

BOLETÍN DE LA ASOCIACIÓN DE ESTUDIOS HOBBSIANOS

Publicación anual

Nº 37-PRIMAVERA-VERANO 2017

Directora del Boletín: *María Liliana Lukac*

Consejo de Redacción:

Margarita Costa- Jorge Dotti-

Andrés Di Leo Razuk

Andrés Jiménez Colodrero

Diego de Zavalía Dujovne

Comité Científico Internacional

Timo Airaksinen (Finlandia)- Jorge Alfonso Vargas (Chile)-

Omar Astorga (Venezuela)-Luc Foisneau (Francia)-

Renato Janine Ribeiro (Brasil)-Pino Sorigi (Italia)

*

El propósito de esta Asociación es establecer contacto con todos los estudiosos de la filosofía hobbesiana en el ámbito de habla hispana, publicar trabajos breves sobre Hobbes o temas

relacionados con su doctrina, difundir noticias de eventos hobbesianos y realizar reuniones periódicas y extraordinarias. Se reciben contribuciones e informaciones.

*

NOTICIAS

Tenemos el agrado de comunicar que los miembros de la Asociación de Estudios Hobbesianos han participado en dos importantes Congresos, uno nacional y el otro internacional. El Dr.Damián Rosanovich junto al Prof. Andrés Jiménez Colodrero, miembros de la Asociación, en conjunto con investigadores del PIP titulado:*Variaciones*

del concepto de naturaleza en la teoría política desde el siglo XIII a Thomas Hobbes,han participado del XVIII Congreso Nacional de AFRA (Asociación Filosófica de la República Argentina), realizado en San Juan del 4 al 6 de Octubre del presente año, en la Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de San

Para informes y colaboraciones dirigirse a María Liliana Lukac (Presidente) o a Andrés Di Leo Razuk (Secretario)

Editor: Asociación de Estudios Hobbesianos de la Argentina

Carabobo 550, 6º A, C1406DGS, Buenos Aires, Argentina, (5411)4631-6335

E-mails: majastier@yahoo.com.ar o dileorazuk@gmail.com

BOLETIN DE LA ASOCIACIÓN DE ESTUDIOS HOBBSIANOS

Juan. El título de la Mesa coordinada por el Dr. Francisco Bertelloni se denominó: "Naturaleza y política en el tránsito de la edad media a la modernidad". La conferencia del Dr. Rosanovich se tituló: "Representación, Estado y gobierno en Thomas Hobbes". La del Prof. Jiménez Colodrero recibió el título: "Naturaleza y política en la figura del centauro maquiaveliano: problemas e interpretaciones". El coordinador de la mesa se refirió a la "Normatividad de la ley en Marsilio de Padua".

El Dr. Antonio Sparano, cuarto integrante de la mesa, disertó sobre la "Naturaleza del hombre y naturaleza del Estado en Dante: del intelecto posible al Estado imposible".

Al IV Congreso Internacional Thomas Hobbes, sobre Filosofía Política y Natural, celebrado en la UNILA (Universidade Federal da Integração Latino-Americana) de Foz de Iguazú, Brasil, del 23 al 26 de octubre fueron invitados como expositores la presidente de la Asociación, Dra. María L. Lukac, el Secretario de la misma Dr. Andrés Di Leo Razuk y un miembro de la Asociación, el Prof. Diego de Zavalía, quienes disertaron sobre los siguientes temas: "Cálculo y volición. Su incidencia en la Ley Civil", "Aspectos de la estatalidad. El súbdito en la teoría del Estado de Thomas Hobbes" y "*Bodily and Phantastical Fear*. Análisis de una distinción problemática para la teoría política de Hobbes", respectivamente.

Al finalizar el congreso internacional se realizó una reunión para decidir la formación de una Asociación Latinoamericana de Estudios Hobbesianos, que se formalizará en el V Congreso Internacional Hobbes a realizarse en Curitiba en la última semana de septiembre de 2019. Provisoriamente, se han designado como responsables de la Asociación en formación al Dr. Claudio Leivas por el Brasil y a la Dra. María L. Lukac por la Argentina. En el interín se irá formando la red de investigadores en Hobbes de Latinoamérica. La propuesta ya cuenta con el visto bueno de la *International Hobbes scholar association*, con sede en París, presidida por la Prof. Didier Mineur, siendo el Prof. Yves-Charles Zarka su presidente honorario. Forman parte del Comité Científico de la misma el Dr. Claudio Leivas y la Dra. María Isabel Limongi del Brasil y la Dra. María L. Lukac de la Argentina.

A principios de noviembre la Presidente de esta Asociación fue invitada a participar de una Mesa redonda en la Universidad Bernardo O'Higgins, de Santiago de Chile, y de reuniones con destacados investigadores en la doctrina hobbesiana, por el Dr. Carlos Isler Soto, en el marco de un proyecto FONDECYT. Se aprovechó la ocasión para incorporar investigadores chilenos a la red que integrará la Asociación Latinoamericana de Estudios Hobbesianos.

HOBBS E O FUNDAMENTO MATERIAL DA POLITICA*

Um dos maiores méritos de *A decisão metafísica de Hobbes* de Yves Charles Zarka é o de nos ter fornecido as bases para pensar a relação entre o sistema ético-político de Hobbes e sua filosofia primeira. Apesar das alegações de Hobbes acerca da natureza sistemática de sua obra, a proposta de estudar seu pensamento político com base em sua filosofia primeira não

havia sido seriamente levada a cabo antes de Zarka.

Zarka mostrou que a filosofia de Hobbes faz sistema. E ele o fez, evitando pensar a unidade da obra pela redução da política à física e indicando, com isso, onde está o problema das interpretações materialistas de Hobbes.¹ Tais interpretações não capturaram o que eu penso dever ser tomado como a lição definitiva do

livro de Zarka, a saber, a radicalidade do projeto hobbesiano de fundação da política como um novo espaço - um espaço artificial - de relação entre os homens: o espaço jurídico criado pela linguagem em sua função performativa, substituindo o da natureza e fundamentalmente diferente do espaço da física e do movimento. A importância da leitura de Zarka está em apontar para a política enquanto obra da razão; em mostrar a autonomia do domínio jurídico-político em relação a os movimentos mecânicos das paixões e opiniões, bem como a natureza jurídica da soberania, enquanto tal irredutível a uma força que aterroriza.

Guardando esta lição, penso ser necessário lembrar, contudo, que, se o poder soberano tem uma natureza jurídica - se é *potestas*, o poder/direito de fazer a lei, fundado sobre o ato jurídico do contrato -, ele é também *potentia* - o poder em seu caráter material e não-jurídico, capacidade de produzir efeitos físicos. Zarka bem o sabe, tendo observado em um artigo recente que "o poder político consiste ele próprio numa capacidade de produzir efeitos"; e que "o direito não tem outro objeto senão o de permitir que o poder produza seus efeitos"², efeitos estes que consistem na unidade do Estado. Penso, no entanto, que precisamos ir ainda além dessas afirmações e reconhecer que não apenas a *potestas* (o direito) produz *potentia* (força, eficiência), como também a *potentia* produz a *potestas* e o direito, isto é, que o direito também está fundado sobre a eficácia do poder. Isso nos permitiria reencontrar o lugar do materialismo ou da física do poder no pensamento político de Hobbes.

Que a *potentia* produza *potestas* é o que fica evidente quando se considera o papel central que a espada soberana (uma representação inegavelmente material do poder do Estado) desempenha na teoria hobbesiana da obrigação e na lógica de contratos, o que Hobbes brilhantemente sintetiza na frase «*convenants without the sword are but words*».³ A relação entre os dois tipos de poder fica ainda mais evidente, quando se leva em conta, além disso, o papel indispensável que o poder enquanto *potentia* assume na sustentação da *potestas* soberana: a obrigação dos súditos para com o soberano (*summa potestas*) dura enquanto, e apenas enquanto, dura também o poder (*potentia*) mediante o qual é capaz de

protegê-los".⁴ Os dois pontos estão inter-relacionados: é precisamente porque a espada sustenta os contratos que só há *potestas* enquanto houver *potentia*. Eis aqui o ponto que quero enfatizar com relação aos fundamentos da política: a despeito de sua natureza e fundamentos jurídicos, ou melhor, em sua natureza e fundamentos jurídicos, as instituições políticas estão fundadas, para Hobbes, não apenas sobre o ato jurídico do contrato, como também sobre uma certa eficácia material do poder.

*

Hobbes desenvolve a teoria do poder enquanto *potentia* no Capítulo X de *Leviathan*. Alguns elementos desta teoria já se encontram presentes no Capítulo VIII dos *Elements of Law*, mas é somente no *Leviathan* que as reflexões de Hobbes sobre o poder enquanto *potentia* adquirem o estatuto de uma teoria social, ao assumirem a forma de uma descrição das relações entre os homens no estado da natureza em termos de relações de poder.

Zarka chama a atenção para essa teoria em *La pensée politique moderne*. Ele ressalta, para retornar ao tema no artigo mais recente acima mencionado, que o que está ali em jogo é uma *semiologia* do poder e não uma *física* do poder. Segundo ele, o que Hobbes nos mostra no capítulo X do *Leviathan* é que o poder é signo, que ele "não é senão o excesso significativo, isto é, aquilo que no poder ou por algum outro meio é signo de poder".⁵ Estamos desse modo, segundo Zarka, diante de uma *ética* do poder, que deve ser distinguida tanto de uma teoria *política* do poder (uma teoria da *potestas*) quanto de uma *física* do poder, uma vez que os efeitos do poder não são da ordem do movimento, mas dos signos.

Zarka tem razão em sublinhar o caráter semiológico do poder enquanto *potentia*. Contudo, se o poder é signo, é signo de algo - signo do poder enquanto o referente do signo - e seus efeitos não são apenas semiológicos. Os efeitos do poder não são apenas signos, embora o sejam em primeiro lugar. A cadeia de efeitos não termina aí.

Os signos de poder produzem certos comportamentos naqueles que os interpretam. Hobbes deixa claro: "ter servidores é poder; e ter amigos é poder: porque são forças unidas".⁶

Ou seja, o poder ou os signos de poder produzem submissão e aliança. O poder é, portanto, uma capacidade de cooptação. Ele reúne forças em torno de si. Eis então como se pode compreender a afirmação de Hobbes segundo a qual o poder (*potentia*) é comparável ao "movimento dos corpos pesados, que, quanto mais longe vão, mais rapidamente se movem":⁷ quanto mais abundantes os signos de poder, mais força se reúne em torno de si.

Segundo Zarka, esta passagem contém uma armadilha: "são essas analogias que deram origem a leituras do conjunto da doutrina em termos de física mecanicista".⁸ Mas aqui penso que a ênfase antimaterialista inscrita nessa insistência sobre o caráter semiológico da teoria hobbesiana do poder arrisca obscurecer o fato de que o jogo dos poderes, ainda que seja um jogo de signos, é também para Hobbes um jogo de forças.

Trata-se de pensar o poder, no capítulo X de *Leviathan*, como um modo não-jurídico de reunir forças, distinto da soberania, e baseado não na razão, mas na opinião que os homens têm uns dos outros e no valor que atribuem uns aos outros. Hobbes pensa o poder, neste contexto, em continuidade com a maneira como Maquiavel o pensou, isto é, como uma reunião de forças ou capacidade de realização conjunta que passa fundamentalmente pela construção de uma boa imagem ou a capacidade de ser bem representado pelos outros.⁹ O poder, concebido dessa maneira, como uma conjunção entre aparência (signo) e força, é expresso com precisão em um dos fragmentos dos *Pensamentos* de Pascal, que acompanha, nesse ponto, Maquiavel e Hobbes: "ser elegante não é vão" - escreve Pascal contra Montaigne - "pois é mostrar que um grande número de gente trabalha para si. (...) Quanto mais braços se tem, mais forte se é. Ser elegante é mostrar sua força".¹⁰

Se o poder dos homens no estado da natureza não é apenas signo, mas também uma forma de reunir forças, o poder político, por sua vez, não é apenas a *potestas* de dizer a lei, mas também *potentia*, força para impor a obediência. As passagens famosas citadas acima, que dizem que não há contrato válido na ausência da espada soberana e que a *potestas* do Estado dura enquanto e apenas enquanto dura o seu poder de oferecer proteção, indicam que não se deve tomar as teorias hobbesianas da

potentia e da *potestas* como duas teorias separadas, como sugere Luc Foisneau, nesse ponto discípulo de Zarka. De acordo com Foisneau, "encontramos duas filosofias de poder em Hobbes, a saber, uma filosofia de *potentia* e uma filosofia das *potestas*."¹¹ Penso, no entanto, que cabe aqui dar a palavra a Leo Strauss, para quem o decisivo na filosofia hobbesiana do poder é justamente que Hobbes o pensa ao mesmo tempo como *potentia* e como *potestas*, e que, portanto, trata-se de uma única teoria do poder, na qual o poder é ambivalente.

Poder é um termo ambíguo. Ele designa a *potentia*, de um lado, e a *potestas* (ou *jus* ou *dominium*), do outro. Ele significa tanto o poder físico quanto o jurídico. A ambiguidade é essencial: apenas se a *potentia* e a *potestas* estiverem juntas, pode haver a garantia da atualização da ordem social justa (right).¹²

É necessário, portanto, compreender a relação entre estas duas formas de poder na fundação e na sustentação do espaço jurídico em que consiste o corpo político. Para avançar nesse caminho, analisaremos o papel desempenhado pela potência nesses dois casos: (a) seu lugar na lógica dos contratos; (b) seu lugar na sustentação da soberania.

* **

Primeiramente, é necessário entender corretamente o que está em jogo na afirmação de Hobbes segundo a qual «*convenants without the sword are but words*», evitando a confusão, bastante comum, de pensar que as pessoas estão obrigadas a cumprir um pacto apenas na medida em que têm medo da punição que pode se seguir do seu descumprimento.

Gauthier segue esse caminho em *The logic of Leviathan*, abrindo com isso uma forte tradição interpretativa. Segundo ele, a obrigação contratual teria para Hobbes um duplo fundamento: um formal (o compromisso com a palavra dada) e um material (o medo das consequências da violação de um contrato ou o interesse em executá-lo). Pois, de acordo com Gauthier, além da obrigação formal, se não for materialmente razoável para os contratantes - isto é, realmente aconselhável do ponto de vista da sobrevivência - realizar os pactos celebrados,

então, uma contradição aparece e a obrigação torna-se irracional, uma vez que "a motivação e a razão estão ligadas para Hobbes, [sendo] a razão o instrumento para que o homem atinja seu principal objetivo, a preservação".¹³

No entanto, este não é o raciocínio de Hobbes. Cabe lembrar a lição de Zarka: se este fosse o caso, se a obrigação tivesse um fundamento material, perderíamos de vista a natureza específica dos laços jurídicos enquanto vínculos de palavras e a distância entre a esfera jurídica e o plano da natureza, onde os movimentos das paixões se formam. Quando Hobbes compara a injustiça, que reside no não cumprimento de um contrato, a uma contradição lógica, dizendo que ela é "algo semelhante ao que que nas disputas das escolas se chama absurdo"¹⁴, ele indica claramente que o fundamento da obrigação é formal e que reside no compromisso com a palavra dada e com a representação coerente de si mesmo no ato contratual. O medo da espada não funda a obrigação. Dito isto, é importante, contudo, perguntar-se: qual é então o seu papel? Pois não devemos desprezá-lo de toda maneira.

Penso que a resposta a esta pergunta está em dizer que o medo da espada é a condição para que todos possam se representar consistentemente em um contrato e, a partir daí, estabelecer obrigações. O contrato envolve uma representação de si mesmo, que consiste na personalidade jurídica do contratante. Esta representação é o fundamento da ciência jurídica, que não é senão o cálculo das consequências dos nomes ou da palavra engajada pela pessoa contratante. No entanto, esta representação e personificação só é possível se o contratante puder prever que, por meio do contrato, ele garantirá um bem para si próprio. Pois, contratos são atos voluntários e atos voluntários - Hobbes retoma Aristóteles - são atos pelos quais se busca um bem aparente para si. É por isso que os contratos no estado da natureza, bem como os contratos em que alguém se compromete a não resistir à violência de outrem, não são válidos: não se pode, de fato, esperar nenhum bem desse compromisso e, portanto, ele não estabelece nenhum vínculo, não impõe nenhuma obrigação. O problema é formal (e não material): não se pode entender tais palavras como sendo as do contratante. As palavras, nesse caso, não o representam enquanto um homem - um corpo natural e um

feixe de paixões - e não são capazes de constitui-lo enquanto uma pessoa jurídica nessas condições.¹⁵

No caso de contratos inválidos no estado da natureza, este problema formal é resolvido pela garantia de que o outro fará sua parte, senão porque entende a necessidade de fazer e cumprir contratos, pelo menos porque será forçado a fazê-lo por medo da punição. Com essa coerção, obtém-se a garantia de obter os bens pretendidos pelos contratos, e o contratante, que pode assim estar representado por suas palavras nas relações contratuais, se vê obrigado por elas. Esta garantia, como se sabe, é dada pelo Estado, responsável por punir aqueles que não respeitam a palavra dada.

Entendemos então por quê a punição ou a sua mera possibilidade (o medo da espada soberana) assume um papel fundamental na instituição do universo jurídico. Como ninguém é propriamente obrigado a cumprir as leis da natureza que prescrevem a necessidade de fazer contratos e respeitar a obrigação formal que os contratos instituem, como permanece efetiva a liberdade física de não cumprir os contratos e, por consequência, o direito de não cumpri-los sob o pretexto da insegurança que essa liberdade física acarreta, é necessário fazer obstáculo (um obstáculo que só pode ser físico) a esta liberdade - e é aqui que entra em cena a *potentia* do Estado. Ora, se a *potentia* é a condição material da validade formal dos contratos, compreende-se então porque só há *potestas* onde houver *potentia*, uma vez que a *potestas* está fundada sobre um contrato cuja validade depende da *potentia*.

Mas a *potentia* não é indispensável apenas no momento da instituição contratual do corpo político. Ela é também indispensável à manutenção do espaço jurídico-político do Estado e ao próprio exercício da soberania. Para desenvolver melhor essa ideia, retomemos o caso do direito de resistência em sua relação com o direito de punir, o que também foi destacado pelas análises de Zarka. Ao retomar este tópico, quero ressaltar que não é apenas no momento de sua fundação que a *potestas* pressupõe a *potentia*, como se, uma vez fundada sobre o contrato, esta pudesse ser exercida em um plano meramente jurídico, independentemente do que poderia realmente ou materialmente ser as relações de poder (*potentia*) entre os homens. Não só não há

instituição jurídica da soberania sem *potentia*, como esta permanece sendo, no tempo, a condição do próprio exercício da soberania e dos efeitos jurídicos que ela produz.

* * *

Em "*Hobbes and republican liberty*", Quentin Skinner ressalta a importância da tese de Hobbes no Capítulo XXI de *Leviathan* segundo a qual "nunca estamos fisicamente impedidos de agir em desobediência aos mandamentos da lei, logo, segue-se que somos sempre inteiramente livres para obedecer ou desobedecer conforme escolhemos." Esta é, segundo Skinner, a resposta de Hobbes no *Leviathan* à reivindicação de liberdade por parte da tradição republicana, uma resposta que envolve a invenção da noção de liberdade negativa (como a ação que não encontra obstáculo em algum impedimento externo) e a idéia de que conservamos algo dessa liberdade na forma da liberdade física e corporal de desobedecer, e isto em todas as formas de governo, já que as leis de nenhum governo podem fazer obstáculo a essa liberdade.

A primeira resposta de Hobbes às teorias republicanas é (...) que, mesmo sob um governo absoluto, nós retemos uma vasta gama de liberdades civis bem como de direitos naturais. Mais importante ainda, contudo, é a afirmação de que retemos em todos os tempos nossa liberdade natural para obedecer ou desobedecer as leis segundo a nossa escolha. Este é o ponto crucial ao qual ele retorna, e que finalmente sumariza nos termos de sua distinção fundamental entre natureza e artifício. Os elos da lei que nos vinculam na obediência civil não são senão "vínculos artificiais", sem nenhuma força "por sua natureza própria" de nos impedir de agir exatamente segundo a nossa vontade.¹⁶

Quer estejamos ou não de acordo com a tese de que no capítulo XXI do *Leviathan* Hobbes visasse principalmente responder ao republicanismo e desacreditar sua reivindicação de liberdade, não se deve subestimar a importância do fato de em sua análise ele trate

da liberdade dos súditos tendo como ponto de partida uma definição mais ampla da liberdade, aplicada aos corpos em geral, como a liberdade física do corpo humano:

Liberdade 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.

(...)

Conforme a este significado próprio e geralmente aceite da palavra, um homem livre é aquele que, naquelas coisas que graças a sua força e engenho é capaz de fazer, não é impedido de fazer o que tem vontade de fazer.¹⁷

Zarka está de acordo com Skinner em que a liberdade corporal de Hobbes é uma liberdade negativa e não uma liberdade política: "a liberdade é reduzida a uma liberdade puramente privada, ali onde o soberano se cala. Isto é o que Hobbes chama de liberdade física: o fato de não se estar acorrentado ou aprisionado".¹⁸ Mas Zarka observa que esta não é a única nem a verdadeira liberdade dos súditos: há, além disso, o direito da natureza, o direito inalienável do indivíduo a sua própria vida que, no interior do Estado, é exercido enquanto um direito de resistir. Este direito não é negativo. Não se estabelece no silêncio da lei, mas em oposição à lei.

Zarka distingue o direito de resistência da liberdade corpórea - a liberdade negativa -, que não é da ordem de um direito. De fato, que sentido teria em dizer que a água tem o *direito* de fluir através do canal? A liberdade do corpo é liberdade negativa, liberdade privada e apolítica, ao passo que o direito de resistência é político, tendo a sua extensão definida pelo contrato político. Fiel à separação sem dúvida pertinente entre os domínios da física e o da política e do direito, Zarka perde contudo de vista o significado político da liberdade corporal e da *potentia*.

Skinner também, mas por outro motivo. Ao contrário de Zarka, Skinner entende que o direito natural equivale à liberdade corporal, e o toma como uma liberdade negativa: a liberdade de não ter os movimentos físicos impedidos

pela lei. E não vê o que Zarka vê: que há algo de positivo no direito natural enquanto um direito de resistência, que o direito de resistência não se deixa abarcar pelo conceito de liberdade negativa. O que, de minha parte, quero dizer é que (1) o direito de resistir, ali onde se opõe positivamente à lei (o que Skinner deixa escapar), não é apenas um direito, como quer Zarka, mas também a liberdade física ou corporal de resistir, de opor a própria *potentia* à *potentia* soberana; e (2) que este choque entre as *potentiae* tem uma relevância jurídico-política extrema, pois pode colocar em cheque a soberania.

O direito não é *potentia*. Isto é o que Hobbes deixa claro com a definição de direito natural: "o direito da natureza, a que os autores geralmente chamam *jus naturale*, é a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder (*potentia*), da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza."¹⁹ Porque consiste numa liberdade de *uso* do poder, o direito permanece o mesmo, seja o poder maior ou menor. É o que Hobbes deixa claro quando, após definir a liberdade em que o direito natural consiste como a ausência de impedimentos externos, especifica: "impedimentos que muitas vezes tiram parte do poder que cada um tem de fazer o que quer, mas não podem obstar a que usem o poder que lhe resta, conforme o que o seu julgamento e razão lhe ditarem".²⁰ Este esclarecimento precisa a maneira como se deve entender que um direito é restringido ou anulado: não pela oposição de outro poder ou potência, pois a *potentia* restringe ou anula apenas uma outra *potentia*, mas por uma obrigação que restringe a liberdade de usar da própria *potentia* como se quer, a liberdade em que o direito de natureza consiste. Daí Zarka ter razão em dizer que Hobbes "sempre distingue entre poder e liberdade, isto é, entre *potentia* e *jus*".²¹

Mas, eis o ponto que quero enfatizar: o direito da natureza é ainda assim a *potestas* de usar da própria *potentia* como se quer. E assim como o poder do Estado é ao mesmo tempo *potestas* (*jus*) e *potentia*, o mesmo vale para o direito de resistência do súdito. Tal direito é uma *potestas*: um poder de resistir derivado do contrato, uma qualidade jurídica do contratante, o *jus* ou a *potestas* de fazer legitimamente o que não pode ser transferido por contrato. Mas é também uma *potentia* de resistir, recuperada

por detrás da *potestas*, uma capacidade física que já não encontra mais nenhum obstáculo na lei, mas apenas em outra *potentia*. Assim, a oposição entre o direito de resistir dos súditos e o direito de punir da soberania não se dá em um plano puramente jurídico, mas também no plano material da oposição entre as *potentiae*.

Essa oposição, bem entendido, é *primeiramente* uma oposição de direitos. Trata-se do choque entre a *potestas* da soberania e a dos súditos. Por um lado, o soberano tem o direito ou o poder legítimo de punir, mesmo que o castigo seja injusto, porque o direito de punir é uma condição para a realização dos fins da soberania, que é a proteção. Por outro lado, o súdito, mesmo quando é justamente punido, pode (tem a *potestas* de) resistir, pois não se pode abdicar por contrato do direito de defender a própria vida. Mas esse choque, quando tem lugar, ocorre como um choque entre *potentiae*, já que o direito em questão é a liberdade de usar a própria *potentia* como se quer. As consequências jurídicas disso são consideráveis e não se limitam à dissolução das relações jurídicas entre o Estado e o súdito resistente, mas conduzem no limite à dissolução completa dos laços jurídicos entre os homens e ao retorno ao estado de natureza ou de guerra.

Esta possibilidade deve ser levada a sério. Pois, no choque entre a *potestas* / *potentia* de punir e a *potestas* / *potentia* de resistir nem sempre existe um Estado todo-poderoso de um lado e um súdito indefeso do outro. Isto é o que Hobbes diz em uma passagem crucial:

Ninguém tem a liberdade de resistir à espada soberana do Estado, em defesa de outrem, seja culpado ou inocente. Porque essa liberdade priva a soberania dos meios para proteger-nos, sendo portanto destrutiva da própria essência do estado. Mas caso um grande número de homens em conjunto tenha já resistido injustamente ao poder soberano, ou tenha cometido algum crime capital, pelo qual cada um deles pode esperar a morte, terão eles a liberdade de se unirem e se ajudarem e se defenderem uns aos outros? Certamente que a têm: porque se limitam a defender suas vidas, o que tanto o culpado como o inocente podem fazer.²²

Assim, a resistência de um indivíduo pode facilmente se tornar, e com justiça, a resistência de um grupo e, como na resistência a *potestas* de resistir se faz *potentia* de resistir, é a *potentia* do Estado que se vê primeiramente afetada, e, por derivação, também a sua *potestas*, já que, conforme a passagem em que nos concentramos, "a obrigação dos súditos para com o soberano (*summa potestas*) dura enquanto, e apenas enquanto, dura também o poder (*potentia*) mediante o qual é capaz de protegê-los."

Vê-se assim que a afirmação de que a liberdade corporal ou a *potentia* dos súditos permanece a mesma no estado de natureza e no estado civil traz consigo importantes consequências jurídicas, não sendo uma mera estratégia argumentativa tendo por fim fazer com que os simpatizantes do republicanismo se conformem com a monarquia. O que está em jogo é a possibilidade sempre em aberto da dissolução jurídica do Estado, a redução de suas *potestas* a uma pura *potentia*. Trata-se de mostrar que o homem permanece livre, se assim o quiser, para se despojar de sua personalidade jurídica, de sua *potestas* ou da sua capacidade de produzir efeitos jurídicos, para se colocar fora do mundo jurídico e recuperar-se enquanto pura *potentia*, enquanto corpo. Trata-se também de insistir sobre a relevância jurídica desta possibilidade sempre em aberto em função do caráter bivalente do poder.

Esta possibilidade está em aberto enquanto uma possibilidade jurídica: trata-se primeiramente de um direito, o direito de usar do próprio poder. Tudo se passa, então, como se o tecido jurídico do Estado encontrasse no direito de resistência um ponto de desgaste pelo qual o jogo não-jurídico das *potentiae*, descrito no capítulo X do *Leviathan*, adquirisse relevância jurídica, na medida em que pode colocar em perigo a *potentia* e, portanto, a *potestas* do Estado. Contornar tal perigo é o papel do governo.

Não devemos minimizar a importância datemática do governo em Hobbes. O governo é pensado por ele a partir do segundo grupo de direitos de soberania, listados no capítulo XVIII do *Leviathan*, ou seja, os direitos que não se seguem diretamente dos termos do contrato de instituição da soberania, mas que derivam da finalidade para a qual foi instituída: "visto que o fim dessa instituição é a paz a defesa de todos, e

visto que quem tem direito a um fim tem direito aos meios"²³ - escreve Hobbes - pertence ao soberano o direito de fazer tudo o que considerar necessário segundo o seu próprio juízo para a paz e a segurança comuns. Assim, são direitos do soberania: (1) ser juiz das doutrinas, isto é, julgar se são favoráveis ou contrárias à paz; (2) distribuir a propriedade, (3) ser juiz das controvérsias; (4) fazer a guerra ou a paz com outros Estados; (5) escolher os magistrados, conselheiros e todos os funcionários; (6) recompensar e punir; (7) conceder títulos de honra, ordem e dignidade. No geral, esses direitos determinam que pertence ao soberano o direito irrestrito a certos meios de governo, sem os quais não se vê constituída a soberania em quanto *potestas*.

Pode-se dizer que o papel do governo é fornecer ao Estado a *potentia* que precisa para se impor enquanto *potestas* legislativa. Pertence assim à soberania, enquanto instância de governo, sustentar a soberania enquanto Estado, enquanto uma consequência jurídica do contrato. Pois, ainda que os vínculos jurídicos que constituem o Estado sejam de direito eternos, se o Estado não tiver o poder necessário para alcançar o fim para o qual foi instituído, o pacto de sua instituição se torna juridicamente nulo. Vale a pena, neste ponto, retomar mais uma vez a passagem: "a obrigação dos súditos para com o soberano (*summa potestas*) dura enquanto, e apenas enquanto, dura também o poder (*potentia*) mediante o qual é capaz de protegê-los." Nesta formulação condensa-se toda a dificuldade enfrentada pelo governo - a de garantir o poder (*potentia*) necessário para a manutenção dos vínculos jurídicos em que o Estado consiste. A questão do bom governo ou da prudência política não é, portanto, uma questão menor no raciocínio jurídico de Hobbes.

Compreende-se assim que "as coisas que enfraquecem a República ou tendem a dissolvê-la", as doenças do corpo político listadas por Hobbes no capítulo XXIX de *Leviathan*, referem-se ao mau governo. A metáfora do corpo doente, usado para designar o Estado em vias de dissolução, indica que a questão surge em termos de um processo no tempo. Uma vez que o direito é derivado do contrato e que, em relação a ele, em sua natureza lógica, está inteiramente presente ou inteiramente ausente, o problema da dissolução do Estado surge a partir

da *potentia* que sustenta o direito, isto é, a partir da capacidade de governo do Estado - sendo esta variável de acordo com as circunstâncias.

Há, por um lado, as doenças principais, "nascidas de uma instituição imperfeita", aquelas para as quais o que está em jogo é a incompreensão da ciência do justo e do injusto, levando a insuficiência de poder. Há, por outro lado, as doenças menores, "menos graves", como as doenças relacionadas à constituição de poderes paralelos aos do Estado, tais como, por exemplo, as que resultam da concentração do tesouro do Estado nas mãos de alguns indivíduos particulares "por meio de monopólios ou contrato de rendas públicas", ou que resultam da "popularidade de um súdito poderoso (potente)", ou ainda, da "grandeza imoderada de uma cidade" ou do "grande número de corporações".²⁴ E, finalmente, existem doenças relacionadas a questões de política externa, como as resultantes da expansão excessiva do Estado ou da vitória de um inimigo externo.

Tais doenças não são intrinsecamente jurídicas, pois "pela natureza de sua instituição", isto é, pelo pacto de instituição da soberania, os Estados "estão destinados a viver tanto quanto a humanidade, ou quanto as leis da natureza, ou quanto a própria justiça, que lhes dá vida".²⁵ Os Estados são, portanto, juridicamente eternos. No entanto, é possível que eles não consigam assegurar o poder necessário para sustentar o sistema de relações jurídicas em que consistem.

O que é difícil de garantir é a convergência material das vontades, a composição das forças, que está por trás do vínculo formal das vontades que instituem o Estado pela via jurídica do contrato. Garantir essa convergência é algo que depende de um bom governo. Dado os perigos que o governo deve evitar e os tipos de doenças contra as quais deve se assegurar, pode-se dizer que o governo tem basicamente duas tarefas fundamentais. Por um lado, governar as opiniões (daí a recorrência do tema do controle das doutrinas e da educação para a qual Hobbes pensa que seu *Leviathan* é um instrumento adequado e útil), com o que se evita as doenças mais graves. Por outro, regular as relações sociais de poder (*potentia*), evitando a constituição de poderes paralelos sobrepostos ao poder do Estado, combatendo com isso as doenças menores.

Hobbes não é, portanto, um teórico da soberania em oposição aos teóricos do governo.²⁶ O interesse de Hobbes parece estar em ele ter sido as duas coisas ao mesmo tempo, isto é, em estar preocupado com saber de que forma o artifício da lei e do direito pode ser estabelecido sobre o terreno movediço das paixões e das relações de poder, paixões que devem ser governadas e conduzidas de maneira a que o direito, em sua natureza própria, seja possível. Tudo isso sem que o universo jurídico se dissolva no domínio das relações de poder, mantendo a separação entre as esferas do direito e as do poder, como nos ensinou Zarka.

Maria Isabel Limongi
belimongi@yahoo.com.br
Universidade Federal do Paraná,
Curitiba, Brasil

* A primeira versão desse texto foi produzida por ocasião do colóquio "25 anos de *La décision métaphysique de Hobbes* de Yves-Charles Zarka", ocorrido em Curitiba, Brasil, em outubro de 2013.

¹ Como por exemplo FRATESCHI, Y. *A física da política, Hobbes contra Aristóteles*, Campinas: editora Unicamp, 2008.

² ZARKA, Y.C. «*Puissance et liberté: de la métaphysique à la politique chez Hobbes*», In ZARKA (éd.): *Liberté et nécessité chez Hobbes et ses contemporains*, Paris, Vrin, 2012, p. 16.

³ HOBBS, T. *Leviathan*, London, Penguin Books, 1985, p. 223

⁴ *Idem*, p. 272.

⁵ ZARKA, Y. C. "La sémiologie du pouvoir", In: *Hobbes et la pensée politique moderne*, Paris, PUF, 1995, p. 89.

⁶ HOBBS, T. *op. cit.*, p.150.

⁷ *Idem*, *Ibidem*.

⁸ ZARKA, Y. C. "La sémiologie du pouvoir", In: *Hobbes et la pensée politique moderne*, Paris, PUF, 1995, p. 89.

⁹ Cf. LEFORT, C. *Le travail de l'oeuvre Machiavel*, Paris, Gallimard, 1986, pp. 402 et ss

¹⁰ PASCAL, B. *Oeuvres* (ed. Lafuma). Paris, Seuil, 1963., fr. 95

¹¹ FOISNEAU, L. "Le Vocabulaire du pouvoir: potentia/ potestas, power". In: (ZARKA Y.C., org.) *Hobbes et son vocabulaire*, Paris, Vrin, 1992, p. 102.

¹² STRAUSS, L. *Natural Right and History*, Chicago University Press, 1968, p. 194.

¹³ GAUTHIER, D. P. *The logic of Leviathan*, Oxford University Press, 1969, p. 77

¹⁴ HOBBS, T. *op. cit.*, p.191

¹⁵ Toda personalidade jurídica é constituída para Hobbes por meio da representação: "personificar é

representar a si mesmo ou a outrem” (HOBBES, op. cit., p. 217).

¹⁶ SKINNER, Q. *Hobbes and republican liberty*, Cambridge University Press, 2008, p. 161

¹⁷ HOBBES, T. op. cit., p.261; 262.

¹⁸ ZARKA, Y.C. «*Puissance et liberté: de la métaphysique à la politique chez Hobbes*», op.cit., p. 20

¹⁹ HOBBES, T. op. cit., p. 189.

²⁰ *Idem, Ibidem.*

²¹ ZARKA, Y.C. op.cit., p. 20

²² HOBBES, T. op. cit., p. 270.

²³ *Idem*, p. 232.

²⁴ *Idem*, p. 374.

²⁵ *Idem*, p. 263.

²⁶ Como quer Foisneau em FOISNEAU, L. *Governo e Soberania, o pensamento político moderno de Maquiavel a Rousseau*. Porto Alegre, Linus ed., 2009.

* * *

ACERCA DEL THOMAS HOBBES DEMÓCRATA...¿O MONÁRQUICO?

Hay un episodio curioso y poco conocido en la historia de la filosofía moderna en torno a la recepción de las obras de Thomas Hobbes: se trata de una característica peculiar como es la de presentar una recepción completamente antagónica. Unos lo consideran defensor de la monarquía absolutista (como comúnmente lo encontramos en los manuales) y otros como defensor de la democracia y de la igualdad entre los hombres. Estos últimos eran sus contemporáneos.

Para presentar la cuestión es necesario revisar algunos documentos sobre la recepción de la filosofía de Hobbes que lo clasifican como un monárquico o totalitario para que, posteriormente, esta visión se integre de modo antagónico con la recepción del Hobbes igualitario. Cabe resaltar que este estudio no es partidario ni de esta última recepción ni de aquella otra; el objetivo de este trabajo es solamente demostrar cómo estos dos aspectos son constitutivos de la filosofía hobbesiana a partir de la perspectiva del paradigma de la antilogía antifonteana.

Entre sus contemporáneos, un ilustre lector considera sus principios y máximas muy peligrosas y maliciosas, además de ser un defensor de la monarquía. Pasemos a las palabras de Descartes, que escribió a un jesuita sobre Hobbes, en 1643.

Todo lo que puedo decir del libro *De Cive*, es que juzgo que su autor es el

mismo que ha hecho las terceras *Objeciones* contra mis *Meditaciones*, y que lo encuentro mucho más hábil en Moral que en Física o Metafísica; sin embargo, no puedo aprobar en modo alguno sus principios ni sus máximas, que son muy maliciosas y muy peligrosas, en las que supone malvados a todos los hombres, o les da motivo para serlo. Todo su objetivo es escribir en favor de la Monarquía. (René Descartes citado por Schuhmann, 1998, p. 80)¹

Además de Descartes, Carl Schmitt (1938), Joseph Vialatoux (1935), Georges P. Gooch (1915), Hugh Redwald Trevor-Roper (1957) y John W. N. Watkins (1957) tienen tesis importantes en la historiografía que observan en Hobbes al ideólogo del absolutismo monárquico. Hay muchos otros, pero en general son seguidores teóricos de estas célebres interpretaciones.

Otro importante filósofo, David Hume, en su *Historia de Inglaterra* (escrita de 1754 a 1762), clasifica a Hobbes como promotor de la tiranía. Aunque Hume observa en Hobbes un fomentador de la ética del libertinaje, tampoco le faltó el mote de dogmático y, finalmente, tiránico. Hume reconoce la crítica hobbesiana de la religión, pero para refutarla de inmediato:

La política de Hobbes es un dispositivo que sólo conduce a promover la tiranía, y su ética para incentivar el libertinaje. Aunque enemigo de la religión, nada en él tiene el espíritu del escepticismo; es tan afirmativo y dogmático como si la razón humana, y la suya en particular, pudieran alcanzar una convicción completa en estos asuntos. (Hume, VI, LXII, 1983, p. 153)

Ya en el siglo XX, una de las recepciones más difundidas de esta filosofía fue la imagen de un Hobbes “totalitario”, que encontramos en la filósofa Hannah Arendt.

Hobbes confiesa con orgullo que el *Leviatán* es en realidad un gobierno permanente de la tiranía: *la palabra tiranía es sinónimo de la palabra soberanía. [...] Creo que tolerar el odio declarado a la tiranía es tolerar el odio a la comunidad en general.* (Arendt, 1989, p. 174)

De hecho, estos fragmentos citados fueron escritos por Hobbes. Arendt también considera el *Leviatán* de Hobbes como la “máquina de infinita acumulación de poder” (*Ibidem*). Hay problemas en estas interpretaciones, pero no es nuestro propósito tratarlas aquí. Sólo señalaremos un pasaje del capítulo XXX del *Leviatán*, que trata del oficio del soberano representante, encontradas repetidas veces a lo largo de sus obras, de que *the Sovereign* puede ser a *Monarch, or an Assembly*, es decir, Hobbes no excluye la posibilidad de que una asamblea encarne al soberano, lo que invalida las tesis antes citadas. Pasemos ahora a la recepción de un Hobbes definido como demócrata o igualitario.

Sobre el Hobbes definido como demócrata o igualitario, resulta anecdótico, en la guerra civil inglesa, el hecho de que Hobbes se ubicara exactamente en “medio del tiroteo” y fuera criticado por ambas partes en pugna. La declaración de Sir Edward Nicholas, el secretario del Rey, demuestra la expulsión de Hobbes de la corte inglesa:

Todos los hombres honestos aquí están muy satisfechos de que el Rey, al fin, haya expulsado de su corte a aquel padre de los ateos Mr. Hobbes. (Sir Edward Nicholas citado por Gooch, 1939, p. 28)

Por un lado, están los partidarios del parlamento que van tras su cabeza por considerarlo monárquico y por el otro, los nobles aterrorizados por sus ideas radicales sobre igualdad entre los hombres. La igualdad entre los hombres tenía como consecuencia la inexistencia del derecho divino y la abolición del derecho hereditario, haciendo girar su derecho terrenal en torno al soberano absoluto, su “dios mortal”. El historiador británico marxista Christopher Hill afirma que: “En el plano intelectual, Hobbes muchas veces estuvo con los radicales” (Hill, 1991, p. 388).

El conde de Clarendon consideraba que “Hobbes no valía más que un *leveller*, dada su creencia en la igualdad entre los hombres y su convicción de que la ascensión social debía estar abierta a talentos” (Clarendon citado por Hill, 1991, p. 388). La polémica ocurría en medio de una situación histórica muy particular, ya que *leveller*, cualidad atribuida a Hobbes por el Conde, provenía de los *levellers* que era uno de los movimientos más radicales de la Guerra Civil Inglesa. Su nombre se derivaba del verbo *to level*, en castellano *nivelar* y sus partidarios estaban deseosos de la igualación de las condiciones sociales.

Existe otro documento atribuido a Sir William Davenant, que observa en Hobbes la matriz de la defensa legal del parlamento en el poder:

Aquella misma asociación que derivó en la Alianza [o “pacto”: *Covenant*] junto a la nación Escocesa contra el Rey, es por sí sola un crimen grandísimo, y tú [Thomas Hobbes] eres el culpable. Como lo fue también la imposición del Compromiso [*Engagement*], del cual tú también eres culpable, tal como lo viene haciendo el entonces Parlamento, cuyos principios democráticos tú apruebas” (Davenant, *Considerations upon the reputation of Thomas Hobbes*,² 1840, p. 418)³

Hobbes fue identificado como alguien que compartía las ideas radicales debido a su teoría del estado de naturaleza. Cuando Hobbes afirma que “la naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en las facultades del cuerpo y del espíritu” (Hobbes, *Leviatán*, I, XIII, 1651/2005, p. 100), que la ciudad está formada por la concordia de cada uno en la multitud, conviniendo con los demás “que, en los asuntos que alguien proponga a la asamblea, éste ha de aceptar lo que apruebe la mayoría como constitución de la voluntad de todos” (Hobbes, *De Cive*, 1642/2008, II, VI, 2) y sobre todo que “sin mutua aceptación no hay pacto” (Hobbes, *Leviathan*, I, XIV, 1839, p. 125), se evidencia la posibilidad de una lectura a partir de una perspectiva muy próxima a la de los *levellers*.

Los dichos hobbesianos sobre los hombres y sus leyes, según Davenant, inspiraron a Lilburne (ideólogo de los *levellers*) sobre todo porque su soberano —que podría ser un hombre o una asamblea de hombres (Hobbes, *Leviatán*, II, XXVI, 1651/2005, p. 218)— era el detentador absoluto del poder del Estado a través de las leyes por él generadas. Si por un lado eso fue leído como una doctrina totalitaria por Arendt, por otro puede sonar liberador en la medida en que se interpretó la soberanía de Hobbes como una filosofía que tendía a promover el surgimiento de una nueva criatura política, un nuevo estado artificial de cosas que, en manos de los *levellers*, podría ser edificado de modo completamente equitativo siempre que se le atribuyera soberanía absoluta a la asamblea democrática. El “dios mortal”, al final, abrió una posibilidad hasta entonces inexistente: la creación de un mundo totalmente diferente. Podemos observar en muchos pasajes de *Leviatán* de Hobbes esta posibilidad, pero concentrémonos ahora en su descripción de la igualdad en el estado de naturaleza (Hobbes, *Leviatán*, I, XIII, 1651/2005, p. 100).

El estado de naturaleza de Hobbes es un tópico antiguo que se encuentra ya en un filósofo de la Antigüedad como Antifonte.

Conocemos y veneramos [las leyes de las comunidades], las de los que viven lejos ni las conocemos ni las veneramos. Actuamos como bárbaros unos en relación con los otros, mientras por naturaleza todos en todo nacemos igualmente dispuestos para ser tanto

bárbaros como griegos. Es el caso de observar las cosas que por naturaleza son necesarias a todos los hombres: a todos son accesibles las mismas capacidades, y en todas esas cosas ninguno de nosotros es determinado ni como bárbaro ni como griego. Pues todos respiramos el aire por la boca y por la nariz. (Antifonte, Fr. 44, Papiro Oxy, XI, 1364, fr. B, Col. II (266-299h); versión griega establecida por Bastianini, Decleva-Caizzi *op. cit.* in Bellintani, 2008, p. 77)

Durante décadas se discutió la existencia de dos Antifontes, uno orador y otro sofista y sólo en el siglo XX la historiografía concluyó que se trataba de un mismo autor. Esta imprecisión se debió al hecho de que su obra fue interpretada, al igual que la de Hobbes, de manera antagónica, ora defensor de la igualdad ora defensor de la desigualdad o aún como antidemocrático. Según Vidal, el líder oligarca y antidemocrático en nada se parecía al sofista autor de *Sobre la verdad*, en la cual defendía la unidad del género humano igualando a griegos y bárbaros, un hombre inspirado en auténticos principios democráticos (Vidal, 1998, p. 42).

Había también una discusión sobre el estilo. Hermógenes nos cuenta que Dídimo, un gramático alejandrino del siglo I a.C., defendía la distinción entre uno que era de Ramnunte y otro de Atenas, el primero orador y el segundo sofista.⁴ De él se escribió que el de Atenas fue condenado a muerte dentro del régimen de los Treinta Tiranos por el tirano Dionisio (Filóstrato, *Vida de los sofistas*, 2002, I15, III, 25, 499-500) y, en contraste, el de Ramnunte fue también el líder de la Conspiración de los Cuatrocientos Tiranos contra la democracia (*Ibidem*, II, 498-499). Por liderar la conspiración de los Cuatrocientos, fue acusado de traición y ejecutado. Tucídides nos cuenta que se defendió él mismo y que su defensa fue la mejor que existió (Tucídides, 1952, VIII, 25, 68, p. 581). Según Rosseti (Rosseti, 2008, p. 13) a partir del estudio de Nancy (Nancy, 1989) no quedan más dudas de que hay un solo Antifonte.

Sobre esta relación entre Antifonte y Hobbes no encontramos investigaciones que profundicen en su vinculación en el plano político, apenas un estudio sobre la cuadratura

del círculo⁵. Pero este hecho es interesante en la medida en que evidencia el contacto de Hobbes con los fragmentos de Antifonte. En el siglo XVII aún no se había establecido la autoría de los textos de Antifonte, pero eso no pudo haber representado un problema para Hobbes. Todo indica que el inglés descubrió tres siglos antes que se trataba de los textos del propio Antifonte por el hecho de haber incorporado la antilogía en su filosofía.

Hay muchas semejanzas entre Hobbes y Antifonte. Antifonte fue criticado por sus compañeros aristócratas más tradicionales (Vidal, 2004, p. 78), al igual que Hobbes. Vidal, estudioso de Antifonte, afirma que el fragmento en el que éste habla sobre la igualdad de los hombres en general fue mal leído por los modernos. La recepción moderna observó en estos pasajes la igualdad de derechos, si bien Antifonte reconocía que los hombres son iguales por naturaleza, pero diferentes en sus costumbres (*Ibidem*, p. 74).

La palabra "antilogía" remite a *anti logia*, un discurso (*logos*) que se opone a otro, una contradicción, en latín, una *controversia* (Liddel y Scott, 1940). Tucídides empleó la antilogía, que tomó de su maestro Antifonte,⁶ en su *Historia de la Guerra del Peloponeso*, al describir los dos bandos sin tomar partido por ninguno. Sabemos que Hobbes fue un gran lector de Tucídides y uno de sus más célebres traductores.⁷ Así, aunque reputaba el arte del sofisma como un arte fingido (Hobbes, 1637/1840b, p. 529) y mucho más bajo que el arte retórico —al que consideraba necesario para hacer oír los efectos de la razón (Hobbes, *Leviatán*, 1651/2005, "Resumen y Conclusiones" p. 578)— la apropiación de la antilogía sofística de Antifonte, como veremos, está en el nivel lógico de su filosofía, o mejor dicho, en un nivel antilógico, algo mucho más profundo que una mera técnica de exponer argumentos. En otras palabras, a partir de Antifonte y Tucídides comprendemos por qué en su filosofía Hobbes premeditadamente introduce posiciones antilógicas relativas a un gobierno monárquico y otro demócrata, y la inutilidad de discutir cuál es superior a la otra. Según nuestra hipótesis, la ambivalencia entre monarquía y democracia en Hobbes no estaría más que siguiendo la ambivalencia entre los dos lados de la disputa civil en la Inglaterra del siglo XVII. Para Hobbes, la contradicción no

era un problema, sino un rasgo constitutivo de la condición humana. Su mayor objetivo consistía en buscar la concordia y la unidad del Estado civil pero a partir de la constatación de esta condición contradictoria. De ahí que, cómo señalamos antes, para Hobbes

Dícese que un Estado ha sido instituido cuando una multitud de hombres convienen y pactan, cada uno con cada uno, que a un cierto hombre o asamblea de hombres se le otorgará, por mayoría, el derecho de representar a la persona de todos (es decir, de ser su representante). (Hobbes, *Leviatán*, II, XVIII, 1651/2005, p. 142)

Veamos ahora cómo la antilogía de Antifonte es de extrema importancia en la dinámica filosófica del pensador inglés. No hemos encontrado registros en Hobbes de una descripción de la antilogía en los términos propuestos por Antifonte. Por lo pronto, no la menciona en su *The Art of Sophistry*. Solo se refiere a la *antítesis* —que es muy similar a la antilogía— en el capítulo octavo de su *The Whole Art of Rhetoric*. El filósofo considera que las antítesis son aceptables no sólo porque tienen las partes mejor expuestas en la oposición argumentativa, sino también porque llevan con ellas una cierta apariencia de un tipo de entimema que conduce a la imposibilidad (Hobbes, 1637/1840a, p. 495) y, por lo tanto, no a un error.

Antifonte, por su parte, asumía el arte de contraponer hasta en su propio nombre (*anti phoné*: habla contraria). Analicemos ahora, entonces, el fragmento antes citado de Antifonte en el cual se advierte el uso del arte de contraponer tesis contrarias.

En Antifonte, la primera oposición entre naturaleza y convención aparece en las primeras frases: 1) Conocemos y veneramos [las leyes de las comunidades], las [leyes de las comunidades] de los que viven lejos ni las conocemos ni las veneramos. Actuamos como bárbaros unos en relación a los otros (aquí se refiere a las leyes, el ámbito del *nómos*), lo que opone a 2) mientras por naturaleza todos nacemos igualmente dispuestos para ser tanto bárbaros como griegos (acá a la naturaleza, el ámbito de la *phúsis*). Si analizamos cada frase por separado, en la frase 1) se puede observar

otra oposición compleja. En griego encontramos el verbo *barbaridzo*, en la forma *bebarbarómetha* ("nos hemos barbarizado los unos a los otros"), es decir, siempre tratamos a los demás como si desconociesen nuestras costumbres y es por eso, correlativamente, que nuestras costumbres también parecen como de bárbaros para los otros. En la frase 2) se da un movimiento análogo: por naturaleza nacemos iguales, pero con disposiciones opuestas para ser tanto bárbaros como griegos, porque la condición de ser bárbaro o griego se actualiza en la relación. Según Antifonte, *otros* y *nosotros* es simultáneamente una oposición y una equivalencia.

Michael Gagarin afirma que la mayoría de los estudiosos⁸ observan en este pasaje que la similitud natural de las personas es más real que las diferencias creadas por *nómos*, las costumbres o leyes. Pero cree que una lectura más adecuada sería la que postula la creación de una identidad *griego-bárbaro*, una identidad ambivalente (Gagarin, 2001, p. 180). Para nuestros propósitos, al retomar los argumentos antedichos —tanto los que observan la supremacía de la igualdad como los que observan un peso igual entre *nómos* y *phúsis* o incluso una ambivalencia de la identificación— notamos (con Gagarin) una relativización del ser griego a partir de la condición humana, es decir, una reflexión sobre la acción de los griegos sobre los demás pueblos, sobre el abandono de las leyes y sobre el retorno a la naturaleza. Eso ocurre porque todas las sentencias son dispuestas en el fragmento de modo antilógico con la intención de conducir al lector de un extremo a otro (bárbaro o griego) y producir una reflexión. Ellas inducen al lector a observarse de otra manera, a ratiocinar acerca de su propia condición para finalmente constatar, con Antifonte, que podemos ser bárbaros y griegos porque podemos ser griegos, pero ser igualmente el bárbaro a los ojos de los demás pueblos. En otras palabras, somos iguales en nuestras acciones y condiciones naturales, pero no somos iguales por las costumbres. Por las costumbres somos todos bárbaros unos en relación con los otros. Si el lector es un partidario del helenismo, al verse en la condición de humano —que es la de respirar por la boca y por la nariz—, puede concluir que un griego es igual a cualquier otro

ser humano y que fuera de su tierra es el bárbaro del otro.

En Hobbes encontramos la misma idea, es decir, que los hombres son iguales por naturaleza. Esta igualdad se demuestra de modo antilógico, esto es: a partir del antagonismo entre fuertes y débiles físicamente. La astucia del débil compensa su falta de fuerza física.

La Naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en las facultades del cuerpo y del espíritu que, si bien un hombre es, a veces, evidentemente, más fuerte de cuerpo o más sagaz de entendimiento que otro, cuando se considera en conjunto, la diferencia entre hombre y hombre no es tan importante que uno pueda reclamar, a base de ella, para sí mismo, un beneficio cualquiera al que otro no pueda aspirar como él. En efecto, [...] el más débil tiene bastante fuerza para matar al más fuerte, ya sea mediante secretas maquinaciones o confederándose con otro que se halle en el mismo peligro que él se encuentra. (Hobbes, *Leviatán*, 1651/2005, I, XIII, p. 100).

En general los débiles y los fuertes, físicamente hablando, son opuestos. Pueden eventualmente tornarse iguales, ya que ambos tienen habilidades que son equivalentes. El débil desarrolla su astucia de maquinar con los otros y el fuerte, a su vez, tiene la fuerza física a su disposición. A pesar de sus diferencias antagónicas, la naturaleza los hace iguales porque ambos son igualmente fuentes de temor: los débiles se vuelven tan amenazadores cuanto los fuertes, unos en relación a los otros. Fuertes y débiles viven en una situación de condición ambivalente.

Hobbes y Antifonte aún guardan otros paralelos, en especial la idea de la necesaria concordia civil. Presionado por los desórdenes de su tiempo, Hobbes nos muestra que el peor de los mundos es el de la guerra civil y que los Estados deben evitarla a toda costa. La división civil en dos sectores es el origen de la guerra y es necesario alcanzar la unidad lo más rápido posible. Antifonte también llegó a la misma conclusión en su obra *Sobre la concordia* (Filóstrato, *Vida de los sofistas*, 1, 15, 4 cit. en Pinto, 2005, p. 225), de la que nada queda y a la que sólo conocemos por la doxografía de

Jenofonte dedicada a ella. Allí se apoya la afirmación de que la concordia es el mayor bien para las ciudades. Este consejo, tal como en Hobbes, no se encaminaba a que los hombres fueran regidos por un único pensamiento —lo que es imposible— sino para que obedecieran a las leyes a pesar de sus divergencias. De esta forma, las ciudades se volverían prósperas y fuertes. Sin la concordia ningún gobierno podría existir:

Ciertamente la concordia parece ser un bien sumo para las ciudades y frecuentemente en ellas los consejos de los ancianos así como los hombres ilustres exhortan a los ciudadanos a la concordia. En todas las regiones de Grecia existe una ley por la que los ciudadanos se comprometen por juramento a ser concordes y en todas partes prestan dicho juramento. Y yo creo que ello sucede no para que los ciudadanos coincidan en premiar a los mismos coros, ni en alabar a los mismos flautistas ni en seleccionar a los mismos poetas ni en deleitarse con los mismos placeres, sino para obedecer a las leyes. Porque si los ciudadanos permanecen fieles a ellas, las ciudades acaban siendo muy fuertes y felices. Sin concordia, en cambio, ni una ciudad podría bien ser gobernada ni una casa bien administrada. (Jenofonte, 1996, 4, 4, 16, p. 368).

En la genialidad de Thomas Hobbes de englobar tesis conflictivas notamos la presencia metodológica, o mejor: antilógica, de Antifonte. Sea cual fuere la elección del lector, o bien la de un monárquico o bien de un demócrata, habrá siempre unidad y paz en un Estado si hay concordia en someterse al poder constituido. Conforme a las palabras de Hobbes: “Si, en cualquier tipo de Estado, eliminamos la obediencia, y, consecuentemente, la concordia entre el pueblo, no solo impediremos que ese estado florezca, sino que también lo veremos disolverse en breve plazo” (Hobbes, *Leviatán*, 1651/2005, II, XXX, p. 278).

Al igual que en la obra de Antifonte, en la de Hobbes no hay una oposición excluyente entre el gobierno de muchos y el gobierno de pocos o de uno. Ambos son equivalentes cuando se trata de la composición del poder, es

decir, que puede ser tanto una u otra de las formas políticas. A partir de la antilogía y si el lector de *Leviatán* tiende a la democracia, encontrará razones provenientes de este régimen para obedecer al poder soberano y a sus leyes en el Estado civil. Pero si acaso el lector es partidario de la monarquía, nada cambia tampoco ya que el poder puede residir tanto en una asamblea como en la persona física de un hombre. Ambos, monárquicos y demócratas, obedecerán al soberano porque creen que la verdadera doctrina política es la democracia o sencillamente porque son partidarios políticos de una realeza. Pero sobre todo entrarán en concordancia para poder componer de manera pacífica (aunque divergente) la necesaria unidad del cuerpo político.

Patricia Nakayama

patricia.nakayama@unila.edu.br

Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Foz de Iguaçu, Brasil

Referencias bibliográficas

Arendt, Hannah (1951/1989) *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras.

Bellintani Ribeiro, L. F. (trad.) (2008) *Antifonte. Testemunhos, fragmentos, discursos*. São Paulo: Loyola.

Filóstrato (2002) *Vite dei Sofisti*. ed. bilingüe (trad., introd. y notas de Maurizio Civiletti). Milano: Bombiani.

Davenant (1653/1840) *Considerations upon the Reputation, &c. of Thomas Hobbes en The English works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, Vol. IV. London: W. Molesworth ed., 1839-1845.

Gagarin, M. (2001) "The truth of Antiphon's truth" en A. Preus (ed.) *Essays in ancient greek philosophy. VI before Plato* (pp. 171-185). New York: State University of New York Press.

Gooch, George P. (1939) *Hobbes*. London: Humphrey Milford.

Hill, Christopher (1972) *The World Turned Upside Down*. New York: Penguin Books, 1991.

Hobbes, Th. (1651/1839) *Leviathan* en W. Molesworth (ed.) *English Works of Thomas*

Hobbes Vol. 3. London: W. Molesworth ed., 1839.

Hobbes, Th. (1637/1840a) *The whole art of rhetoric* en W. Molesworth (ed.) *English Works of Thomas Hobbes* (Vol. 4, pp. 419-509). London: Bohn.

Hobbes, Th. (1637/1840b) *The art of sophistry* en W. Molesworth (ed.) *English Works of Thomas Hobbes* (Vol. 6, pp. 529-537). London: Bohn.

Hobbes, Th. (1629/1843) *Of the life and history of Thucydides* en W. Molesworth (ed.) *English Works of Thomas Hobbes* (Vol. 8, pp. xiii-xxvii). London: Bohn.

Hobbes, Th. (1651/2005) *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil* (trad. de M. Sánchez Sarto). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Hobbes, Th. (1642/2008) *Tratado sobre el ciudadano* (trad. de J. Rodríguez Feo). Madrid: Universidad de Educación a Distancia.

Hume, David (1762/1983) *The History of England, from the invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688*. In six volumes. Vol. VI. Indianapolis: Liberty Fund.

Jenofonte (1996) *Recuerdos de Sócrates* en AA. VV. *Sofistas, Testimonios y Fragmentos*. (trad. de A. M. Bellido). Biblioteca Clásica Gredos, 221. Madrid: Gredos.

Liddel, H. G. y Scott, R. A. (1940) *A greek-english lexicon. With a revised supplement*. Oxford: Oxford University Press.

Narcy, M. (1989) *Antiphon d'Athènes* RE 1 en R. Goulet (ed.) *Dictionnaire des philosophes antiques*, (Vol. 1, pp. 225-244). Paris: CNRS.

Pires, F. M. (2007) "Tucídides, ktema es aei. As ambiguidades da voz e os ecos do silêncio" en *Modernidades Tucídideanas. Ktema es aei* (pp. 11-27). São Paulo: Edusp-Fapesp.
<http://www.fflch.usp.br/dh/heros/mithistoria/en/saios/ecos.htm>.

Pinto, M. J. Vaz (ed.) (2005) *Sofistas: testemunhos e fragmentos* (trad. de A. A. Alves de Souza y C. Condinho). Lisboa: Nacional Casa da Moeda.

Ribeiro, R. J. (1999) *Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra seu tempo*. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais.

Schmitt, C. (1938/2008) *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol*. trad. de George Schwab y Erna Hilfstein. Chicago: University Chicago Press.

Schuhmann, K. (1998) "Hobbes's concept of history" en *Hobbes and History*, ed. de G. A. J. Rogers and Tom Sorell. London-New York: Routledge.

Sirera, J. M. (2004) "Hobbes y la cuadratura del círculo" en Fundación Canaria Oratava de Historia de la Ciencia (ed.) *Los orígenes de la ciencia moderna. Actas años XI y XII*. Seminario "Oratava" de historia de la ciencia (pp. 471-495). Canarias: Consejería de Educación, Cultura y Deportes del Gobierno de Canarias.

http://fundacionorotava.org/web_fcohc/005_publicaciones/seminario/ciencia_moderna.htm.

Trevor-Roper, H. R. (1957) "Thomas Hobbes" en *Historical Essays*. London: Macmillan.

Tucídides (1952) *The History of Peloponnesian War* (trad. Richard Crawley y R. Feetham) The Great Books (Vol. 6). Chicago: University of Chicago.

Vidal, G. R. (2004) *Oratoria Griega y oradores áticos del primer periodo (de fines del siglo V a inicios del siglo IV a. C.)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. 2ª ed.

Vidal, G. R. (1998) "Humanismo y cosmopolitismo en Antifonte" en *Habis*, 29, p.37-50.

Vialatoux, J. (1935/1952) *La Cité Totalitaire de Hobbes*. Lyon: Chronique sociale de France.

Watkins, J. W. N. (1965) *Hobbes's System of Ideas*. London: Hutchinson.

¹ Todas las citas de obras en idioma extranjero, tal como figuran en las "referencias bibliográficas", han sido traducidas por la autora.

² Este texto fue publicado por primera vez en 1650 como prefacio a un inacabado poema heroico de la autoría de Davenant titulado *Gondibert an heroick Poem*. Cuando lo terminó el editor publicó, además del ataque a Hobbes, la réplica de éste seguida del poema completo. Véase la edición de Davenant (1651); la última edición data de 1653.

³ Este movimiento fue denominado *The Covenanters* (los "aliancistas" o solemnemente "comprometidos") y recibieron ese nombre por haber erigido una convención en la que prescribían la preservación de la

doctrina y de la política presbiteriana (notoriamente democrática) como única forma religiosa en Escocia. El primer documento data de diciembre de 1557. La Convención citada en la acusación de Davenant (Davenant, 1840, p. 418), remite a este movimiento cuando se asocia al Parlamento inglés para derrocar al rey Carlos I. En 1643 los *Covenanters* escoceses fueron solicitados por el Parlamento inglés para enviar apoyo bélico contra las tropas monárquicas. Como se trata de un movimiento anterior a Hobbes, no se le puede atribuir responsabilidad sobre el mismo aunque ciertamente es factible reconocer la idea de "convención" como terreno común. Especialmente en *Leviatán* veremos que la noción de convención —sin duda edificada sobre otros parámetros— aparece en muchos capítulos. Otro movimiento sedicioso también considerado por William Davenant como responsabilidad de Hobbes fue el *Engagement* ("compromiso"), que era la expresión para denominar a los defensores del nuevo poder en los primeros meses de 1649 en Inglaterra. Su línea argumentativa se basaba precisamente en el compromiso con el Parlamento a través de la obediencia al nuevo régimen.

⁴ Se dice también que habría un tercer Antifonte, o que incluso podía ser el mismo. Éste era intérprete de sueños pero su obra al respecto quedó totalmente perdida (Pinto, 2005, p. 205). Sólo se conservan las doxografías sobre la obra.

⁵ Cfr. estudio de Sirera (2004).

⁶ La doxografía atestigua como cierta esta relación de maestro y discípulo: "Com efeito, ouço muitos dizendo que Tucídides foi aluno de Antifonte de Ramnunte" (Hermógenes, *De ideis*, 2, 11 [A.2 DK]); "[Sobre Antifonte] Diz-se ter sido professor de Tucídides" (*Suda s.v. Antiphôn* (a2744-46, 1.245 Adler) [A.1 DK/A.1 U/ T3 P]); "Cecilio, em sua obra sobre Antifonte, assevera que Tucídides foi seu aluno" Pseudo-Plutarco (*Vitae decem oratorum* A.6 DK). Traducción de los pasajes en griego por Bellintani Ribeiro (Bellintani Ribeiro, 2008, p. 27, 28 y 33 respectivamente).

⁷ Hobbes tradujo *La Guerra del Peloponeso* de Tucídides al inglés. Se trata de la segunda traducción directa del griego y continúa siendo hasta nuestros días de suma importancia para los estudiosos de esta obra. Según los preceptos de la época, el estudio de la obra de Tucídides era importante para la orientación de los hombres modernos en sus empresas bélicas. Por este motivo era utilizada en la educación de estadistas y nobles ligados al poder. Probablemente Hobbes la tradujo para su pupilo William Cavendish (Pires, 2007, p. 11).

⁸ Sobre este fragmento de Antifonte, Narcy (1989) recupera todos los principales estudios realizados sobre el tema.

EL ROSTRO EXTERNO DEL LEVIATÁN: DEFENSA, COMERCIO Y RELIGIÓN

Los asuntos internacionales ocupan un espacio limitado en la obra política de Thomas Hobbes, dominada por su preocupación por la guerra civil, un tema eminentemente doméstico (Bull 1981:717; Armitage 2005). Su aporte se limita a un conjunto de reflexiones dispersas en sus escritos políticos principales. Sin embargo, es posible detectar en ellas una visión de conjunto coherente, caracterizada por dos ideas centrales: a) la soberanía es absoluta e indivisible; y por tanto b) los soberanos particulares permanecen entre sí en estado de naturaleza. Tal como señala Bull, la soberanía permite la vida social a nivel doméstico, al tiempo que crea una condición de anarquía a nivel internacional. No existe un Leviatán mundial, es decir no hay una autoridad —civil o religiosa— que se coloque por encima de los soberanos particulares. Sin embargo, aún en esa situación en la que la guerra activa es un hecho recurrente, son posibles el comercio

internacional y las relaciones diplomáticas entre Estados.

Partiendo de esas premisas, en este trabajo abordamos el análisis de lo que llamamos el "rostro externo" del Leviatán, el que lo vincula a otros soberanos, y, más en general, con el mundo exterior, en contraposición a lo que podríamos denominar su "rostro doméstico", vuelto hacia sus súbditos. Nos focalizamos en tres aspectos: a) la defensa frente a las amenazas externas, fundamentalmente frente a posibles ataques de otros Estados; b) las relaciones económicas externas, esto es el comercio entre Estados; c) la relación del soberano con el papado, en tanto éste se presenta como cabeza de la Iglesia universal.

En la primera sección presentamos la caracterización que realiza Hobbes de la arena internacional, cuyo rasgo principal es la persistencia del estado de naturaleza entre los

soberanos. En las siguientes secciones abordamos sucesivamente cada uno de los aspectos antes mencionados: defensa externa, comercio internacional y relaciones con la Iglesia universal. En la quinta sección presentamos una conclusión. Nos basamos en los tres principales textos políticos de Hobbes: *Elementos de derecho natural y político* (1640), *De Cive* (1642) y *Leviatán* (1651)¹, así como en diversas fuentes secundarias.

1- El estado de naturaleza internacional

De acuerdo a Hobbes, los soberanos permanecen entre sí en estado de naturaleza. La ley de las naciones es por tanto igual a la ley de la naturaleza:

En cuanto al Derecho de las Naciones es lo mismo que el Derecho Natural, pues lo que era ley natural entre los hombres, antes de constituirse la comunidad, es después la ley de las naciones entre soberano y soberano (*Elementos*, Parte II, X, 10).

En el *Leviatán* se reafirma la tesis de la identidad entre la ley de las naciones y la ley de la naturaleza, que reina entre los individuos antes de la instauración del estado civil; ante esta situación, la defensa propia –la preservación de su pueblo– constituye un derecho fundamental del soberano:

Respecto a los oficios de un soberano con respecto a otro, comprendidos en la ley que comúnmente se denomina ley de las naciones, no necesito decir nada en este lugar, porque la ley de las naciones y la ley de la naturaleza son la misma cosa y cada soberano tiene el mismo derecho, al velar por la seguridad de su pueblo, que puede tener cualquier hombre en particular al garantizar la seguridad de su propio cuerpo (*Leviatán*, XXX, pág. 291).

Pero si el estado de naturaleza entre los individuos representa una situación hipotética, es en cambio la regla entre los soberanos de todo tiempo y su superación no se vislumbra. Las prevenciones de cada soberano en relación al otro, manifestadas en el mantenimiento de

sistemas de defensa y espionaje, son un indicador de esa situación:

[a]unque nunca existió un tiempo en que los hombres particulares se hallaran en una situación de guerra de uno contra otro, en todas las épocas, los reyes y las personas revestidas de autoridad soberana, celosos de su independencia, se hallan en estado de continua enemistad...con sus fuertes guarniciones y cañones en guardia en las fronteras de sus reinos, con espías entre sus vecinos, todo lo cual implica una actitud de guerra (*Leviatán*, XIII, pág. 104)².

El estado de naturaleza es un estado de guerra. No en el sentido de que haya una guerra activa permanente, pero sí en cuanto existe una constante disposición a la lucha, inevitable en ausencia de un poder común que compela a los hombres a la obediencia:

Con todo ello es manifiesto que durante el tiempo que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en la condición o estado que se denomina guerra; una guerra de todos contra todos. Porque la guerra no consiste solamente en batallar, en el acto de luchar, sino que se da durante el lapso de tiempo en que la voluntad de luchar se manifiesta de modo suficiente (*Leviatán*, XIII, pág. 102)³.

En el estado de naturaleza, sin un soberano que garantice su cumplimiento, no hay ley, y por tanto no hay justicia; queda apenas la conciencia –en la cual se manifiesta Dios– como único tribunal (*Leviatán*, XXX). No hay noción de lo tuyo y lo mío; cada uno toma y conserva lo que puede, según sus fuerzas (*Leviatán*, XXX, pág. 291). En ausencia de un poder común, la ley natural equivale entonces a mera “prudencia de conservación” (Bull 1981: 723); a máximas de prudencia para personas –soberanos en el caso del sistema internacional– que buscan preservar su existencia contra la amenaza que representan sus enemigos (Brown *et al.* 2002: 317).

En esa situación cada Estado es libre de seguir el curso de acción que estime más

beneficioso para sus intereses (*Leviatán*, XXI, pág. 175). Como señala Bull, en el estado de naturaleza los Estados son libres de perseguir sus metas sin restricciones legales o morales de ningún tipo; las ideas de moralidad y legalidad sólo son válidas en el contexto de la sociedad, pero la vida internacional está más allá de los límites de cualquier sociedad (Bull 1977: 24).

Para los individuos, esta situación es insostenible y vuelve la vida “solitaria, pobre, desagradable, brutal y breve”, según la conocida afirmación de Hobbes en el capítulo XIII del *Leviatán*. Es por ello que su razón – razón instrumental que busca adecuar los medios a los fines-, así como su deseo de llevar una vida más segura, los empuja al estado civil, ya sea mediante el pacto o mediante el sometimiento a un conquistador victorioso.

Por el contrario, el estado de guerra entre los soberanos no implica una situación insoportable para los mismos. Esto debido a una diferencia clave entre los individuos naturales y el Estado en tanto persona artificial. La igualdad natural entre los individuos vuelve extremadamente insegura la existencia en el estado de naturaleza: cualquier otro individuo representa una amenaza grave, ya que podría acabar con mi vida (*Leviatán*, XIII, pág. 100). En contraste, los soberanos –o al menos aquellos que son lo suficientemente fuertes para preservar su independencia- son capaces de proteger a sus súbditos de las amenazas externas, y por tanto de generar las condiciones para que puedan desenvolver su actividad, sin temor a la pérdida de su vida, libertad o patrimonio:

Pero como a la vez [los soberanos] defienden también la industria de sus súbditos, no resulta de esto aquella miseria que acompaña la libertad de los hombres particulares(*Leviatán*, XIII, pág. 104).

En suma, si el *Leviatán* es indispensable para garantizar la vida social a nivel doméstico, la ausencia de un soberano común no hace insostenible la existencia de los Estados en el terreno internacional. Esa condición más tolerable hace que Hobbes no derive del estado de naturaleza existente entre los soberanos la necesidad de constituir un *Commonwealth* que comprenda al conjunto de los mismos, una

especie de Estado mundial; no hay equivalencia entre ambos estados de naturaleza y por tanto no se requieren iguales remedios o instrumentos para hacerles frente (Armitage 2006:30). Si los individuos deben renunciar a gran parte de su libertad natural a cambio de la protección que les permita conservar sus vidas, la capacidad de los soberanos de defender a sus súbditos les permite preservar la libertad frente a otros soberanos, tolerando a cambio una cuota de inseguridad (Herrero 2012: 123-124).

En el sistema internacional que describe Hobbes, la guerra es un hecho frecuente. Existen tres motivos que impulsan a los soberanos al conflicto: la desconfianza o miedo entre los soberanos, la búsqueda de la gloria; y la competición por ganancias materiales (Bull 1981:721).

Sin duda el miedo es la pasión dominante en el mundo descrito por Hobbes. El miedo mutuo entre soberanos puede llevar a la guerra:

Pues la situación de los Estados considerados en sí mismos es una situación natural, es decir hostil. Incluso cuando dejan de luchar no puede decirse que haya paz entre ellos, sino más bien un tiempo de tregua en el cual los enemigos se observan y evalúan su seguridad respectiva, no basándose en los pactos que hayan podido de mutuo acuerdo, sino calibrando las fuerzas y medios del adversario(*De Cive*, XIII, 7).

En *Elementos* Hobbes menciona la vanagloria y la ambición como una posible causa de la guerra entre Estados, alertando sobre los peligros de dejarse llevar por estas pasiones:

Pues esas repúblicas o esos monarcas que son aficionados a la guerra por sí misma, es decir por ambición o vanagloria, o que atienden a vengar cada pequeño agravio o perjuicio ocasionado por sus vecinos, tienen más suerte de la que pueden razonablemente esperar, si no se arruinan(*II, IX, 9*).

Finalmente, también se producen guerras desatadas por la búsqueda de ganancias

materiales, fundamentalmente por ganancias de territorio. La ambición desmedida puede causar serios daños al Estado:

Podemos añadir además el apetito insaciable o bulimia de ensanchar los dominios, con las heridas incurables que a casa de ello se inflige muchas veces el enemigo; y los tumores de las conquistas mal consolidadas, que son en muchos casos una carga, y que con menos peligro se pierden que se mantienen (*Leviatán* XXIX, pág. 273).

Esta situación, sin embargo, no implica la carencia total de cooperación entre soberanos. A pesar de la inseguridad reinante y de la precariedad de la convivencia en ausencia de una autoridad común, en el estado de naturaleza internacional son posibles la celebración de pactos y el intercambio comercial (Herrero 2012: 122), temas que abordaremos en las secciones 2 y 3.

Claro está que los pactos son precarios y la situación internacional es incomparable con el orden y la seguridad reinantes a nivel doméstico. Como afirma Schmitt (2002: 48): “también en el estado de naturaleza se celebran contratos, pero siempre con grandes reservas existenciales, que impiden que la situación de inseguridad ceda el paso a un Estado de seguridad racional y legal.”

En suma, aunque no exista una sociedad internacional, en el sentido de un conjunto de reglas e instituciones comunes reconocidas por los Estados⁴, en el estado de naturaleza internacional descrito por Hobbes sí son posibles diversas formas de cooperación entre Estados. Un estudio atento de sus textos desmiente la noción –dominante en la llamada corriente realista de la disciplina de las Relaciones Internacionales– del estado de naturaleza internacional hobbesiano como una guerra constante de todos contra todos. Tal como señala Armitage (2006: 37): “Si la actual teoría internacional se fundamenta en una concepción de la anarquía internacional caracterizada por la rivalidad interestatal sin ninguna posibilidad de cooperación, entonces el mismo Hobbes no era hobbesiano”.

2- El soberano y la defensa frente a las amenazas externas

Si la relación entre comunidades políticas se desenvuelve en estado de naturaleza, el soberano tiene la obligación y el derecho de defender a los súbditos frente a las amenazas externas. Esa es una de sus tareas más importantes del soberano. Dice Hobbes: “Es inherente a la soberanía el derecho de hacer la paz y la guerra con otras naciones y Estados...” (*Leviatán*, XVIII, pág. 147)⁵.

La defensa contra las amenazas exteriores se presenta como una continuidad de la potestad soberana de administrar justicia y preservarla la paz a nivel interno, como un aspecto de la misión fundamental del soberano, la de brindar protección a sus súbditos:

Cuando los hombres han conseguido gracias al temor a esta espada de la justicia su seguridad interna, siguen, sin embargo, expuestos al peligro de los enemigos exteriores. Si no encuentran determinados medios para unir sus energías y fuerzas naturales para resistir a tales enemigos, la paz entre ellos será inútil (*Elementos*, II, I, 8).

En el mismo sentido se expresa en *De Cive* (VI, 7), señalando que, al igual que la paz doméstica, la defensa contra los enemigos externos sólo puede ser llevada a cabo por una autoridad común, que una a los individuos para hacer frente a las amenazas que representan los extranjeros:

Pero en vano reverencian la paz en su propio país quienes no pueden defenderse contra los extranjeros; y es imposible que puedan defenderse contra los extranjeros aquellos cuyas fuerzas no están unidas. Y por lo tanto es necesario para la preservación de los individuos que haya algún concejo o algún hombre que tenga el derecho de armar, reclutar y unir a los ciudadanos...en todas las ocasiones en que sea necesario para la defensa común contra el número y la fuerza de los individuos.⁶

El soberano es por tanto el encargado de arbitrar los medios para la defensa común. Ello comprende varias potestades: a) determinar qué

cantidad de fuerzas deben ser reclutadas y qué cantidad de dinero se ha de recaudar de los súbditos para hacer frente a esos gastos (*Leviatán*, XVIII, pág. 147)⁷. El soberano debe tomar acciones preventivas, recaudando dinero en tiempo de paz para hacer frente a las necesidades que surjan en los momentos de guerra (*De Cive*, XIII, 8.); b) elegir los magistrados y funcionarios que se encargarán tanto de conducir la guerra como de procurar la paz (*Leviatán*, XVIII, pág. 147; *Leviatán* XXIII, pág. 198; *De Cive*, VI, 10); c) disponer el despliegue de tropas, la construcción de fortificaciones y el envío de espías, entre otros instrumentos necesarios para procurar la defensa de la comunidad (*De Cive*, XIII, 7- 8).

Sin embargo, como señalamos en la primera sección, en la relación entre soberanos no todo es guerra, o preparación para la guerra. También hay lugar para la diplomacia, en cuanto instrumento de las relaciones pacíficas entre las naciones. Así, la decimoquinta ley de naturaleza, establece “que a todos los hombres que sirven de mediadores de la paz se le otorgue salvoconducto” (*Leviatán* XV, pág. 128)⁸. Es decir que se debe brindar inmunidad a aquellos que sirven como embajadores o mediadores. Además, forma parte de la misión del soberano evitar las guerras innecesarias (*Elementos*, II, IX, 9) y hacer la paz con los enemigos externos cuando lo estime oportuno (*De Cive*, VI, 7).

Pero la diplomacia no sólo busca evitar las guerras, sino también promover de manera activa los intereses del Estado. Hobbes señala que las alianzas pueden ser beneficiosas para los Estados, aun cuando sean precarias y contingentes por darse en un contexto de anarquía -en el sentido de la ausencia de un poder común superior:

[l]a liga es válida tan sólo cuando no suscita justa causa de desconfianza; por consiguiente, las ligas entre Estados, sobre los cuales no existe ningún poder humano establecido para mantenerlos a raya, no sólo son legales sino provechosas por el tiempo que duran (*Leviatán*, XXII, pág. 193).

Claro que la diplomacia no anula la desigualdad entre soberanos. En ausencia de una autoridad común, el más poderoso puede

obligar al más débil a ceder a sus pretensiones. La violencia ejercida sobre los débiles forma parte de la realidad propia del estado de naturaleza y no puede ser considerada ilegítima. Para Hobbes, los pactos establecidos por temor, bajo coacción, son por tanto válidos:

Si un príncipe débil hace una paz desventajosa con otro más fuerte, por temor a él, se obliga a respetarla, a menos (como antes ya hemos dicho) que surja algún motivo de temor para renovar la guerra (*Leviatán*, XIV, pág. 114).

Aún más, la guerra entre soberanos, cuando ocurre, puede llevar a la desaparición de Estados existentes y a la constitución de nuevos Estados o a la anexión a Estados existentes, mediante la conquista (*Leviatán* XVII, pág. 141)⁹. Este género de dominio es lo que Hobbes denomina dominio despótico, adquirido por el vencedor cuando el vencido, para evitar el peligro inminente de muerte, se le somete y le promete obediencia:

Pero el vencedor puede con derecho obligar al vencido, o el más fuerte al más débil...a que le preste obediencia, a menos que prefiera morir (*De Cive*, I, 14)¹⁰.

La única posibilidad con la que cuentan los débiles para escapar al poder de los más fuertes es intentar explotar las rivalidades entre sus vecinos más poderosos:

Y en cuanto a los pequeños Estados, ya sean populares o monárquicos, no hay sabiduría humana que pueda conservarlos, sino mientras dura la envidia entre sus vecinos(*Leviatán*, XXV, pág. 216).

Así, aunque sin duda la posibilidad de la guerra civil constituye la mayor amenaza para la integridad de la comunidad política, la conquista exterior también podría poner en peligro su existencia. Claro que si dicha conquista deriva en la imposición de un nuevo orden, la vida de los hombres podrá seguirse desenvolviendo en paz y seguridad; puesto de otra manera, para Hobbes la preocupación

dominante es la existencia de un soberano capaz de asegurar la paz, más allá de cual sea la identidad de ese soberano.

3- Las relaciones económicas entre los súbditos de diferentes soberanos

A pesar de la inseguridad, en el mundo hobbesiano hay lugar para el comercio internacional. La situación de guerra en la que se hallan los soberanos no impide la existencia de intercambio entre las naciones (Herrero 2012: 122).

Si bien no se trata de un tema que Hobbes desarrolle de manera extensa, sí existen en sus obras algunas menciones significativas. Con respecto al comercio entre Estados, el autor inglés afirma al menos cuatro cosas: a) que es posible a pesar de la inseguridad reinante; b) que es necesario para el normal desenvolvimiento de la vida en común; c) que puede ser un instrumento al servicio de la prosperidad de la comunidad política; y d) que el Soberano debe regularlo y promoverlo.

En primer lugar, Hobbes deja claro que el comercio internacional es posible, aunque no exista ningún soberano que asegure el orden. En el capítulo XXIV del *Leviatán*, tras haber afirmado antes (en el capítulo XIII) que los soberanos viven en guardia uno frente al otro, se describe al intercambio entre Estados como una actividad usual en las relaciones internacionales. Esto incluye no sólo el intercambio de bienes, sino también la posibilidad del financiamiento externo del comercio, lo que implica endeudarse con extranjeros (*Leviatán* XXII, pág. 191).

Esto nos lleva al segundo punto. Hobbes entiende que los Estados no son autosuficientes, lo cual supone la necesidad del comercio con el exterior para el normal desenvolvimiento de la vida. Por un lado, la subsistencia del Estado requiere de la importación de artículos extranjeros. Por el otro, la exportación de artículos propios permite financiar la importación de aquellos bienes que se necesitan del extranjero:

Y como no existe territorio bajo el dominio de un solo Estado (salvo cuando es de una extensión muy considerable) que produzca todas las

cosas necesarias para el mantenimiento y moción del cuerpo entero; y como hay pocos países que produzcan algo más de lo necesario, los artículos superfluos que pueden obtenerse en el país dejan de ser superfluos, ya que proveen a la satisfacción de las necesidades nacionales, mediante importación de lo que puede obtenerse en el extranjero, sea por cambio, o por justa guerra, o por el trabajo (*Leviatán* XXIV, pág. 202).

Tercero, el comercio y la industria ligada al mismo –en tanto transformación de materias primas importadas de otras naciones– constituyen una fuente importante de poder y bienestar para los Estados, pudiendo incluso compensar la carencia de condiciones naturales favorables:

Han existido Estados que, no teniendo más territorio que el necesario para la habitación, no sólo han mantenido, sino también aumentado su poder, en parte por la actividad mercantil entre una plaza y otra, y en parte vendiendo los productos cuyas materias primas habían sido obtenidas en otros lugares (*Leviatán*, XXIV, págs. 202-203).

Cuarto, al igual que en otras materias de interés público, el soberano debe regular el comercio con el exterior para velar por el interés del Estado. Al respecto, Hobbes afirma que el soberano tiene la facultad de aprobar y desaprobando los lugares y las materias del tráfico con el extranjero (*Leviatán*, XXIV, pág. 206), así como de gravar el comercio (*Leviatán*, XXII, pág. 191). También plantea la necesidad de crear corporaciones que regulen y administren el comercio con el exterior y considera la posibilidad de que el soberano otorgue monopolios (*Leviatán*, XXII, págs. 189-190). En el Estado descrito por Hobbes el comercio con el exterior no es libre sino administrado y sujeto a fuerte control gubernamental.

Asimismo, el soberano debe incentivar el comercio. En *De Cive* (XIII, 14) se señala que el soberano debe promover el arte de la navegación, que facilita el intercambio con otros Estados, ya que a través de él “las

mercancías del mundo entero, compradas casi exclusivamente con el trabajo, son llevadas a una ciudad”.

En resumen, en el sistema internacional hobbesiano el comercio internacional no sólo es posible sino necesario y constituye una práctica rutinaria de los Estados.

4- La relación con el Papa

Un tercer aspecto de las relaciones externas del Leviatán hobbesiano está dado por la relación con –o si se quiere el posicionamiento frente- el pontífice romano, en tanto éste se proclama cabeza de la Cristiandad. Hobbes rechaza esta pretensión, aduce que no existe una iglesia universal, y vacía de todo contenido político la noción medieval de Cristiandad, como comunidad supranacional por encima de los soberanos particulares.

En este punto la posición de Hobbes resulta clara e inequívoca: dado que la soberanía es absoluta e indivisible, el soberano no admite autoridad de ningún tipo por encima suyo y reúne en su mano la autoridad política y religiosa. En su obra todavía está presente la tensión medieval entre el poder temporal y el poder espiritual, tensión que se resuelve eliminando cualquier vestigio de dualidad en este terreno:

Por consiguiente, no constituye una causa justa para que cualquiera niegue su obediencia al Estado soberano el pretexto de que Cristo ha constituido un Estado por encima de él (*Elementos* II, VII, 11).

En igual sentido se pronuncia en *De Cive*, señalando que un hombre no puede dividir su lealtad entre la autoridad temporal y la autoridad espiritual; más aun teniendo en cuenta el mayor peso que reviste la autoridad temporal:

Pues ningún hombre puede servir a dos amos. Y no es menos amo, sino más, aquel a quien creemos que debemos obedecer por miedo a la condenación eterna, que aquel al que obedecemos por miedo a la muerte temporal(*De Cive*, VI, 11).

El potencial conflicto entre autoridad espiritual y temporal se evita entonces reuniendo a ambas en una sola mano, la del soberano. El soberano es al mismo tiempo jefe político y religioso:

[q]ueda claro que el Señor habla a través de sus representantes (*vicegods*) o lugartenientes en la tierra; es decir por medio de los reyes soberanos o quienes tengan una autoridad equivalente (*Elementos* II, VII, 11)¹¹.

De no conseguirse la concentración en una sola mano la autoridad política y religiosa, el riesgo es la guerra civil:

[p]ues de lo contrario necesariamente se suscitarán disensión y guerra civil en el Estado, entre la Iglesia y el estado; entre espiritualistas y temporalistas; entre la espada de la justicia y el escudo de la fe; y (lo que importa más) en el propio pecho de cada cristiano, entre el cristiano y el hombre (*Leviatán*, XXXIX, pag. 388).

En los Estados cristianos, juzgar acerca de los asuntos tanto temporales como espirituales corresponde a la autoridad civil (*De Cive*, XVII, 28). Los súbditos están obligados a aceptar externamente las creencias religiosas sostenidas por el soberano, aunque pueden sostener sus convicciones *in foro interno* (*Leviatán*, XXXII, pág. 309). El soberano, puesto de otro modo, determina cuáles son las creencias a las cuáles sus súbditos deben asentir; así, por ejemplo, establece qué es y qué no es palabra de Dios (*Leviatán*, XL, pág. 390) y decide qué constituye un milagro y qué no (*Leviatán*, XXXVII, pág. 369). Existe, en suma, una identidad entre comunidad política e Iglesia:

Por lo que se ha dicho, síguese necesariamente que una ciudad de hombres cristianos y una Iglesia son absolutamente la misma cosa integrada por los mismos hombres...Pues la materia de una ciudad y de una Iglesia es una sola, a saber, los mismos hombres cristianos (*De Cive*, XVII, 21)¹².

A los eclesiásticos se les reconoce sólo una potestad de enseñar, sin jurisdicción alguna sobre los soberanos. Por el contrario, los soberanos tienen a su cargo el gobierno de la iglesia en sus Estados (*Leviatán*, XLII, pág. 473). De esta manera, Hobbes rechaza de manera contundente la noción (defendida por autores como Roberto Belarmino, con quien disputa en el capítulo XLII del *Leviatán*) de un poder religioso –el del Papa como jefe espiritual de la Cristiandad- que está por encima de los soberanos. Por ello se opone a la idea de un imperio universal cuya cabeza sea el Pontífice. O bien los reyes y asambleas soberanas son absolutas en sus propios territorios, inmediatamente debajo de Dios, o bien están sujetas a un vicario de Cristo (*Leviatán*, XXXIII pág. 321); para Hobbes sólo cabe la primera de esas posibilidades:

Si existe un Estado, entonces todos los monarcas cristianos y Estados son personas privadas, sujetas a ser juzgadas, depuestas y castigadas por un soberano universal de toda la cristiandad (*Leviatán*, XXXIII pág. 321).

Como plantea Herrero, “al excluir a la Iglesia como suprapoder, Hobbes está excluyendo la posibilidad de que pueda existir cualquier otra instancia superior al Estado” (Herrero 2012: 126)¹³. El Estado es el asiento exclusivo de la soberanía.

5- Conclusión: soberanía, anarquía y orden precario

La noción de soberanía presente en la obra de Hobbes estructura su pensamiento sobre la política internacional. Para el autor inglés, la soberanía es absoluta e indivisible: no admite restricciones, ni puede ser compartida entre varios sujetos. Ello implica que las autoridades inferiores –como los magistrados encargados de impartir justicia, recaudar impuestos y dirigir la guerra- derivan su autoridad del soberano, ya sea éste un monarca o una asamblea. Y también que no existe autoridad política por encima de él.

En el plano internacional, por tanto, no hay poderes supranacionales. No hay un soberano que esté por encima de los demás; ni

siquiera el Papa como cabeza de la Iglesia Universal. Más aún, Hobbes rechaza la propia existencia de una Iglesia Universal, afirmando en cambio que cada soberano es cabeza de la Iglesia en sus dominios.

Al no existir autoridad común, tampoco existen reglas obligatorias en las relaciones entre los soberanos. Éstos permanecen entre sí en estado de naturaleza, y en sus relaciones se atienen a las leyes de naturaleza, que obligan sólo en conciencia. La política internacional es el dominio de la anarquía –en cuanto ausencia de autoridad común- y de la prudencia.

En el estado de naturaleza la inseguridad es regla, y la posibilidad de guerra una constante. Ello demanda una preparación continua y costosa para la defensa del territorio y de la población. La preparación para la guerra y la defensa del Estado ante una invasión externa forma parte de la tarea de protección de los súbditos, en tanto responsabilidad principal del soberano.

Esa capacidad del soberano para proteger a sus súbditos –variable según los casos- permite la vida en comunidad y hace tolerable el estado de naturaleza internacional. Justamente, es esa tolerabilidad la que favorece su carácter perdurable: Hobbes no imagina que la política entre Estados vaya a evolucionar hacia un *Commonwealth* mundial en un futuro. Las naciones conservarán su libertad, aunque ello signifique que deban convivir con una importante cuota de inseguridad.

A pesar de la falta de una autoridad común y la consiguiente ausencia de reglas comunes obligatorias, sin embargo, en el mundo hobbesiano existe un espacio para el comercio y la diplomacia, es decir para diversas formas de cooperación entre los Estados.

El comercio internacional es necesario para la subsistencia de las naciones, que no son autosuficientes, y forma parte de su relacionamiento habitual. A juzgar por la descripción que Hobbes realiza en el *Leviatán*, no se trata de una actividad extraordinaria, una excepción en un mundo en guerra constante, sino de un intercambio regular, gobernado por el soberano en función de los intereses del Estado. El comercio puede además resultar un instrumento al servicio de la prosperidad general, y debe ser promovido por el soberano.

La diplomacia –siempre en manos del soberano como juez de los intereses de la

comunidad política- también ocupa un lugar modesto pero valioso en el sistema internacional que describe Hobbes. Permite evitar guerras y alcanzar tratos provechosos entre las naciones.

En suma, en el estado de naturaleza internacional existe un cierto orden, aunque precario y carente de la sanción legal que el soberano asegura en el dominio doméstico. Puesto de otra forma, existen relaciones relativamente estables, que contribuyen al normal desenvolvimiento de la vida interna de los Estados. La anarquía no implica una guerra activa constante; en última instancia el fuerte puede imponer su voluntad, pero también hay espacio para el intercambio y la convivencia pacífica. El contraste entre el dominio doméstico y el internacional, aunque marcado, no es total. El mundo descripto por Hobbes es conflictivo, pero menos de lo que muchos “hobbesianos” están dispuestos a aceptar.

Tomás Múgica

tomas.mugica@googlemail.com

**Universidad de Palermo,
Buenos Aires, Argentina**

Referencias bibliográficas

Armitage, David, “Hobbes y los fundamentos del pensamiento internacional moderno”, *Derechos y Libertades*, Número 15, Época II, Junio 2006, pp. 17-46.

Bobbio, Norberto, *Thomas Hobbes*, F.C.E., México, 1995.

Boucher, David. 2015. “Hobbes Contribution to International Thought and the Contribution of International Thought to Hobbes”, *History of European Ideas*, Vol.41, N° 1, 29-48.

Brown, Chris; Nardin, Terry; and Renger, Nicholas (eds.), *International Relations in Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

Bull, Hedley, *The Anarchical Society*, New York, Columbia University Press, 1977.

Bull, Hedley, 1981, “Hobbes and the international anarchy”, *Social Research*, Vol. 48, N° 4, winter 1981, pp.717-738.

Herrero, Monserrat, *Ficciones políticas. El eco de Thomas Hobbes en el ocaso de la modernidad*, Katz, Buenos Aires, 2012.

Hobbes, Thomas, *Elementos de derecho natural y político*, Alianza, Madrid, 2005.

Hobbes, Thomas, *De Cive*. Alianza, Madrid, 2000.

Hobbes, Thomas, *Leviatán*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1992.

Schmitt, Carl, *El Leviatán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, Struhart & Cia., Buenos Aires, 2002.

¹ Las referencias vertidas en este trabajo corresponden en todos los casos a las ediciones de esas obras consignadas en la bibliografía.

² En igual sentido, ver *De Cive* (Prefacio, pág. 44): “Vemos como todos los países, aunque estén en paz con sus vecinos, guardan sus fronteras con gente armada, sus ciudades con murallas y troneras, y mantienen una vigilancia constante. Con qué propósito se hace todo esto sino es por miedo al poder vecino”.

³ Ver también *De Cive*, XIII, 7.

⁴ “A society of states (or international society) exists when a group of states, conscious of certain common interests and common values, form a society in the sense that they conceive themselves to be bound by a common set of rules in their relations with one another, and share in the working of common institutions” (Bull 1977:13).

⁵ También *De Cive*, VI, 18.

⁶ En igual sentido, ver *De Cive*, XIII, 6 y *Leviatán*, XXX, pág. 275.

⁷ También en *Elementos*, II, V, 2 y II, IX, 9 y *De Cive* III, 19.

⁸ En igual sentido, ver *Elementos*, I, XVI, 13.

⁹ También en *Leviatán* XXIX, págs. 273-274

¹⁰ En igual sentido, ver *Elementos*, II, III, 2.

¹¹ En la interpretación de Schmitt, Hobbes se opone al intento de la iglesia romana y las iglesias o sectas presbiterianas de disolver la unidad originaria de la religión y la política (Schmitt 2002: 13).

¹² En igual sentido, *Leviatán* XLII, pág. 455.

¹³ Bobbio ofrece una interpretación parecida de la postura hobbesiana en este aspecto. El reclamo de obediencia de un poder religioso representa una competencia para el poder del Soberano y amenaza la indivisibilidad de la soberanía (Bobbio 1995: 62)

* * *

FICÇÃO E MORAL NO LEVIATÃ

1. Introdução

O artigo que ora apresento é fruto de uma junção adaptada de dois escritos de publicação inéditas, mesmo que inicialmente destinados a comunicações orais ligadas, respectivamente, ao XVII Encontro Nacional da ANPOF (2016) e ao IV Congresso Internacional Thomas Hobbes (2017). Ambos continham a proposta de buscar e analisar, ainda que assumindo seu caráter introdutório, termos expressos ao longo da obra *Leviatã* identificando a partir dos contextos as significações atribuídas a eles.

O primeiro artigo, originalmente intitulado “A ficção na filosofia hobbesiana: apontamentos iniciais a partir do *Leviatã*” se desdobrou da hipótese de que a ficção era relevante para a estruturação da filosofia política posta por Thomas Hobbes no *Leviatã*. Seu objetivo maior era, portanto, de verificar se a hipótese se confirmava partindo do recorte dos trechos nos quais há menção ao termo ficção ou fictício (*fiction*, *fictitious*) na referida obra.

Como um desenvolvimento do texto dedicado à ficção, escrevi “É a ética hobbesiana uma ficção?”, comunicação exposta no congresso de 2017 realizado em Foz do Iguaçu. A finalidade idealizada foi a de repetir o procedimento de levantamento usado para o termo ficção e seus derivados com o termo moral e moralidade. Para além do mero levantamento, porém, o objetivo era observar se havia passagens significativas no *Leviatã* que articulassem teoricamente as ideias de ficção e moral. A procura por tal articulação, por sua vez, visava servir como referência para a tão debatida interpretação sobre filosofia moral em Hobbes, sendo essa uma possível fonte de argumentação que poderia trazer novas luzes quanto ao problema da ética e sua relação de dependência para com o soberano.

O presente artigo, como já pontuei, é uma composição entre os dois textos supracitados dando ao(à) leitor(a) a oportunidade de identificar o aparecimento e contextualização dos termos ficção, fictício, moral, ética e moralidade no *Leviatã*, bem como de se deparar com um cotejamento entre ficção

e filosofia moral a partir das passagens identificadas.

2. Metodologia

Tendo definido meu objeto neste trabalho, a saber: os termos ficção (e seu derivado direto fictício) e o termo moral (assim como seu derivado moralidade e o de uso atual ética), passo, rapidamente a mostrar como conduzi a pesquisa. Primeiramente, restringi minha busca pelos termos mencionados ao *Leviatã*. Para tanto utilizei-me da ferramenta de busca de texto disponibilizada para pdf no arquivado *Leviatã* disposto na web, reimpressão da publicação de 1651, com reedição em 1909 pela Clarendon Press. Em todas as ocasiões localizadas, verifiquei como a tradução brasileira de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva publicada pela editora Abril Cultural na coleção *Os Pensadores* (1974) procedeu, usando-a, quando cabível, como referência em português.

Apesar do foco da investigação não ter sido propor uma conceituação cabal de ficção e filosofia moral, não me furtei de tecer comentários de ordem interpretativa no que concerne às passagens encontradas. Nesta perspectiva, esta parte da pesquisa pode parecer exageradamente técnica, muito embora o seja apenas pela exigência mesma de sua natureza, ficando para outro momento a análise mais aprofundada e o cotejamento das hipóteses levantadas com aquelas dos comentadores renomados que eventualmente tenham abordado os temas.

Não obstante a proposta metodológica aqui levada a cabo ser incomum, defendo sua plena adequação ao espírito que perpassa a filosofia hobbesiana, haja vista ser o próprio pensador que coloca:

Vendo então que a verdade consiste na adequada ordenação dos nomes em nossas afirmações, um homem que procurar a verdade rigorosa deve lembrar-se que coisa substitui cada palavra de que se serve, e coloca-la de acordo com isso; de outro modo ver-se-á enredado em palavras, como uma ave em varas enviscadas: quanto mais lutar,

mais se fere. E portanto em geometria (que é a única ciência que prouve a Deus conceder à humanidade) os homens começam por estabelecer as significações das palavras, e a esse estabelecimento de significações chamam de definições, e colocam-nas no início de seu cálculo (HOBBS, 1974, p. 27)¹.

3. Ficção no Leviatã

3.1. Passagens e contextos

A primeira aparição do termo *fiction* (ficção) no Leviatã acontece no livro “Do homem”, capítulo que trata da imaginação:

Assim, quando alguém compõe a imagem de sua própria pessoa com a imagem das ações de outro homem, como quando alguém se imagina um *Hércules*, ou um *Alexandre* (o que frequentemente acontece com aqueles que lêem muitos romances), trata-se de uma imaginação composta e na verdade nada mais é do que uma ficção do espírito. (HOBBS, 1974, p.16)².

Na leitura da passagem, a ficção surge associada ao termo mente (espírito na tradução brasileira) e assume o significado de criação da mente. Aqui, ela remete ao campo da imaginação que, sendo a sensação diminuída, é capaz de desmembrar e reorganizar os elementos obtidos por meio dos sentidos, gerando imagens que podem não corresponder, em sua totalidade e unidade, a nada na realidade.

Com base no entorno da passagem, podemos supor que a expressão ficção do espírito (ou, mais precisamente, ficção da mente) tem um cunho negativo, posto que, embora sirva para explicar o funcionamento da faculdade da imaginação, irá, ainda no mesmo parágrafo se associar à ilusão. Mais adiante, ainda no mesmo capítulo, a ilusão forte - que ignora ser sua causa a reordenação de sensações recebidas separadamente - será vinculada à religião dos gentios. Em oposição à ilusão da religião em composições só possíveis como ficções da mente, Hobbes apelará para a sensatez de só aceitar como crível aquilo que a justa razão apresentar. Também será pautado

nessa argumentação que ele fará uma crítica às Escolas, dizendo que as mesmas desconhecem os processos da imaginação e sensação e que, daí, dão continuidade às doutrinas ilusórias dos gentios.

No capítulo seguinte, ao discorrer sobre a cadeia das imaginações, a expressão ficção da mente (ficção do espírito) volta à baila:

Só o *presente* tem existência na natureza; as coisas *passadas* têm existência apenas na memória, mas as coisas que estão *por vir* não têm existência alguma, sendo o *futuro* apenas uma ficção do espírito, aplicando as consequências das ações passadas às ações que são presentes, o que é feito com muita certeza por aquele que tem mais experiência, mas não com certeza suficiente. (HOBBS, 1974, p.22)³

Nesta citação parece sumir o tom negativo da expressão. Não obstante a impossibilidade de uma certeza suficiente, a ficção do espírito que coloca o futuro se articula com a experiência e, por extensão, à prudência. Mais do que isso, a capacidade de previsão - que necessariamente engendra a ficção do futuro - é marca distintiva da humanidade. É porque criamos a ficção de um futuro que possuímos a paixão da curiosidade. Interessa sublinhar, inclusive, que ao falar da curiosidade no capítulo em questão, Hobbes desemboca na ideia de que uma cadeia imaginativa guiada por uma finalidade é procura ou “capacidade de invenção” (Cf. HOBBS, 1974, p.21), sendo a isto o que os latinos intitularam sagacidade.

A ideia de ficção de futuro permitirá, ainda, que Hobbes passe a falar tanto em suposição de futuro, quanto de passado. E, se pela ficção de um futuro, podemos encontrar esperança e motivação para fundarmos um estado civil, pela ficção de um passado podemos supor a existência de um estado natural. O estado de natureza hobbesiano, ponto chave para o modo como o Estado deve ser conduzido e de como devemos nos conduzir perante ele, é tomado como uma suposição. Uma ficção que, se não é absolutamente certa, tem, pelo menos, certeza suficiente. É por meio da ficção, então, que Hobbes sagazmente inventará (suporá) uma esfera onde a ausência

de um poder autorizado tem resultados e consequências potencialmente terríveis para todos.

No capítulo no qual disserta sobre a origem interna dos movimentos voluntários, Hobbes mais uma vez escolhe a terminologia que remete à ficção – de fato, em inglês o termo é propriamente ficção:

A *vanglória*, que consiste na invenção ou suposição de capacidades que se sabe não se possuir, é extremamente frequente nos jovens, e é alimentada pelas narrativas verdadeiras ou fictícias de feitos heroicos. Muitas vezes é corrigida pela idade e pela ocupação. (HOBBS, 1974, p.40)⁴

Aqui, a ficção se articula com o conteúdo mesmo de algumas narrações, podendo ser interpretada a partir do original em inglês até mesmo em certa oposição à História. Se neste sentido cabe marcar a oposição entre História e Ficção, apontando a primeira para o campo da verdade/realidade e a segunda para o que não encontra respaldo nas experiências vividas, Hobbes as iguala nos efeitos que podem ter para produção da vanglória. A ficção, então, não é atributo problemático em si, estando tão sujeita às apropriações equivocadas quanto as narrativas verdadeiras.

Forçando um pouco a interpretação, porém, se pode cogitar se a vanglória em si – paixão diretamente associada à uma das causas da competição entre os indivíduos - ao ser definida como invenção de capacidades não seria ela mesma uma espécie de ficção. Uma ficção encenada para os outros, mas, em alguma medida, também para si. Se for legítimo fazer esta extrapolação, a ficção assumiria, novamente, uma conotação negativa, posto que Hobbes propõe sua correção.

A aparição seguinte do termo ficção talvez seja a de maior destaque em todo *Leviatã* e, quiza, em toda a obra hobbesiana. Esta figura no capítulo XVI, capítulo da transição entre o livro dedicado ao Homem e aquele que trata do Estado. Neste capítulo, constam 2 registros diretamente referentes à ficção, a saber:

Uma *pessoa* é aquela cujas palavras ou ações são consideradas quer como suas próprias quer como representando as

palavras ou ações de outro homem, ou de qualquer coisa a que sejam atribuídas, seja com verdade ou por ficção. (HOBBS, 1974, p.100)⁵

Poucas coisas são incapazes de serem representadas por ficção. (IBIDEM, p.101)⁶

Interessa notar que a primeira passagem abre o capítulo. Mais que isso, é com base no conceito de pessoa que Hobbes chegará à defesa da autoridade do soberano, sustentando-a na representação. Embora na citação ficção seja contraposta à verdade, a inserção do termo neste caso é indispensável ao projeto de filosofia política de Hobbes. Isso porque o próprio conceito de pessoa leva Hobbes a falar de sua origem latina em imediata conexão com o teatro que, por seu turno, o permite traçar importantes considerações acerca da relação ator – autor. Ademais, o termo mostra-se central, posto que as coisas inanimadas só podem ser representadas a partir da ficção.

O Estado, portanto, exige a ficção duplamente. De um lado, porque representar o outro é ficcionar, tornar-se uma pessoa artificial⁷, e neste quesito a pessoa do soberano carrega ficticiamente a voz de todos os seus cidadãos. De outro, porque o Estado é uma coisa inanimada. Sua alma – e tudo o mais -, como dirá Hobbes na introdução ao *Leviatã*, é artificial. O Animal Artificial é algo inexistente na realidade natural, algo que só pela reorganização daquilo que a experiência nos trouxe em momento diversos e de formas não ordenadas pode emergir. O Estado é a concretização de uma ficção coletivamente empreendida e mantida.

Em contraposição à importância que a noção de ficção assume para a reflexão sobre os fundamentos do Estado, em toda a segunda parte do *Leviatã* só encontramos duas referências diretas a ela. A primeira diz:

É ato da assembleia, porque foi votado pela maioria; e, se for um crime, a assembleia pode ser punida na medida em que tal é passível, como por dissolução, ou cassação de suas cartas (o que é mortal, para esses corpos artificiais e fictícios), ou então por multa pecuniária, se a assembleia tiver um capital comum do qual nenhum

membro inocente seja proprietário (HOBBS, 1974,p. 142)⁸

Como podemos perceber pela leitura da passagem em seu contexto dentro do capítulo que versa sobre os Sistemas sujeitos, políticos e privados, é necessário que Hobbes retome o termo “fictício” haja vista está apontando a diferença entre o poder advindo da representação típica do Estado e aquele poder representativo dos corpos subordinados ao soberano.

A referida citação marca exatamente o limite representativo de um corpo político dentro do Estado. Limite este circunscrito por aquilo que determina o soberano em suas cartas e leis a tais sistemas políticos subordinados. Grife-se, aqui, que toda a construção hobbesiana a este respeito pressupõe a colocação anterior de representação em sua articulação com a ficção. Não esqueçamos que os corpos políticos são os também conhecidos por pessoas jurídicas. Ou seja, pessoas que só podem assim ser descritas recorrendo ao apoio da ficção. É porque são fictícios que os corpos políticos subordinados podem ser criados e dissolvidos a partir da decisão soberana. Desta feita, o uso do termo fictício neste capítulo XXII indica a relevância da ficção não apenas para erigir o Estado, mas para sua organização interna.

Já a segunda aparição do termo ligado à ideia de ficção na parte dois do Leviatã ocorre no capítulo XXVII (Dos Crimes, desculpas e atenuantes):

Porque sentir prazer com a ficção daquilo que agradaria se fosse real é uma paixão tão inerente à natureza tanto do homem quanto das outras criaturas vivas que fazer disso um pecado seria o mesmo que considerar pecado ser-se um homem (IBIDEM, p.179)⁹.

A transcrição acima faz parte da dissertação de Hobbes sobre o que caracteriza um pecado, inserindo em sua gênese a dimensão da intenção. A argumentação acerca da intencionalidade no pecado é primordial para que o leitor possa entender a diferença entre este e o crime. Neste enredo, o termo ficção é usado por ele em uma troca indiscriminada com

imaginação. Provavelmente fruto dessa equivalência imediata, vemos Hobbes inserir claramente a ficção no quadro da natureza, não apenas humana, mas dos demais animais (supondo que são a eles que ele quer se referir por demais criaturas vivas!).

Chama atenção, também, a associação que se pode estabelecer a partir da passagem entre ficção e desejo. Neste caso, Hobbes mostraria sua divergência, ainda que cautelosa neste aspecto - como demonstra a última frase do parágrafo “Mas reconheço que é mais seguro errar desse lado do que do outro” (IBIDEM) -, com boa parte tradição filosófica e cristã ao acolher o desejo sem condená-lo. Acolhimento coerente com toda a postura hobbesiana que parece tentar diminuir o abismo tradicionalmente imposto entre razão e paixões.

As duas últimas menções aos termos relativos à ficção no Leviatã encontram-se na parte destinada ao Reino das Trevas. A primeira delas figura no título do subitem de uma seção do capítulo XLV (Da demonologia, e outros vestígios da religião dos gentios): “Ficção/Imagem Material” (*Fiction/Material Image*). Neste subitem, Hobbes resgata a relação já dita no primeiro livro entre ficção e religião dos gentios, mostrando ao leitor como os ídolos podem ser chamados de imagem muito embora não se assemelhem a nenhuma coisa corpórea¹⁰.

Tal como no capítulo II, a ficção assume nesta seção uma relação com os mitos e seres fantásticos, logo, ficando ao lado das criações dos poetas, o que implica novamente em uma interpretação que a amarra com a ilusão.

A conotação negativa caracteriza também o contexto no qual achamos a última passagem que remete à ficção:

Finalmente, quanto aos erros provenientes de uma história incerta e falsa, não serão fábulas de velhas todas as lendas de milagres fictícios nas vidas dos santos, e todas as histórias de aparições e fantasmas alegadas pelos doutores da Igreja romana para apoiar suas doutrinas do inferno e do purgatório, o poder do exorcismo e outras doutrinas que não têm nenhum aval na razão, nem nas Escrituras, como também todas aquelas tradições

que chamam a palavra oral de Deus?
(HOBBS, 1974, p.399)¹¹

Pertencente aos desenvolvimentos de Hobbes acerca “Das trevas resultantes da vã filosofia e das tradições fabulosas” (capítulo XLVI), o termo fictício surge ligado ao descrédito que Hobbes quer impingir aos milagres usados como forma de contrapor o poder da Igreja ao do Estado. A ficção se apresenta, então, no campo da falsidade, servindo de escudo para uma percepção mais criteriosa sobre algo. Oposta à verdadeira filosofia, a ficção funciona como uma artimanha para manipular e engabelar os incautos conduzindo-os para uma situação na qual a morte volta a espreitá-los com avidez.

3.2. Resultado da análise geral da ficção no Leviatã

Ao longo da coleta, constatei a existência de 7 menções a *fictione* 2 a *fictitious*. Dos termos procurados, 5 apareceram na Parte I do Leviatã, 2 na Parte II, e 2 na Parte IV. Interessa destacar, que uma das ocorrências encontradas do termo *fiction* na parte IV designava o nome de uma seção do capítulo, não havendo, porém, outra referência à terminologia na seção em si.

Apesar de feita a análise interpretativa básica do entorno a cada vez que as palavras procuradas foram achadas, fica em aberto entender com maior precisão se há relevância em considerar na análise a parte do Leviatã em que elas foram detectadas. Talvez um estudo mais detido nesta esfera possa desvendar que há maior número de menções na primeira parte da obra, tendo em vista a íntima correlação entre ficção e a imaginação; sendo também possível que se entenda que as duas últimas referências aos termos na parte um, estão mais próximas do uso que Hobbes faz dos mesmos no capítulo XXVII; enquanto a utilização dada aos termos na parte IV voltam a articulá-los com a faculdade da imaginação, destacando nesta parte, porém, como ela pode ser usada contra a melhor organização civil. Em tal trabalho investigativo seria importante, ainda, entender a significância da falta de referência à ficção e seus derivados na parte do livro que trata do Estado Cristão.

Quanto à tradução brasileira usada como referência neste escrito, em todas os casos

analisados houve uma tradução literal do termo usado no original em inglês ou, no mínimo, uma tradução que prezou pela manutenção do radical etimológico. Grifo, porém, que há mais menções aos termos procurados na versão brasileira do que no original em inglês. Isso se deve a uma tentativa dos tradutores de expressar com mais exatidão a significação pretendida por Hobbes em algumas passagens. Destaco *feigned* (fingido) e *figment* (invenção) como termos que foram tomados pelos tradutores como similares, em alguns casos, ao sentido de ficção e fictício. Isso abre espaço para uma pesquisa futura sobre tais termos e seus usos nas obras de Hobbes em relação ao problema da ficção em sua filosofia. Nesta seara, talvez convenha adentra as possíveis correlações que se pode estabelecer entre ficção e artifício, termo, certamente, mais presente nos livros políticos hobbesianos.

Sob o ângulo mais interpretativo, essa breve incursão revelou algumas significações diversas para o termo ficção e seus correlatos aqui investigados. Foram elas: ilusão, suposição, invenção. As palavras encontradas, assim, ganharam conotação negativa e positiva, dependendo da conjuntura na qual se achavam. Em geral, contudo, a ficção parece apontar para a dimensão criativa e inventiva. Nas passagens de tom mais crítico, a criação/invenção assumem a perspectiva de invenções que visam confundir, enganar ou falsear algo. Naquelas citações mais afirmativas, entretanto, a ficção vincula-se ao poder de criar/inventar cujo resultado é a superação dos limites impostos pelo presente e pela natureza.

Finalmente, ainda que inicial, esse levantamento sobre o lugar da ficção na filosofia hobbesiana demonstrou não só uma série de curiosidades insignificantes teoricamente, mas uma maior clareza sobre o que este clássico pensou sobre o humano e sua inserção na vida política. Coerentemente com o espírito geométrico e metódico de Hobbes, a palavra ficção é empregada com cuidado e com sentidos sempre próximos de uma certa definição. Talvez seja, justamente por sua meticulosidade e reconhecimento da importância do sentido da ficção para sua construção filosófico-política que Hobbes evite empregar em demasia o termo ao longo do Leviatã.

4. Moral no Leviatã

4.1. Busca e localização dos termos *morall*, *morality* e *ethiques*

Com o objetivo de procurar pontos de vinculação entre as ideias hobbesianas de ética (filosofia moral) e ficção no escrito mais famoso do filho de Malmesbury, repeti a metodologia empregada quando da coleta do termo ficção e seus derivados no *Leviatã*. Usando a mesma edição e a mesma ferramenta de busca terminológica, detectei várias ocorrências do termo *morall* e seu derivado direto *morality* no *Leviatã*. No total, foram 40 achados, dos quais 39 eram do termo *morall*.

Interessa notar que nem todos os contextos e passagens nas quais foram encontradas as palavras de referência da busca diziam respeito diretamente à filosofia moral hobbesiana propriamente dita, embora, em alguns casos possam ter uma ligação indireta com a questão. Daí que, para contabilidade das ocorrências, decidi considerar todos os contextos, deixando para um momento posterior deste estudo a dimensão mais interpretativa.

Na divisão das aparições dos termos a partir dos livros contidos no *Leviatã*, temos: 10 menções no livro 1, 13 no livro 2, 7 no livro 3, 8 no livro 4 e 2 na Revisão e Conclusão. Os capítulos com maior número de ocorrências são o XV, intitulado “Das outras leis de natureza”, integrante do 1º. livro, e o XXVI, “Das leis civis”, pertencente ao livro 2. Em cada um dos referidos capítulos, o termo *morall* foi identificado 7 vezes. Também merece destaque a quantidade de aparições no capítulo XLVI, “Das trevas resultantes de vã filosofia e das tradições fabulosas”, do último livro, com 6 citações. Para que o leitor possa analisar por si mesmo a significância destes números de aparições, coloco abaixo uma tabela com todos os achados, destacando os capítulos e livros nos quais se localizam:

LIVRO	CAPÍTULO	QUANTIDADE DE OCORRÊNCIAS
Parte 1 (Total: 10)	VIII	1
	XI	2
	XV	7
Parte 2 (Total: 13)	XVIII	1
	XXVI	7
	XXVII	1
	XXXI	4

Parte 3 (Total: 7)	XXXIII	3
	XXXV	1
	XXXVI	1
	XL	2
Parte 4 (Total: 8)	XLV	1
	XLVI	6
	XLVII	1
	Revisão e Conclusão	2

Gostaria de sublinhar, ainda nesse aspecto mais genérico, a baixa ocorrência do termo *ethiques* ao longo do *Leviatã*. No conjunto, encontrei 3 passagens nas quais Hobbes usa esse termo. A primeira aparece no esquema desenhado pelo pensador no capítulo IX, no qual divide a ciência (filosofia) de acordo com seus diferentes objetos de conhecimento. As outras duas utilizações dizem, especificamente, da ética de Aristóteles e constam nos capítulos XLVI e XLVII.

Quanto à tradução brasileira outrora indicada, verificou-se que, em todos os casos, há atradução direta dos termos *morall* por moral e *morality* por moralidade. O termo ética, por seu turno, foi usado para as 3 menções acima apontadas do termo *ethique*.

4.2. Passagens e contextos¹²

A primeira emergência do termo *morall* no *Leviatã* ocorre no capítulo dedicado às virtudes e defeitos intelectuais quando do subitem no qual Hobbes discorre acerca da Melancolia, um tipo de loucura originada de medos sem sentido. Neste contexto, a moral surge sem uma definição prévia e parece confundir-se com a ideia de costumes. Essa inferência condiz com a circunscrição que Hobbes coloca sob a expressão “pequena moral”, quando da passagem na qual achamos a segunda menção ao termo em vistas já no capítulo “Das diferenças dos costumes”.

Contudo, a terceira menção, ainda no mesmo primeiro parágrafo do capítulo XI, pertence ao campo da filosofia moral propriamente dito. Nesse momento, o filósofo inglês apresenta sua ideia marcante da inexistência de um sumo bem e de felicidade como perpétuo movimento em busca da realização de desejos, apesar de só fazê-lo a partir de uma contraposição direta com os “livros dos velhos filósofos morais”. Interessa notar, porém, que deste embate Hobbes

estabelece uma ponte direta para a afirmação de que as ações voluntárias de todos os indivíduos os inclinam a procurar e garantir uma vida a contento.

As citações subsequentes do termo se encontram em um dos capítulos com a maior concentração de ocorrências na obra. Significativamente, é no capítulo XV que Hobbes irá, pela primeira vez no *Leviatã*, dar ao leitor uma conceituação de filosofia moral. No parágrafo que reúne as referências à moral, descobre-se que a única filosofia moral é a ciência das leis naturais, do que é bom e mal. Levantando o problema da variação dos apetites e aversões de cada um, Hobbes se apressa em alegar a condição de guerra natural, mas também que todos os humanos concordam que a paz é boa. Neste sentido, as virtudes morais se igualam às leis naturais, sendo os vícios seu oposto. Aproveitando esta vinculação entre filosofia moral, leis naturais e virtudes/vícios, nosso autor condena, mais uma vez, os velhos filósofos morais – e, nitidamente, a seta se dirige a Aristóteles e seus discípulos – por falharem em perceber que as virtudes estão essencialmente ligadas aos meios para a paz, a sociabilidade e a vida confortável.

A relação entre virtudes morais e leis naturais retorna com toda força no capítulo sobre as leis civis. Neste, vemos a reafirmação direta das leis naturais como virtudes morais, quando da defesa que lei natural e civil são “parte da mesma Lei”. Permanecendo nessa seara, o pensador britânico ressalva que todas as leis precisam de interpretação, daí que é válida a interpretação do soberano e não a dos livros de filosofia moral. A justificativa para que, mesmo verdades evidentes sobre as virtudes, como as expostas no *Leviatã*, não sejam consideradas interpretações autênticas caso não tenham a chancela do Estado é que, o que torna a razão natural lei propriamente dita é o poder soberano.

A mesma sutileza ressurgue quando da divisão das leis em naturais e positivas. Na primeira, pode-se falar de leis morais e eternas que conduzem à paz, enquanto na segunda tem-se a marca da temporalidade e da vontade daquele que tem o poder de comando sobre os demais. Por seu turno, a última aparição do termo moral no capítulo XXVI coloca o problema sob o ângulo das leis divinas. A conclusão hobbesiana, entretanto, reforça o

poder decisório do Estado ao asseverar que, naquilo que não contradiz a lei moral/natural, devemos tomar como leis divinas o que for definido como tal pelas leis civis. É também nessa articulação entre virtudes morais, eternidade e lei divina que Hobbes dirá, na menção que tem lugar no capítulo XXVII, que apesar de não haver crime quando do silêncio das leis civis, mantém-se a possibilidade de pecado.

A noção de ciência moral volta a povoar o texto no capítulo que trata dos direitos do soberano por instituição, desta feita, associada a óculos prospectivos que permitem que os sujeitos compreenderem que as imposições do soberano são menos pesadas para a vida do que se elas faltassem. Vale ressaltar que Hobbes pontua na passagem que os humanos não têm essa ciência moral e civil, o que os impede de reconhecer as misérias que deviam lhes assombrar profundamente.

No capítulo XXI, apesar de um quantitativo relevante, não há contribuições novas para a ideia de filosofia moral defendida por Hobbes. Todavia, soa-me interessante sublinhar a expressão “Teoremas da doutrina moral”, pela qual o filho de Malmesbury diferencia qualitativamente sua proposta de todos os filósofos que o precederam.

No capítulo XXXIII, das três alusões encontradas, as duas primeiras podem ser consideradas irrelevantes ao descortinamento da doutrina ética hobbesiana. A terceira, por seu turno, mostra ao leitor que a autoridade da Bíblia e uma interpretação dela só podem ser consideradas enquanto leis, no sentido mais genérico, ao remeterem à doutrina moral, ou seja, à razão natural. E, sendo as leis naturais condizentes com as leis de Deus, ambas são acessíveis à reta razão e, também, eternas.

No capítulo XXXV, Hobbes apenas retoma, no contexto do contrato entre Deus e Abraão, a obrigatoriedade da lei moral. Ainda que, nesse local, não esteja explícito a que tipo de obrigação ele se refere, a inferência mais ajustada parece ser a de que essa é uma obrigação interna. Essa leitura se afina com o que fica explicitado nas duas referências ao termo moral constantes no capítulo XL:

O pai dos fiéis e o primeiro no reino de Deus por contrato foi Abraão. Pois foi com ele que o contrato foi primeiro

feito, pelo qual se obrigou, e sua semente depois dele, a reconhecer e obedecer às ordens de Deus, não apenas aquelas de que tinha conhecimento (como as leis morais) pela luz da natureza, mas também aquelas que Deus lhe comunicasse de maneira especial por sonhos e visões. Pois quanto à lei moral já estavam obrigados e não precisavam fazer contrato, pela promessa da terra de Canaã (HOBBS, 1974, p.282)¹³.

A seu tempo, no capítulo XXXVI, Hobbes pontua que Deus dispõe os indivíduos para as virtudes morais e intelectuais tanto via doutrinas, quanto pela própria natureza. Aqui, pode-se abrir uma brecha para alegarmos uma possível contradição do autor ao cotejar a passagem com a afirmação sobre os sujeitos serem “destituídos de óculos prospectivos” feita no capítulo XVIII. Todavia, talvez se deva conceder, nessa questão, mais peso à forma mediana apresentada no capítulo XLV, quando Hobbes pontua que Cristo deu as virtudes morais apenas a alguns. Seja como for, as diferenças no tom das três assertivas não ameaçam a afirmação de base, a saber, que temos acesso às virtudes morais pela razão natural.

Nos achados do capítulo XLVI, a leitura acima é reforçada pelo reconhecimento de que nos “selvagens americanos” são encontradas proposições morais boas. Ainda neste ponto do *Leviatã*, vemos uma investida hobbesiana contra a filosofia moral antiga, uma vez que esta, não seguindo o modelo metodológico da geometria, mais confundia ao aceitar qualquer sorte de absurdos, do que desvendava os corretos princípios.

Na crítica empreendida às trevas, Hobbes parece denunciar também que nem sempre estas derivam de “erros no raciocínio”, ou seja de uma filosofia moral problemática. O caso proibição do casamento dos padres, por exemplo, indica uma tentativa do clero de se mostrar como único herdeiro do reino de Deus na Terra, apontando não para a dimensão do erro, mas sim do engano deliberado dos demais. Fundada nessa percepção, Hobbes mostra certa ironia na passagem em que vemos a única aparição do termo moralidade no *Leviatã* (capítulo XLVII), lembrando que as ciências

naturais e a moralidade da razão natural não deveriam causar aborrecimento aos mestres das religiões.

Por fim, na Revisão e Conclusão, Hobbes admitirá que, nas ciências morais, razão e eloquência não se anulam necessariamente. Sendo possível “adornar e preferir a verdade” (p.409). Inferindo que o *Leviatã* é fruto desse casamento entre razão e eloquência, não é de admirar o desejo hobbesiano de ver suas teorias adentrarem nos currículos universitários, haja vista serem estas, como vemos na citação final do termo moral: “as fontes da doutrina moral e civil”.

5. Ficção e Moral no *Leviatã*: cotejamentos

Feita essa sumarização das aparições dos termos ficção e moral no *Leviatã*, adentro agora uma dimensão comparativa, almejando perceber se e como se dão possíveis encontros entre as duas terminologias.

De imediato, é notória a diferença quantitativa geral das ocorrências dos dois termos (e seus derivados diretos). Nesse campo das comparações mais óbvias, destaco que, no caso do termo ficção e seus derivados, a maior incidência de passagens ocorre no livro 1, enquanto o livro 2 agrega a maior parte das menções à moral, muito embora o capítulo XV (livro 1) tenha, talvez, a maior relevância em questão de conteúdo da obra. Outro ponto que salta aos olhos é a baixa frequência de capítulos nos quais ambos os termos aparecem: no livro primeiro, não se vê nenhuma coincidência; no segundo, apenas no capítulo XXVII há a presença dos dois termos, enquanto no livro quarto temos o mesmo no capítulo XLVI. Vale notar, ainda, que nos dois capítulos nos quais os dois termos analisados aparecem conjuntamente, não há aproximação direta entre eles.

No capítulo XXVII, a ficção aparece em meio a definição de pecado, mais especificamente no que toca ao problema da intenção de transgredir, em contraposição ao regozijo de ficcionar algo que agradaria. Já a moral aparece no contexto da eternidade da lei de natureza e, logo, da afirmação que não há tempo no qual os vícios morais não constituam pecado. Por seu turno, no capítulo XLVII, nenhuma das alusões ao termo moral partilha,

sequer, da mesma seção ou página no qual se acha o termo fictício.

6. Considerações Finais: o que cotejar ficção e moral no Leviatã nos revela sobre a filosofia moral hobbesiana?

Como se sabe, Hobbes não só admirava a geometria, mas pretendia que sua filosofia seguisse seu modelo. Daí que, em Hobbes, mais do que em outros autores, recorrer às palavras escolhidas e aos contextos e relações que se fazem entre elas não é um exercício fútil, mas um caminho com grandes chances de revelar aspectos menos evidentes de suas ideias.

Dito isso, é algo que se deve considerar com seriedade o fato de não haver nenhuma passagem no Leviatã onde se encontrem imediatamente conectados os termos moral e ficção. A ficção, não tendo sido claramente definida no Leviatã, remete como se disse antes, à dimensão da imaginação e da invenção. Neste sentido, com as inúmeras citações acerca da moral e, especificamente, da filosofia moral feitas ao longo da obra magna hobbesiana era de se esperar, pelo menos, uma vinculação entre os termos, caso o intento do filósofo fosse o de defender uma ética artificial e exclusivamente positiva, a saber, na dependência plena dos desígnios estatais.

Não obstante, com o levantamento vê-se exatamente uma articulação que tende ao oposto. A recorrência do termo moral no capítulo que trata das outras leis de natureza, assim como as diversas passagens em que moral e natural (ou natureza) aparecem de forma complementar permitem uma leitura da ética hobbesiana que não pode prescindir, a não ser sob o risco de ir de encontro com a postura claramente assumida pelo autor, uma consideração detalhada dessa conexão.

Neste sentido, a suposta ambiguidade da doutrina moral hobbesiana se põe justamente no grau interpretativo cabível às leis morais (naturais). Esse problema parece remeter a outro mais visível no texto do Leviatã, a saber, como os indivíduos, por natureza, se relacionam com sua reta razão. Talvez, por isso, se achem passagens que oscilam entre a afirmação de que somos destituídos de ciência moral, aquela que somos dispostos por Deus às virtudes morais e intelectuais e, mesmo, que alguns são dotados por Cristo a alcançarem-nas.

Entendo que a chave para ler a proposta de filosofia moral (e política) hobbesiana advém de uma interpretação capaz de dar sentido não contraditório às três passagens. Ou seja, apesar de todos serem dotados de razão – disposição dada por Deus – e, eventualmente, agirem em nome dela, nem todos são capazes de manter constantemente o reto raciocinar como guia. Por motivos que não se cabe perguntar, Deus deu somente a certas pessoas essa constância.

Nesta ótica, é que faz sentido tratar o Estado como legislador propriamente dito, posto que dele emana tanto a interpretação comum das leis naturais, quanto a garantia de sua constância e obrigatoriedade no campo das ações e comportamentos. Daí que, a filosofia moral exige para sua realização concreta e ininterrupta uma invenção: o Leviatã. Assim, considero que a filosofia moral hobbesiana não é uma ficção, embora demande um artifício (poderíamos dizer ficcional?) para que sejam dadas as condições de possibilidade de sua plena existência exterior.

Rita Helena Sousa Ferreira Gomes
ritahelenagomes@gmail.com
Universidade Federal do Ceará,
Sobral, Brasil

Referências:

HOBBS, T. **Leviathan**. Oxford: Clarendon Press, 1909. Disponível em: The online library of liberty, 2004.

HOBBS, T. **Leviatã**. Trad. João Paulo Monteiro & Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

SMITH, W.G.P. The philosophy of Hobbes. In: **Leviathan**. Oxford: Clarendon Press, 1909. Disponível em: The online library of liberty, 2004.

¹ No original: Seeing then that *truth* consisteth in the right ordering of names in our affirmations, a man that seeketh precise *truth*, had need to remember what every name he uses stands for; and to place it accordingly; or else he will find himselfe entangled in words, as a bird in lime-twiggs; the more he struggles, the more belimed. And therefore in Geometry, (which is the onely Science that it hath pleased God hitherto to bestow on mankind,) men begin at settling the significations of their words; which settling of significations, they call *Definitions*;

and place them in the beginning of their reckoning (HOBBS, 1909, p. 21).

² No original: “So when a man compoundeth the image of his own person, with the image of the actions of an other man; as when a man imagins himselfe a *Hercules*, or an *Alexander*, (which happeneth often to them that are much taken with reading of Romants) it is a compound imagination, and properly but a Fiction of the mind”. (HOBBS, 1909/ 2004, p.15).

³ No original: “The *Present* onely has a being in Nature; things *Past* have a being in the Memory onely, but things *to come* have no being at all; the *Future* being but a fiction of the mind, applying the sequels of actions Past, to the actions that are Present; which with most certainty is done by him that has most Experience; but not with certainty enough” (HOBBS, 1909/2004, p.18).

⁴ No original: The *vain-glory* which consisteth in the feigning or supposing of abilities in our selves, which we know are not, is most incident to young men, and nourished by the Histories, or Fictions of Gallant Persons; and is corrected oftentimes by Age, and Employment. (HOBBS, 1909/2004, p. 29).

⁵ No original: A PERSON, is he, *whose words or actions are considered, either as his own, or as representing the words or actions of an other man, or of any other thing to whom they are attributed, whether Truly or by Fiction*. (HOBBS, 1909/2004, p. 66).

⁶ No original: There are few things, that are incapable of being represented by Fiction. (IBIDEM, p.67).

⁷ Vale destacar que na tradução brasileira o termo fictício aparece para traduzir *feigned* sendo equivalente à noção de pessoa artificial. O termo ‘fingir’ que seria uma tradução mais literal de *feigned* traria em português uma conotação de falsidade o que, dificilmente, parece ser a intenção de Hobbes nesse capítulo.

⁸ No original: It is the act of the Assembly, because Voted by the major part; and if it be a crime, the Assembly may be punished, as farre-forth as it is capable, as by dissolution, or forfeiture of their Letters, (which is to such artificiall, and fictitious Bodies, capitall,) or (if the Assembly have a Common stock, wherein none of the Innocent

Members have propriety,) by pecuniary Mulct. (HOBBS, 1909/2004, p. 89)

⁹ No original: For to be pleased in the fiction of that, which would please a man if it were reall, is a Passion so adhærent to the Nature both of man, and every other living creature, as to make it a Sinne, were to make Sinne of being a man (IBIDEM, p.112).

¹⁰ Nesta seção Hobbes coloca: And whereas a man can fancy Shapes, and make them in Wood, Clay or Figure out of parts of divers creatures; as the Poets make their Centaures, Chimaeras, and other Monsters never seen: So he can also give Matter to those Shapes, and make them in Wood, Caly or Metall. And these are also called Images, not for the resemblance of any corporeall thing, but for the resemblance of some Phantasticall Inhabitants of the Brain of the Maker. (HOBBS, 1909/2004, p. 237).

¹¹ No original: Lastly, for the Errors brought in from false, or uncertain History, what is all the Legend of fictitious Miracles, in the lives of the Saints; and all the Histories of Apparitions, and Ghosts, alledged by the Doctors of the Romane Church, to make good their Doctrines of Hell, and Purgatory, the power of Exorcisme, and other Doctrines which have no warrant, neither in Reason, nor Scripture; as also all those Traditions which they call the unwritten Word of God; but old Wives Fables? (IBIDEM, p.250).

¹² Considerando o alto número de passagens achadas, decidi evitar a reprodução direta das mesmas ao longo do artigo. Outrossim, nessa seção enfatizo as significações e contextos que dão sentido ao termo encontrado, especialmente quando referindo-se diretamente ao âmbito da filosofia moral.

¹³ No original: THE Father of the Faithfull, and first in the Kingdome of God by Covenant, was *Abraham*. For with him was the Covenant first made; wherein he obliged himself, and his seed after him, to acknowledge and obey the commands of God; not onely such, as he could take notice of, (as Morall Laws,) by the light of Nature; but also such, as God should in speciall manner deliver to him by Dreams, and Visions. For as to the Morall law, they were already obliged, and needed not have been contracted withall, by promise of the Land of Canaan.

La publicación de este Boletín ha sido financiada con el Proyecto de la Agencia Nacional de Promoción

Científica y Tecnológica PICT 2014-2575 y con el Proyecto del CONICET PIP 11220150100771CO.