) escolher ministros e juízes para lhe auxiliar; (xi) compensar e punir; (xii) distribuir honrarias (Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XVIII – Dos Direitos dos Soberanos por Instituição); No Do Cidadão, Hobbes expressa que aquele que detém o poder supremo na Cidade têm direito: (i) ao gládio da justiça (direito de punir); (ii) ao gládio da guerra; (iii) a judicatura (autoridade suprema para julgamento); (iv) o poder de legislar; (v) nomeação dos magistrados e altos funcionários; (vi) o exame das doutrinas; (vii) a nunca ser punido (pelos homens); (viii) ter a propriedade de tudo que tiver vontade (Do Cidadão. *Idem retro*);

[479] A importância da *militia*, da tributação e da doutrinação verificamos nas seguintes passagens do Leviatã, por um raciocínio de Hobbes em que a determinação da importância se dá pela ausência, e por posterior comprovação com base em fatos – procedimento já adotado para determinar a importância do Estado: "*...se transferir o comando da militia será em vão que conservará o poder judicial, pois as leis não poderão ser executadas. Se alienar o poder de recolher impostos, o comando da militia será em vão, e se regular à regulação das doutrinas os súditos serão levados à rebelião com medo a espíritos. Se examinarmos cada um dos referidos direitos veremos que conservar todos os outros menos ele não produzirá nenhum efeito para a preservação*

da paz e da justiça, que é o fim em vista do qual todas as repúblicas são instituídas"; "Se ao princípio não houvesse sido aceita, na maior parte da Inglaterra, a opinião segunda a qual esses poderes eram divididos entre o rei e os Lordes e a Câmara dos Comuns, o povo jamais haveria se dividido nem caído nesta guerra civil" (Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XVIII – Dos Direitos dos Soberanos por Instituição. p. 155);

[480] Leviatã. *Idem retro*. p. 149 e a este argumento Hobbes soma ainda a noção de que ninguém pode causar dano a si próprio (Leviatã. *Idem retro*. p. 152);

[481] Em consonância com a circularidade da vontade, Hobbes também apresenta uma teoria jurídica conhecida tecnicamente como confusão patrimonial, segundo a qual quando o credor e o devedor se encontram na mesma pessoa, as obrigações deste desaparecem (vide Do Cidadão. Parte II – Domínio. Cap. VI – Do Direito de Quem Detém o Poder Supremo na Cidade, Seja um Conselho, Seja um Único Homem. 14. As leis da cidade não obrigam o governante. p. 110) – neste sentido, o soberano que faz a lei não pode por ela ser obrigado, já que dos mandamentos da lei pode se desobrigar;

[482] O súdito é autor de seu castigo e de qualquer ato do soberano que ele pudesse condenar: "*...aquele que detém o poder soberano não pode...ser punido pelos seus súditos...uma vez que todo súdito é autor dos atos do seu soberano, cada um estaria castigando outrem pelos atos cometidos por si mesmo*". Leviatã. *Idem retro*;

[483] Leviatã. *Idem retro*. p. 150;

[484] Adicionalmente a ideia do soberano estar fora do estado civil, Hobbes também possui uma defesa lógica: "*o soberano não está sujeito àquelas leis que ele próprio, ou melhor, que a república fez. Pois estar sujeito a leis é estar sujeito à república, isto é, ao soberano representante, ou seja, a si próprio, o que não é sujeição, mas liberdade em relação às leis. Este erro, porque coloca as leis acima do soberano, coloca também um juiz acima dele, com poder para castigá-lo, o que é fazer um novo soberano, e também pela mesma razão um terceira para castigar o segundo, e assim sucessivamente, para confusão e dissolução da república*". Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XXIX – Das coisas

que Enfraquecem um República. p. 275;

485 Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XVIII – Dos Direitos dos Soberanos por Instituição. p. 152;

486 Note que a iniquidade que foi referida na nota anterior diz respeito a uma relação entre súditos/cidadãos no sentido, por exemplo, de se acusar o soberano de ter agido com parcialidade quando do julgamento de uma causa judicial entre súditos;

487 Leviatã. *Idem retro*. p. 151;

488 Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. XV – De outras Leis de Natureza. p. 133;

489 Do Cidadão. Parte I – Liberdade. Cap. IV – Que a Lei de Natureza é Lei Divina. 12. E também sobre a nona lei, da equidade. p. 81-82;

490 Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. XV – De outras Leis de Natureza. p. 134;

491 "*A desigualdade dos súditos resulta de atos do poder soberano e portanto não tem mais lugar na presença do soberano, isto é, num Tribunal de Justiça, do que a desigualdade entre os reis e seus súditos, na presença do Rei dos Reis*". Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XXX – Do Cargo do Soberano Representante. p. 291;

492 É nesta situação que reside a equidade do soberano – ou seja, relativamente ao modo de tratar os homens como iguais (quando isto não atente contra a paz);

493 Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XXII – Dos Sistemas Subordinados, Políticos e Privados. p. 197;

494 Do Cidadão. Parte II – Domínio. Cap. VI – Do Direito de Quem Detém o Poder Supremo na Cidade, Seja um Conselho, Seja um Único Homem. 15. Ninguém pode alegar ser proprietário de algo contra a vontade do governante supremo. p. 111;

495 Nota 17 da p. 111 do Do Cidadão, cuja referência não foi impressa na versão do texto utilizada, mas que consta na p. 374 do livro;

496 "*o objetivo da punição não é a vingança nem dar largas à cólera, mas sim a correção do ofensor, ou de outros através do exemplo, as mais severas punições devem ser infligidas aos crimes que são de maior perigo para a coisa pública*". Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XXX – Do Cargo do Soberano Representante. p. 294;

[497] Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XVIII – Dos Direitos dos Soberanos por Instituição. p. 154;

[498] Do Cidadão. *Idem retro*. 5. Em que consiste o gládio da justiça. p. 104 – vide, também, 13. Que o poder que seus cidadãos lhe concedera, é absoluto, e qual medida de obediência eles lhe devem. p. 108;

[499] Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XXVIII – Das Punições e Recompensas. p. 263;

[500] Do Cidadão. *Idem retro*. 6. O gládio da justiça pertence a quem possui o mando supremo. p. 104;

[501] Do Cidadão. *Idem retro*. 7. A ele também pertence o gládio da guerra. p. 105;

[502] Do Cidadão. *Idem retro*. - não incluído nesta obrigação, como já mencionado, os homens de coragem feminina;

[503] "*Embora a soberania seja imortal, na intenção daqueles que a criaram, não apenas ela se encontra, por sua própria natureza, sujeita à morte violenta em razão de guerra externa, mas encerra também em si mesma, devido à ignorância e às paixões dos homens, desde a sua própria instituição, grande número de sementes de mortalidade natural, por causa de discórdia interna*". Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XXI – Da Liberdade dos Súditos. p. 189;

[504] Relativamente a conexão entre os planos interno e externo da soberania, e a mútua determinação que entre eles há, sob uma perspectiva da filosofia hegeliana, vide meu Trabalho de Graduação Interdisciplinar intitulado "A Soberania Orgânica como resultado dos ditames da razão que opera com a lógica dialética", 2005;

[505] Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XVIII – Dos Direitos dos Soberanos por Instituição. p. 154;

[506] Leviatã. *Idem retro*.

[507] Segundo JANINE RIBEIRO: "*Ao soberano não se pedem qualidades morais – que tantas vezes encobrem a incapacidade – mas eficácia...a rebelião constitui válvula de escape contra uma gestão ineficaz...e a ameaça de revolta é a válvula reguladora induzindo a uma administração eficiente*". Ao leitor sem medo – Hobbes escrevendo contra seu tempo. p. 115;

[508] "*E tal como o último apetite na deliberação se chama vontade, assim também a última opinião na busca da verdade da verdade sobre o passado e o futuro se chama*

Juízo, ou sentença final e decisiva daquele que discursa. E tal como o conjunto da cadeia de apetites alternados, quanto ao problema do bem e do mal, se chama deliberação, assim também o conjunto da cadeia de opiniões alternadas, quanto ao problema da verdade e da falsidade, se chama Dúvida". Leviatã. Parte 1 – Do Homem. Cap. VII – Dos Fins ou Resoluções do Discurso. p. 58;

509 "*Salus populi, salvação, segurança ou bem-estar do povo. Um princípio romano repetido várias vezes pelos absolutistas de direito divino e, embora em menor grau, por Hobbes, é que 'o salus populi deve ser a suprema lei'. Isso significa que toda e qualquer lei existente, inclusive as que asseguram direitos aos indivíduos privados e ao próprio povo, pode e deve ser suspensa se assim o exigir, em circunstâncias decisivas, a salvação do mesmo povo; e o único juiz desta necessidade é o rei. Assim, em nome do povo como beneficiário da ação governamental (ou, para falar na linguagem aristotélica, como sua causa final), o povo perde qualquer direito a decidir, ele próprio, qual deve ser essa ação, papel esse que incumbe ao rei (que funciona como causa eficiente do político)*" - Nota do Revisor em Behemoth ou o Longo Parlamento. p. 157;

510 Por isto, "*a cidade conserva contra quem dissente seu direito primitivo, isto é, o direito de guerra que ela tem contra um inimigo*". Do Cidadão. Parte II – Domínio. Cap. VI – Do Direito de Quem Detém o Poder Supremo na Cidade, Seja um Conselho, Seja um Único Homem. 2. A fundação de uma cidade começa no direito de um grande número de pessoas que consentem. p. 102;

511 "*Pena capital é a morte, dada de modo simples ou com tortura....se quando da aplicação de uma punição resultar a morte, sem ser por intenção de quem a aplicou, a pena não deve ser considerada capital, mesmo que o dano resulte mortal devido a um acidente imprevisível, caso em que a morte não é infligida mas apressada*". Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XXVIII – Das Punições e Recompensas. p. 266;

512 "*Dado que a preservação da sociedade civil depende da justiça, e que a justiça depende do poder de vida e de morte, assim como de outras recompensas e castigos menores, que competem aos detentores da soberania da república, é*

impossível uma república subsistir se qualquer outro, que não o soberano, tiver o poder de dar recompensas maiores do que a vida, ou de aplicar castigos maiores do que a marte. Ora, sendo a vida eterna uma recompensa maior do que a vida presente, e sendo os tormentos eternos um castigo maior do que a morte natural, o significado que têm nas Sagradas Escrituras as expressões vida eterna e tormentos eternos é coisa que merece o exame de todos os que desejam (pela obediência à autoridade) evitar as calamidades da confusão e da guerra civil". Leviatã. Parte 3 – Da República Cristã. Cap. XXXVIII – Do Significado de Vida Eterna, Inferno, Salvação, Mundo Vindouro e Redenção nas Escrituras. p. 375;

513 HÜNING expressa: *"O crime contra o soberano, que consiste na revogação geral da obediência por parte do súdito, é para Hobbes o epítome da injustiça, pelo que o indivíduo não é apenas culpado de uma simples transgressão contra uma ou muitas leis, mas de sua colocação completa do sistema positivo por quebra do 'pactum generale obedientiae', e então explicitando as várias condições da sociedade civil. Em outras palavras, ele atenta contra a 'lei fundamental' a partir da qual a sociedade civil é derivada. Tal crime contra o Estado não pode ser julgado de acordo com a lei positiva, mas precisa ser julgado e punido de acordo com a lei natural...Aqueles que cometeram um crime contra o Estado devem então ser tratados como 'hostis ao Estado' ('ciuitatis hostes'), e punidos de acordo com a lei da guerra ('non iure Imperij sed iure belli')"* (tradução livre). Hobbes on the Right to Punish *in* The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan. p. 221-222;

514 Diálogos entre um Filósofo e um Jurista. Das Penas. p. 165;

515 *"os impostos que são cobrados ao povo pelo soberano nada mais são do que os soldos devidos àqueles que seguram a espada pública para defender os particulares no exercício de suas várias atividades e profissões"*. Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XXX. Do Cargo do Soberano Representante. p. 292;

516 E, podemos dizer também, que o Estado quer estar bem nutrido em razão da Economia que prevalecia na época de Hobbes; segundo JANINE RIBEIRO as despesas do Estado:

"não se distinguem em ordinárias e extraordinárias: são, todas, investimento: nutrição para que cresça e, assim, dê bem-estar aos súditos. Mercantilista, Hobbes quer o crescimento constante do Estado, e deste deduz sua concepção da taxação...". Ao leitor sem medo – Hobbes escrevendo contra seu tempo, p. 130;

517 Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XXIV – Da Nutrição e Procriação de um República. p. 213;

518 No Diálogos entre um Filósofo e um Jurista, Hobbes também defende a ideia de que não pode haver limites para tributação (vide Do Poder Soberano. p. 50-53);

519 Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XXIX – Das coisas que Enfraquecem uma República. p. 280;

520 Como todos os homens são iguais no que concerne à proteção do Estado (pois que a vida é cara para todos e todos fazem parte do pacto) e como todos recebem igualmente esta proteção (segundo Hobbes), taxar (como pagamento pela proteção) quem tem mais (porque trabalhou, poupou e acumulou mais) acaba sendo tratamento desproporcional (e, consequentemente, iníquo); a única maneira de tratar todos igualmente na tributação, segundo o filósofo, é, então, tributar o consumo, e não a renda, porque daí o perdulário passa a economizar, e o que economiza, passa a estar mais incentivado a pagar o tributo, reflexos que podem ser vistos como positivos para o aumento da arrecadação (vide Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XXX – Do Cargo do Soberano Representante. p. 292);

521 Duas posições há quanto a questão da tributação do consumo em Hobbes: de um lado, JANINE RIBEIRO expressa que "*Taxando os gastos, e não os ganhos ou a riqueza, esse tributo incentiva a poupança, enquanto onera das despesas públicas os poucos industriosos e gastadores: 'Esse é o conceito de taxação adequado a um estágio primitivo do capitalismo', diz Macpherson, 'quando encorajar o trabalho e a frugalidade são objetivos primárias da política governamental' ('Introduction' ao Leviathan, p. 50)*" (Ao leitor sem medo – Hobbes escrevendo contra o seu tempo. p. 132); de outro lado, THOMAS NAGEL e MURPHY expressam que: "*Embora muitos tenham aceito a atribuição de Kaldor, essa passagem* [a do Leviatã, retro referida na citação] *não dá apoio à ideia do fundo comum nem a*

nenhuma outra noção de merecimento que justifique o consumo como base tributária. Na última frase citada, Hobbes parece dar a entender que a tributação da renda encoraja o desperdício e não a economia; esse é o argumento puramente instrumental em favor da tributação do consumo. O restante da citação precisa ser lido em seu contexto. Imediatamente antes dessa passagem, Hobbes proclama o princípio do benefício para a justiça tributária. Por isso, a leitura mais plausível da sua defesa da tributação do consumo é como uma afirmação de que o consumo é uma medida melhor do benefício que a pessoa recebe pela proteção que o Estado lhe dá" (O mito da propriedade: os impostos e a justiça. p. 149);

522 Este ponto facilita compreendermos que a soberania é constituída tanto por um aspecto jurídico quanto por um aspecto de poder econômico;

523 Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XXI – Da Liberdade dos Súditos. p. 183;

524 *"...três anos antes da publicação do Leviatã, 1651, a assinatura do Tratado de Westphalia, famoso tratado de paz, trouxe fim para mais de um século de guerras religiosos que foram engendradas pela Reforma Protestante. O Tratado oficialmente colocou um fim na Guerra dos Trinta Anos, mas, mais do que isto, ele ratificou duas características decisivas que seriam tratadas poderosamente por Hobbes. Primeiro, o Tratado declara que o Estado soberano individual tornar-se-ia doravante o nível mais alto de autoridade; pode-se dizer, colocando fim, de uma vez por todas, à universalidade reclamada pelo Império Romano. Cada Estado deveria ser soberano e ter sua própria autoridade. Segundo, que o soberano de cada Estado teria o direito de determinar a sua religião, também colocando um fim aos créditos de uma igreja universal. Isto é o que o Tratado de Westphalia colocou em prática e, dentre outras coisas, o que Hobbes tentou expressar em teoria em seu livro*" (tradução livre) – SMITH, Steven B. The Sovereign State: Hobbes' Leviathan. Video-class of Yale Open Courses. 5:30 – 7:30min.

525 *"...está anexado à soberania o direito de fazer a guerra e a paz com outras nações e repúblicas. Quer dizer, o de decidir quando a guerra corresponde ao bem comum e qual a quantidade de forças que devem ser reunidas, armadas e*

pagas para esse fim, e de arrecadar dinheiro entre os súditos, a fim de pagar as suas despesas...seja quem for o escolhido para general de um exército, aquele que possui o poder soberano é sempre o generalíssimo". Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XVIII – Dos Direitos dos Soberanos por Instituição. p. 154;

526 *"...o rei declara, sozinho, a guerra e a paz:está na defesa contra o estrangeiro a essência da soberania. Ora, o rei determina as relações externas sem o Parlamento; e, como quem possui direito ao fim (a guerra) deve ter os meios (os impostos), ele pode taxar na medida das suas necessidades"* - JANINE RIBEIRO. Ao leitor sem medo – Hobbes escrevendo contra seu tempo. p. 137;

527 Antes dissemos que a punição é necessária para levar o cidadão/súdito a entrar em um exército e fazer a guerra, sendo isto uma conexão entre a operacionalidade do plano interno e externo da soberania; a esta perspectiva, temos que adicionar, então, também como elementos de conexão, a tributação e a integridade do tecido social do Estado;

528 Behemoth – ou o longo Parlamento. Diálogo I. p. 31;

529 Bíblia. Lucas 4: 5, 6 – Tentação de Jesus;

530 *"...o objetivo da punição não é a vingança nem dar largas à cólera, mas sim a correção do ofensor, ou de outros através do exemplo"*. Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XXX – Do Cargo do Soberano Representante. p. 294;

531 *"...todo dano infligido sem intenção ou possibilidade de predispor o delinquente, ou outros homens, pelo exemplo, à obediência e às leis, não é punição, mas ato de hostilidade, porque sem tal fim nenhum dano merece receber esse nome"*. Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XXVIII – Das Punições e Recompensas. p. 264;

532 Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XVIII – Dos Direitos dos Soberanos por Instituição. p. 152-153;

533 Segundo HÜNING: *"Hobbes não considera liberdade de expressão de opinião como um direito. O Estado é cobrado com a tarefa constante de moldar as ideologias dos cidadãos...porque as opiniões destes podem diferir da vontade do soberano"* (tradução livre). Hobbes on the Right to Punish *in* The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan. p. 219;

[534] *"para o interesse da paz é relevante que não seja divulgada aos cidadão nenhuma opinião ou doutrina pela qual eles possam imaginar que tenham o direito de desobedecer às leis da cidade (isto é, às ordens do homem ou conselho a quem está cometido o poder supremo), ou que seja legal eles resistirem, ou ainda que será menos castigado o desobediente do que o obediente*". Do Cidadão. Parte II – Domínio. Cap. VI – Do Direito de Quem Detém o Poder Supremo na Cidade, Seja um Conselho, Seja um Único Homem. 11. E também o exame das doutrinas. p. 107;

[535] Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XVIII – Dos Direitos dos Soberanos por Instituição. p. 153;

[536] Note que, para *Hobbes,"o cativeiro do nosso entendimento não deve ser interpretado como uma submissão da faculdade intelectual à opinião de outrem, e sim à vontade de obedecer, quando a obediência é devida"*. Leviatã. Parte 3 – Da República Cristã. Cap. XXXII – Dos Princípios da Política Cristã. p. 314;

[537] *"pois a prosperidade de um povo governado por uma assembleia aristocrática ou democrática não vem nem da aristocracia nem da democracia, mas da obediência e concórdia dos súditos*". Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XXX – Do Cargo do Soberano Representante. p. 286;

[538] Leviatã. *Idem retro*. p. 287;

[539] Leviatã. *Idem retro*;

[540] *"...é necessário que sejam determinadas ocasiões em que se possa reunir (depois das orações e das ações de graças a Deus, o Soberano dos Soberanos) para ouvir seus deveres, para que as leis positivas, principalmente as que se referem a todos, sejam lidas e expostas e para que se recordem da autoridade que as tornou leis. Com essa finalidade tinham os judeus a cada sete dias um Sabá, em que a lei era lida e exposta*". Leviatã. *Idem retro*;

[541] *"...o pai de todo homem era também o seu senhor supremo, com poder de vida e de morte sobre eles...Pois não era necessário à instituição do soberano renunciar a tal direito, nem haveria nenhuma razão para que alguém desejasse ter filhos, ou ter o encargo de os alimentar e instruir, se mais tarde não devesse receber deles benefícios diferentes daqueles que recebem dos outros homens"*. Leviatã. *Idem retro*. p. 288;

[542] *"...todo soberano deve fazer que a justiça seja ensinada, o que (consistindo esta em não tirar a nenhum homem aquilo que é dele) equivale a dizer que deve fazer os homens serem ensinados a não despojar, por violência ou fraude, os seus vizinhos de nada que seja deles pela autoridade do soberano. Entre as coisas tidas em propriedade, aquelas que são mais cara ao homem são a sua própria vida e membros, e no grau seguinte (na maior parte dos homens) as que se referem à afeição conjugal, e depois delas as riquezas e os meios de vida"*. Leviatã. *Idem retro*. p. 288-289;

[543] Leviatã. *Idem retro*. p. 289;

[544] Leviatã. *Idem retro*. p. 290 – Hobbes expressa que alguns podem questionar: "*...será que desejais ensinar as Universidade?*", ao que o filósofo responde: "*...não me compete nem é necessário dizer sim nem não, pois qualquer homem que veja o que estou fazendo pode facilmente perceber aquilo que penso*". Leviatã. *Idem retro*;

[545] Segundo MARTINICH, *"A interpretação dominante da visão de Hobbes sobre religião é que ele é uma ateu. Outra interpretação, a qual muitos aderem, é que ele é um deísta. Alguns interpretes 'ateus' e 'deístas' pensam que ele está tentando minar, atacar, a religião, especificamente a religião cristã...outros intérpretes 'ateus' e 'deístas' pensam que ele está tentando domesticar a religião, a fim de ter certeza que ela serve aos interesses do governo civil...Uma terceira via sustenta que ele é um teísta genuino..."* (tradução livre). Hobbes. P 176.

[546] "*Não obstante, não convém renunciar aos sentidos e à experiência, nem àquilo que é a palavra indubitável de Deus, a nossa razão natural*". Leviatã. Parte 3. Cap. XXXII – Dos Princípios da Política Cristã. p. 313;

[547] Leviatã. *Idem retro*. p. 314;

[548] *"É uma questão muito disputada entre as diversas seitas da religião cristã de onde as Escrituras tiram a sua autoridade. Questão que às vezes é formulada em outros termos: Como sabemos que elas são a palavra de Deus? ou Porque acreditamos que elas o são? A dificuldade de se resolver essa questão vem sobretudo da impropriedade das palavras em que a própria questão está formulada...A formulação correta da questão é por que autoridade elas são tornadas lei"*. Leviatã. Parte 3 – Da República. Cap. XXXII – Dos

Princípios da Política Cristã. p. 328;

549 *"Não é o clero que converte os seus cânones em lei, mas sim o rei, que o faz por meio do Grande Selo da Inglaterra; e é o rei que concede ao clero o poder de ensinar e pregar as suas doutrinas, uma vez que o autorizou publicamente a ensinar e pregar a doutrina de Cristo e dos apóstolos segundo as Escrituras, nas quais ela está claramente expressa".* Diálogos entre um Filósofo e um Jurista. Das Penas. p. 161;

550 "*Mas o mais profundo significado do seu conceito do Leviatã consiste na concretude do Deus mortal e terreno que é totalmente sincronizado com a ação política do homem, que, repetidas vezes, deve trazê-lo para fora do caos de uma condição natural. Desta forma Hobbes levou sua luta historicamente oportuna contra a teologia política em todas as suas formas. O Leviatã é o grande símbolo desta batalha*" - (tradução livre). SCHMITT, Carl. The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes. p. 11;

551 VILLAS BÔAS, ao comparar, acerca do processo de secularização, as posições contrárias de ARENDT e de SCHMITT, advoga a favor da posição deste, esclarecendo, quanto ao pensamento de SCHMITT, que: "*Ao analisar o conceito de soberania, no livro Teologia Política, proclama o autor que todos os relevantes conceitos jurídicos e políticos do Estado Moderno são conceitos teológicos secularizados, não apenas em virtude de seu desenvolvimento histórico, mas também em razão de sua estrutura sistêmica. Prossegue salientando que tal reconhecimento é necessário para que se proceda a uma investigação sociológica de tais conceitos. Note-se que o autor concebe a secularização como processo de transferência conceitual do espiritual para o temporal, cujo zênite seria a evolução da teoria da soberania do Estado absolutista ao Estado democrático. O Deus todo-poderoso convertido em legislador onipotente e a exceção na jurisprudência, entendida como Ciência do Direito, como elemento análogo ao milagre na Teologia, seriam exemplos emblemáticos da translação conceitual entre o espiritual e o temporal: precisamente, da transferência de conceitos da Teologia para teoria moderna do Estado (SCHMITT, 1988, p. 36). Diferentemente da interpretação de Hannah Arendt, Jürgen Habermas e Hans Blumenberg – contrária à idéia de secularização que guarda em si a continuidade de alguns*

princípios teológicos –, a análise de Carl Schmitt – enredada na esteira das interpretações continuístas, como, entre outras, a de Reinhart Koselleck, Karl Löwith, Javier Hervada, Ernst H. Kantorowicz e Robert Bellah – aponta para a necessidade de repensar o conceito de secularização, não à luz do divórcio entre o sagrado e o profano que ofuscaria a inteligibilidade de alguns modernos conceitos ocidentais, mas por meio do intercâmbio entre ambas as esferas, pois os princípios teológicos continuam operando na formação de categorias epistemológicas de natureza política, histórica, filosófica e jurídica"; explicitando, ademais, que "*Conforme Hobbes, a 'insignificante distinção entre temporal e espiritual' (Hobbes, 1983, p. 196) tem de ser proscrita, pois 'quando estes dois poderes se opõem um ao outro, o Estado só pode estar em grande perigo de guerra civil ou de dissolução (ibidem)'*" - Poderes invisíveis versus poderes visíveis no Leviatã de Thomas Hobbes;

552 Leibniz explicita bem o modo como o pensador erige seu sistema em perspectiva com a prudência que o contexto da época exige daqueles que se arriscam a falar sobre religião: "*Parece que o Sr. Hobbes não quis se explicar o bastante, por medo de escandalizar as pessoas; no que ele é louvável. É também por isso, como ele próprio diz, que tinha desejado que não se publicasse o que tinha se passado em Paris entre ele e o bispo. Acrescenta que não é bom dizer que uma ação que Deus não quer acontece; pois é dizer, com efeito, que Deus carece de poder. Mas acrescenta também que tampouco é bom dizer o contrário, e lhe atribuir o querer mal; porque isto não é honrável, e parece acusá-lo de pouca bondade. Acredita, então, que nestas matérias a verdade não é boa de se dizer; e teria razão se a verdade estivesse nas opiniões paradoxais que ele sustenta; pois parece, de fato, que conforme a opinião deste autor, Deus não tem bondade; ou ainda que aquilo que ele chama de Deus não é nada senão a natureza cega de um amontado de coisas materiais, que age segundo leis matemáticas, conforme uma necessidade absoluta, como fazem os átomos no sistema de Epicuro*". Reflexões sobre a obra que o Sr. Hobbes publicou em inglês sobre a liberdade, a necessidade e o acaso;

553 TUCK, ao explanar sobre a questão da necessidade da unidade do poder, cita a seguinte visão de Hobbes sobre o

processo de Galileu: "*Como exemplo do que sucederia se as Igrejas (no caso, a Igreja de Roma) obtivessem poder sobre as pessoas, Hobbes referia-se ao mais perturbador incidente moderno, o julgamento de Galileu: 'Nossas próprias Navegações tornam manifesto, e todos os homens versados em Ciências Humanas agora reconhecem, que há Antípodas. E todos os dias se torna cada vez mais visível que os Anos, e os Deias, são determinados pelos Movimentos da Terra. Ainda assim, homens que em seus Escritos supõem essa Doutrina como uma ocasião para apresentar suas razões pró e contra têm sido por causa dela punidos pela Autoridade Eclesiástica. Mas que razão há para isso? (cap. 46, p. 703)'*". Hobbes. p. 111;

554 O preâmbulo do Tratado de Westphalia, de 24 de outubro de 1648, que colocou um fim a Guerra dos Trinta Anos é esclarecedor quanto a tensão na Europa da época de Hobbes: *"Em nome da Santíssima e Individual Trindade: "Seja conhecido de todos, e a cada um a quem possa interessar, ou a quem de qualquer forma que esteja envolvido, que durante muitos anos, discórdias e divisões (guerras) civis vem surgindo no Império Romano, a tal ponto que não só toda a Alemanha, mas também os Reinos vizinhos, e a França em particular, têm sido envolvidos nos distúrbios de uma guerra longa e cruel";*

555 Segundo JANINE RIBERIO: *"A guerra de todos não é uma simples hipótese a servir de contraponto –ou álibi– à paz instaurada pelo poder soberano. Ela é produzida, antes de mais nada, pela desmedida da palavra que finge deter as chaves de acesso à vida eterna. Se o poder do governante é forte, ele é, porém, um poder apenas laico, somente racional, se não for além do temporal e não controlar, também, o espiritual. Os diversos cleros, ao pretenderem um acesso próprio às coisas espirituais, impõem decisivo limite à autoridade do soberano. Por isso, este não pode ser laicizado, nos termos em que hoje conceberíamos. Ele precisa ser um poder temporal e espiritual, como se lê no título completo do Leviatã, que é "Leviatã, ou a matéria, forma e poder de uma República Eclesiástica e Civil" (república, claro, num sentido que é mais o de Estado em geral, que o da forma eletiva de seus governantes; mas o que eu queria frisar era o papel religioso, tanto quanto temporal,*

desse Poder". Thomas Hobbes, ou: a paz contra o clero *in* Filosofia política moderna. De Hobbes a Marx. p. 33-34;

556 Leviatã. Dedicatória. p. 06;

557 Diálogo entre um Filósofo e um Jurista. Sobre a Lei da Razão. p. 40;

558 "*Dizem-nos, a partir desta metafísica [de Aristóteles] que misturada com as Escrituras passa a constituir a Escolástica, que há no mundo certas essências separadas dos corpos, às quais chamam essências abstratas e formas substanciais. Para a interpretação desse jargão é aqui exigido um pouco mais de atenção do que habitualmente, e por isso peço desculpas aos que não estão habituados a este tipo de discurso para me dirigir aos que o estão*". Leviatã. Parte 4 – Do Reino das Trevas, Capítulo XLVI – Das Trevas resultantes da Vã Filosofia. p. 559;

559 MARTINICH prefere colocar o debate da religião em Hobbes em termos de compatibilização de sua visão com o cristianismo. Segundo o estudioso, Hobbes pretende: "*...mostrar que o cristianismo bíblico é compatível com a ciência moderna, e mostrar que o cristianismo genuíno não foi politicamente desestabilizante*". Hobbes. p. 177*;*

560 No debate com o Bispo de Derry, Hobbes diz que, tendo em vista que passagens das Escrituras parecem ser contraditórias, é preciso interpretá-las de modo a mostrar que elas são compatíveis. Questions concerning Liberty, Necessity and Chance. p. 10;

561 "*Os sedutores eram de várias espécies. De uma espécie eram os ministros; ministros, como diziam, de Cristo e às vezes, em seus sermões ao povo, embaixadores de Deus. E de Deus pretendiam ter o direito a governar cada um de sua paróquia e, através de sua assembléia, a nação inteira. Segundo, muitos, embora em número incomparavelmente inferior aos primeiros, não obstante um ato do Parlamento ter abolido o poder temporal e eclesiástico do papa na Inglaterra, ainda conservavam a crença de que devêssemos ser governados pelo mesmo papa, o qual pretendiam fosse o vigário de Cristo e, por direito de Cristo, o governante de todo o povo cristão. Esse eram conhecidos pelo nome de papistas, assim como os ministros que antes mencionei eram comumente chamados de presbiterianos. Terceiro, não eram poucos os que, sem se manifestarem no começo dos distúrbios, logo depois de*

declararam favoráveis a uma certa liberdade de religião. E esses eram de opiniões diferentes uns dos outros. Alguns deles, por desejarem todas as congregações livres e independentes entre si, foram chamados de Independentes. Outros, que sustentavam a ineficácia do batismo para os infantes e para quem não compreendesse em que era batizado, foram por essa razão chamados de Anabatistas. Os que defendiam que o reino de Cristo estava prestes a começar na terra eram chamados de Pentamonarquistas. Havia ainda diversas outras seitas, como os Quacres, Adamitas etc., cujos nome e doutrinas não recordo muito bem. E eram esses os inimigos que se insurgiam contra Sua Majestade a partir da interpretação particular da Escritura, exposta ao escrutínio de todo homem em sua língua materna". Behemoth – ou o longo Parlamento. Diálogo I. p. 32-33;

562 Leviatã. Parte 4 – Do Reino das Trevas, Capítulo XLVI – Das Trevas resultantes da Vã Filosofia. p. 569-570;

563 Segundo VILLAS BÔAS: "*Hobbes, ao explicitar, de acordo com as Sagradas Escrituras, a função dos representantes de Deus na Terra, revela que a tarefa que lhes compete consiste na persuasão, não de um suposto poder coercitivo concedido pelo Salvador para punirem, neste mundo, incréus, mas para "ganhar os homens para obediência, não pela coerção e pela punição, mas pela persuasão" (HOBBES, 1983, p. 293). O escopo da persuasão de ministros cristãos reside na "evangelização, isto é, a proclamação de Cristo e a preparação de sua segundo vinda; tal como a evangelização de São João Batista era uma preparação para a primeira vinda". Conduzir a persuasão de tal maneira é comparado, conforme o autor, pelo Salvador à pesca, pois conduzi-la sob ameaça consistiria na caça, uma vez que os representantes do Reino de Deus não são "caçadores de homens, e sim pescadores de homens" (idem, p. 293-294). Repare-se que, de acordo com o autor, o poder de persuasão da Igreja requer um controle, uma vez que se utilizando deste poder a Igreja chegou a exercer neste mundo seu pretenso direito de caça ou jus puniendi sob argumento de punir quem quer que transgredisse*". Poderes invisíveis versus poderes visíveis no Leviatã de Thomas Hobbes; sobre o tema retórica na filosofia de Hobbes, vide: 1. A arte retórica de Thomas Hobbes, dissertação de Patricia Nakayama; e 2. Razão e Retórica na

Filosofia de Thomas Hobbes, de Quentin Skinner;

564 Leviatã. Introdução. p. 11-12;

565 valendo lembrar que, apesar de Hobbes preferir o governo de um homem só, o rei, ele também considera possível o governo por uma assembleia, cuja vontade e razão concretiza-se pela maioria;

566 esta estrutura torna-se clara quando nos voltamos para a estrutura do Poder Judiciário, em que as decisões dos magistrados podem ser reformadas pelos Tribunais, com base em uma hierarquia piramidal;

567 "*Jur. - Mas que o juiz, por melhor que creia ser o seu raciocínio, esteja atento para não se desviar demais da letra do estatuto, pois isto não se faz sem perigo. Fil. - Ele pode sem perigo se afastar da letra, se não se afastar do sentido e do significado da lei, que um homem douto (como normalmente são os juízes) pode facilmente encontrar no preâmbulo, na época em que este foi feito e nos inconvenientes em razão dos quais foi feito*" - Diálogos entre um filósofo e um jurista. Sobre a lei da razão. p. 39;

568 Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XX – Do Domínio Paterno e Despótico. p. 177;

569 "*...o estado do homem nunca pode deixar de ter uma ou outra incomodidade, e que a maior que é possível cair sobre o povo em geral, em qualquer forma de governo, é de pouca monta quando comparada com as misérias e horríveis calamidades que acompanham a guerra civil, ou aquela condição absoluta de homens sem senhor, sem sujeição às leis e a um poder coercitivo capaz de atar as suas mãos, impedindo a rapina e a vingança*". Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XVIII. Dos Direitos do Soberano por Instituição. p. 157;

570 "*...se o governante supremo mandar...que o filho mate o pai ou a mãe, pouco importando que seja inocente, ou culpado e condenado pela lei, porque haverá outros que aceitarão cumprir tal ordem, e um filho preferirá morrer a viver infame e odiado de todos. Há muitos outros casos nos quais para uns é vergonhoso obedecer à ordem, mas não para outros, e por isso é correto que a obediência seja prestada por estes últimos, e recusada por aqueles; e isso sem prejudicar aquele direito absoluto que se conferiu ao governante supremo. Pois em nenhum caso se nega a ele o direito de*

matar aqueles que se recusarem a obedecer-lhe. Mas note-se que quem assim mata seres humanos – embora a tanto tenha um direito, que lhe foi concedido por quem antes o detinha -, caso se sirva de tal direito de forma diferente daquele exigida pela reta razão, peca contra as leis de natureza, isto é, contra Deus". Do Cidadão. Parte II – Domínio. Cap. VI – Do Direito de Quem Detém o Poder Supremo na Cidade, Seja um Conselho, Seja um Único Homem. 13. Que o poder que seus cidadãos lhe concederam é absoluto, e qual medida de obediência eles lhe devem. p. 109-110;

571 Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XXVIII – Das Punições e Recompensas. p. 268-269;

572 "*Ser severo com o povo é punir a ignorância que pode em grande parte ser atribuída ao soberano, cujo erro constitui em não o ter instruído melhor*". Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XXX – Do Cargo do Soberano Representante. p. 295;

573 "*Aquele cujo erro deriva da autoridade de um mestre, ou de um intérprete da lei publicamente autorizado, tem menos culpa do que aquele cujo erro deriva de uma peremptória prossecução dos seus próprio princípios e raciocínios*". Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XXVII – Dos Crimes, Desculpas e Atenuantes. p. 257;

574 "*quem quiser fazer alguma coisa para seu prazer tem de aceitar sofrer todas as dores a ele anexadas; e estas dores são as punições naturais das ações que são o início de um mal maior do que o bem. E daqui resulta que a intemperança é naturalmente castigada com doenças; a precipitação, com desastres; a injustiça, com a violência dos inimigos; o orgulho, com a ruína; a covardia, com a opressão, o governo negligente dos príncipes com a rebelião, e a rebelião com a carnificina*". Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XXXI – Do Reino de Deus por Natureza. p. 310;

575 "*O Cargo do soberano (seja ele um monarca ou uma assembleia) consiste no fim para o qual lhe foi confiado o poder soberano, nomeadamente a obtenção da segurança do povo ao qual está obrigado pela lei de natureza e do qual tem de prestar contas a Deus, o autor dessa lei, e a mais ninguém além dele. Mas por segurança não entendemos aqui uma simples preservação, como também todos os outros confortos da vida, que cada homem, por esforço lícito, sem*

perigo ou inconveniente para a república, adquire para si próprio". Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XXX – Do Cargo do Soberano Representante. p. 283;

576 "*...a depravação humana é manifesta a todos, e pela existência se sabe muito bem, bem demais até, em que pequena medida os homens se atêm a seus deveres com base não só na consciência de suas promessas, isto é, naquilo que resta se for removida a punição"*. Do Cidadão. Parte II – Domínio. Cap. VI – Do Direito de Quem Detém o Poder Supremo na Cidade, Seja um Conselho, Seja um Único Homem. p. 103;

577 "*a qual não depende da leitura da obra de outros homens, mas apenas da sanidade da própria razão e meditação natural de cada um*". Leviatã. Parte 2 – Da República. Cap. XXVI – Das Leis Civis. p. 240;

578 Com isto verificamos o elo inquebrantável entre a Política e a Ética: o poder soberano, o poder erigido que funciona como a alma do Estado, sempre acaba por se expressar na conduta de homens; e como toda máquina é comandada por homens, basta que a estes sejam outorgados poderes para que se mostrem na sua maior intimidade, despidos de quaisquer vestes, explicitando as verdadeiras causas de suas condutas;

579 - CHAUÍ, Marilena – resenha do livro de Claude Lefort - "Le travail de l' oeuvre – Maquiavel" - Depto. De Ciências Sociais – Cadeira de C. Política – 1974 – página 04

580 - CHAUÍ, Marilena – resenha do livro de Claude Lefort - "Le travail de l' oeuvre – Maquiavel" - Depto. De Ciências Sociais – Cadeira de C. Política – 1974 – página 04

581 - CHAUÍ, Marilena – resenha do livro de Claude Lefort - "Le travail de l' oeuvre – Maquiavel" - Depto. De Ciências Sociais – Cadeira de C. Política – 1974 – página 06

582 - *Idem* supra – página 11

583 - ROUSSEAU, Jean-Jacques – Do Contrato Social, Livro III, Capítulo VI – Os Pensadores – Editor: Victor Civita, 1983 – página 89

584 - FREDERICO II - L'anti Maquiavel – tradução de ARNALDO CORTINA em "O príncipe de Maquiavel e seus leitores. Uma investigação sobre o processo de leitura" - Editora Unesp – página 177, nota 9

585 - CORTINA, Arnaldo - O príncipe de Maquiavel e seus leitores. Uma investigação sobre o processo de leitura -

Editora Unesp – página 198

586 - Talvez seja esta uma das origens do pensamento de Hegel expresso no *Princípios da Filosofia do Direito* sobre a monarquia constitucional e seu governante . Nas palavras do filósofo, "*Na forma acabada do Estado em que todos os momentos do conceito obtiveram sua livre existência, essa subjetividade não é o que se chama uma pessoa moral, ou um decidir que provém de uma maioria. [isso são] formas em que a unidade da vontade decisória não tem uma existência efetiva – mas é enquanto individualidade efetiva, a vontade de um só indivíduo que decide; [é a monarquia]. Por isso a constituição monáquica é a constituição da razão desenvolvida: todas as outras constituições pertencem a graus inferiores do desenvolvimento e da realização da razão*". (HEGEL, George Wilhelm Friedrich – Princípios da Filosofia do Direito – tradução de Norberto de Paula Lima – adaptação e notas de Márcio Pugliesi – 1ª ed. - São Paulo: Ícone, 1997, página). Porém, Cassirer irá dizer que Hegel só viu Maquiavel como precursor da noção de Estado, porque o idealista alemão estava vivendo em uma época em que a Alemanha estava dividida e se parecia muito com a Itália do filósofo florentino. Eu descordo desta visão de Cassirer, visto que há uma necessidade no desenvolvimento dialético do conceito. Hegel, quando de sua visão sobre Maquiavel, não operou por identidade, mas por necessidade.

587 - CHAUÍ, Marilena – resenha do livro de Claude Lefort - "Le travail de l' oeuvre – Maquiavel" - Depto. De Ciências Sociais – Cadeira de C. Política – 1974 – página 46

588 - *Idem* supra – página 48

589 - CHAUÍ, Marilena – resenha do livro de Claude Lefort - "Le travail de l' oeuvre – Maquiavel" - Depto. De Ciências Sociais – Cadeira de C. Política – 1974 – página 18

[590] - CHAUÍ, Marilena – resenha do livro de Claude Lefort - "Le travail de l' oeuvre – Maquiavel" - Depto. De Ciências Sociais – Cadeira de C. Política – 1974 – página 22

[591] - ADORNO, HORKHEIMER – Dialética do esclarecimento – Tradução de Guido Antonio de Almeida, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor – página 15

[592] - Este pensador faz parte de uma corrente, que explica a soberania, denominada corrente teocrática.

[593] - CHAUÍ, Marilena – resenha do livro de Claude Lefort - "Le travail de l' oeuvre – Maquiavel" - Depto. De Ciências Sociais – Cadeira de C. Política – 1974 – página 25

[594] - CHAUÍ, Marilena – resenha do livro de Claude Lefort - "Le travail de l' oeuvre – Maquiavel" - Depto. De Ciências Sociais – Cadeira de C. Política – 1974 – página 30

[595] - Note-se que estou me referindo ao modo de pensar de uma maneira genérica, em que há um humanismo. No que concerne a teoria política, Maquiavel não se opõe apenas à tradição cristã, como, também, opõe-se à clássica. Por exemplo, Cassirer, segundo Arnaldo Cortina, irá dizer que enquanto Platão e seus seguidores pensam no Estado legal, Maquiavel cria outra teoria que se destina e se ajusta igualmente ao Estado legal e ilegal. (CORTINA, Arnaldo - O príncipe de Maquiavel e seus leitores. Uma investigação sobre o processo de leitura - Editora Unesp – página 224). A diferença básica, como já exaustivamente mencionado, entre a teoria política do filósofo florentino e as anteriores, diz respeito à inexistência nestas do ser do poder.

[596] - SOUZA, Maria das Graças de – Natureza e Ilustração: sobre o materialismo de Diderot – São Paulo: Editora UNESP: 2002 – página 19

[597] - PESSOA, Fernando – Poema AUTOPSICOGRAFIA

[598] - MATOS, Franklin de – O filósofo e o comediante, ensaios sobre literatura e filosofia na ilustração – Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001 - página 43

[599] - *Idem* supra

[600] - *Idem* supra

[601] - MATOS, Franklin de – O filósofo e o comediante, ensaios sobre literatura e filosofia na ilustração – Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001 - página 50

[602] - MATOS, Franklin de – O filósofo e o comediante, ensaios sobre literatura e filosofia na ilustração – Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001 – página 74

[603] - BENJAMIN, Walter – Tentativas sobre Brecht (Iluminaciones) – Madrid: Tauros, 1987 – página 18

[604] - *Idem* supra – página 20

[605] - BENJAMIN, Walter – Tentativas sobre Brecht (Iluminaciones) – Madrid: Tauros, 1987 – págnia 39

[606] - *Idem* supra – página 27

[607] http://www.trilhasdacultura.com.br/n0/teatro/pensamento_teatral_brecht-decarvalho.htm – acessado em 25 de junho de 2006, 18:00

[608] - BENJAMIN, Walter – Tentativas sobre Brecht (Iluminaciones) – Madrid: Tauros, 1987 – págnia 37

[609]O que para Espinosa seria um absurdo, visto que sempre temos que começar por Deus, que é a base que garante o ponto de vista da totalidade. Porém, para mim, mostrou-se uma maneira mais atrativa para quem lê o texto começar pelo homem, bem como uma maneira mais facil de estruturar a argumentação face ao tema. Mas é claro, nunca esquecendo da causa primeira.

[610] ARISTÓTELES. *A Política*. Tradução, introdução e notas de Mário da Gama Kury. 3ª edição. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997, p. 15 (1253 a).

[611] Artigo 350: Ordenar ou executar medida privativa de liberdade individual, sem as formalidades legais ou com abuso de poder:

Pena – detenção, de um mês a um ano.

Parágrafo único: Na mesma pena incorre o funcionário que:

I – ilegalmente recebe e recolhe alguém a prisão, ou a estabelecimento destinado a execução de pena privativa de liberdade ou de medida de segurança;

II – prolonga a execução de pena ou de medida de segurança, deixando de expedir em tempo oportuno ou de executar imediatamente a ordem de liberdade;

III – submete pessoa que está sob sua guarda ou custódia a vexame ou constrangimento não autorizado em lei;

IV – efetua, com abuso de poder, qualquer diligência.

[612] FRIEDRICH, Carl J. *Uma Introdução à Teoria Política*. Tradução de Leônidas Xausa e Luiz Corção. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970, p. 19.

[613] MORAES, Alexandre. *Direitos humanos fundamentais: teoria geral, comentários aos arts. 1º a 5º da Constituição da República Federativa do Brasil, doutrina e jurisprudência*. São Paulo: Atlas, 1998, p. 34.

[614] KANT, Imannuel. Resposta à Pergunta: Que é Esclarecimento? (Aufklärung). Tradução de Floriano de Souza Fernandes. In BUZZI, Arcângelo R. e BOFF, Leonardo (coords.). *Immanuel Kant – textos seletos*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1985. p. 100.

[615] SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de Justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade*. 2ª ed. Belo Horizonte: UFMG, 1995.

[616] ANDRADE, Carlos Drummond de. Poesia: "No Meio do Caminho". *Sentimento do Mundo*. 7ª ed. Rio de Janeiro: Record, 1999.

[617] KANT, Imannuel. Resposta à Pergunta: Que é Esclarecimento? (Aufklärung). Tradução de Floriano de Souza Fernandes. In BUZZI, Arcângelo R. e BOFF, Leonardo (coords.). *Immanuel Kant – textos seletos*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1985. p. 102.

[618] NEILL, A. S. *Liberdade sem medo*. Tradução de Nair Lacerda. 2ª edição. São Paulo: IBRASA, 1965, p. XIX;

[619] BERLIN, ISAIAH. *Quatro Ensaios sobre a Liberdade*. Tradução de Wamberto Hudson Ferreira. Brasília: UnB, 1981. p. 146.

[620] KANT, Imannuel. Resposta à Pergunta: Que é Esclarecimento? (Aufklärung). Tradução de Floriano de Souza Fernandes. In BUZZI, Arcângelo R. e BOFF, Leonardo (coords.). *Immanuel Kant – textos seletos*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1985. p. 102.

[621] FRIEDRICH, Carl J. *Uma Introdução à Teoria Política*. Tradução de Leônidas Xausa e Luiz Corção. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970. p. 19.

[622] KANT, Imannuel. Resposta à Pergunta: Que é Esclarecimento? (Aufklärung). Tradução de Floriano de Souza Fernandes. In BUZZI, Arcângelo R. e BOFF, Leonardo (coords.). *Immanuel Kant – textos seletos*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1985. p. 106.

[623] KANT, Imannuel. Resposta à Pergunta: Que é Esclarecimento? (Aufklärung). Tradução de Floriano de Souza Fernandes. In BUZZI, Arcângelo R. e BOFF, Leonardo (coords.). *Immanuel Kant – textos seletos*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1985. p. 106. p. 108, 110.

[624] KANT, Imannuel. Resposta à Pergunta: Que é Esclarecimento? (Aufklärung). Tradução de Floriano de Souza Fernandes. In BUZZI, Arcângelo R. e BOFF, Leonardo (coords.). *Immanuel Kant – textos seletos*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1985. p. 106. p. 104.

[625] FOUCAULT, Michel. *O Dossier – Últimas entrevista*. Tradução de Ana Maria de A. Lima, Maria da Glória R. da Silva. Rio de Janeiro: Livraria Taurus, 1984.

[626] KANT, Imannuel. Resposta à Pergunta: Que é Esclarecimento? (Aufklärung). Tradução de Floriano de

Souza Fernandes. In BUZZI, Arcângelo R. e BOFF, Leonardo (coords.). *Immanuel Kant – textos seletos*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1985. p. 112.

627 KANT, Imannuel. Resposta à Pergunta: Que é Esclarecimento? (Aufklärung). Tradução de Floriano de Souza Fernandes. In BUZZI, Arcângelo R. e BOFF, Leonardo (coords.). *Immanuel Kant – textos seletos*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1985. p. 112.

628 As explanações de Joaquim Carlos Salgado situam a razão prática na filosofia de Kant pontualmente: "A razão para Kant se desdobra em dois momentos que, por sua vez, determinarão caminhos diversos do pensamento crítico. A razão teórica é o que, na tradição filosófica, se convencionou chamar intelecto, a razão prática, a que se denominou vontade. A razão teórica tem por finalidade conhecer e seu objeto é a lei da natureza expressa em relações necessárias de causa e efeito. A razão prática, como razão que age, e que doa finalidade a si e às coisas, se dirige ao conhecimento das coisas, enquanto princípio de ação, determina o que deve acontecer e se expressa por uma relação de obrigatoriedade, não de necessidade. É da vontade que surge a noção de dever ser, visto que só ela cria esse dever ser. Assim como o intelecto se ocupa do ser, a vontade cria o dever ser". SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de Justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade*. 2ª ed. Belo Horizonte: UFMG, 1995. p. 169, 170.

629 HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. Tradução de George Sperber, Paulo Astor Soethe e

Milton Camargo Mota. 2ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 2004 – pág. 174.

630 Article 5 – crimes within the jurisdiction of the Court – The jurisdiction of the Court shall be limited to the most serious crimes of concern to the international community as a whole. The Court has jurisdiction in accordance with this Statute with respect to the following crimes: a.) the crime of genocide; b.) crimes against humanity; c.) war crimes; d.) the crime of aggression.

631 - HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich – Princípios da Filosofar do Direito – tradução de Norberto de Paula Lima – adaptação e notas de Márcio Pugliesi – 1ª ed. - São Paulo: Ícone, 1997, página 16

632 - MORAES, Vinícios de - "O OPERÁRIO EM CONSTRUÇÂO" - Vinícius de Moraes – seleção de textos, notas, estudos biográfico, histórico e exercícios por Carlos Felipe Moisés – São Paulo: Abril Educação, 1980

633 - ADORNO, HORKHEIMER – Dialética do esclarecimento – Tradução de Guido Antonio de Almeida, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor – página 20;

634 - *Idem* supra – página 23

635 - *Idem* supra – página 34

636 - ADORNO, HORKHEIMER – Dialética do esclarecimento – Tradução de Guido Antonio de Almeida, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor – página 43

637 - *Idem* supra – página 15

638 - ADORNO, HORKHEIMER – Dialética do esclarecimento – Tradução de Guido Antonio de Almeida, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor – página 56

639 - *Idem* supra – página 71

640 - *Idem* supra – página 15

641 - *Idem* supra – página 27

642 - ADORNO, HORKHEIMER – Dialética do esclarecimento – Tradução de Guido Antonio de Almeida, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor – página 75

643 - *Idem* supra – página 67

644 - *Idem* supra – página 81

[645] - *Idem* supra – página 81

[646] - ADORNO, HORKHEIMER – Dialética do esclarecimento – Tradução de Guido Antonio de Almeida, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor – página 16

[647] - *Idem* supra – página 89

[648] - SHOPENHAUER, Arthur – Da Morte, Da Metafísica do Amor, Do Sofrimento do Mundo, Ed. Martin Claret – página 105

[649] - ADORNO, HORKHEIMER – Dialética do esclarecimento – Tradução de Guido Antonio de Almeida, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor – página 94

[650] - *Idem* supra – página 98

[651] - *Idem* supra – página 99

[652] - *Idem* supra – página 91

[653] - ADORNO, HORKHEIMER – Dialética do esclarecimento – Tradução de Guido Antonio de Almeida, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor – página 100

[654] - *Idem* supra – página 101

[655] - *Idem* supra – página 106

[656] - NOBRE, Marcos – A Teoria Crítica – Filosofia Passo-a-passo 47 – Ed. Jorge Zahar Editor – página 51

[657] - HABERMAS, Jürgen – O discurso filosófico da modernidade – tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento – Editora Martins Fontes – São Paulo: 2000 – página 184

[658] - HONNETH, Axel – "Teoria Crítica" em Teoria Social Hoje – organizadores: Antony Giddens e Jonathan Turner, tradução de Gilson César Cardoso de Souza, Editora Unesp – página 539

[659] - Este método de Nancy Fraser, que servirá de critério para realizar o diagnóstico de época, advém do pensamento weberiano

[660] - FRASER, Nancy - "Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-socialista"- página 262

[661] - A desconstrução da identidade apresentada como critério para se fazer a crítica possui raízes no pensamento de Derrida.

[662] - ADORNO, HORKHEIMER – Dialética do esclarecimento – Tradução de Guido Antonio de Almeida, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor – página 15

[663] - ANDRADE, Carlos DRUMMOND de – poesia “O homem: as viagens” - modifiquei a forma para se adequar melhor ao texto.