

A física da política



UNICAMP

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

Reitor

JOSÉ TADEU JORGE

Coordenador Geral da Universidade

FERNANDO FERREIRA COSTA

EDITORIA
UNICAMP

Conselho Editorial

Presidente

PAULO FRANCHETTI

ALCIR PÉCORÁ – ARLEY RAMOS MORENO

EDUARDO DELGADO ASSAD – JOSÉ A. R. GONTIJO

JOSÉ ROBERTO ZAN – MARCELO KNOBEL

SEDI HIRANO – YARO BURIAN JUNIOR

YARA FRATESCHI

A FÍSICA DA POLÍTICA
HOBBS CONTRA ARISTÓTELES

EDITORIA UNICAMP

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO
SISTEMA DE BIBLIOTECAS DA UNICAMP
DIRETORIA DE TRATAMENTO DA INFORMAÇÃO

F865f Frateschi, Yara Adário.
A física da política: Hobbes contra Aristóteles / Yara Frateschi. Campinas, SP:
Editora da UNICAMP, 2008.

1. Hobbes, Thomas, 1588-1679. 2. Aristóteles. 3. Ciência política – Filosofia.
4. Ética. 5. Naturalismo. 6. Natureza. I. Título.

CDD 320.01
170
146
113.2

ISBN 978-85-268-0808-9

Índices para catálogo sistemático:

- | | |
|---------------------------------|--------|
| 1. Ciência política – Filosofia | 320.01 |
| 2. Ética | 170 |
| 3. Naturalismo | 146 |
| 4. Natureza | 113.2 |

Copyright © by Yara Adário Frateschi
Copyright © 2008 by Editora da UNICAMP

Nenhuma parte desta publicação pode ser gravada, armazenada
em sistema eletrônico, fotocopiada, reproduzida por meios mecânicos
ou outros quaisquer sem autorização prévia do editor.

Editora da UNICAMP
Rua Caio Graco Prado, 50 – Campus UNICAMP
Caixa Postal 6074 – Barão Geraldo
CEP 13083-892 – Campinas – SP – Brasil
Tel./Fax: (19) 3521-7718/7728
www.editora.unicamp.br – vendas@editora.unicamp.br

À memória de Pedro Frateschi e Julio Frateschi.

SUMÁRIO

PREFÁCIO	9
INTRODUÇÃO	13
1 O FUNDAMENTO DA VIDA POLÍTICA.....	17
<i>A crítica do zoon politikon</i>	17
<i>O princípio do benefício próprio</i>	32
<i>A origem da sociedade civil</i>	38
2 NATUREZA E NATUREZA HUMANA.....	47
<i>Sobre as partes da filosofia e o método</i>	47
<i>A teoria do movimento</i>	60
<i>As faculdades cognitivas e as paixões humanas</i>	65
<i>Bem e mal</i>	85
3 A RAZÃO CALCULADORA	93
<i>A polémica com John Bramhall</i>	93
<i>A ineficácia da razão</i>	113

<i>Virtude</i>	123
<i>Considerações sobre a tese de Warrender</i>	138
<i>O pacto social</i>	146
CONSIDERAÇÕES FINAIS	149
BIBLIOGRAFIA	165
<i>Aristóteles</i>	165
<i>Outras traduções de obras de Aristóteles</i>	166
<i>Thomas Hobbes</i>	166
<i>Outras edições</i>	167
<i>Traduções</i>	167
<i>Comentadores</i>	167
AGRADECIMENTOS	173

PREFÁCIO

Escrever sobre coisas complicadas não significa escrever complicado. Num estilo direto, simples, fácil de ser entendido, a autora, Yara Frateschi, faz uma comparação de fôlego: Aristóteles e Hobbes. Não são muitos os que atingem esse nível (Gueroult, por exemplo), no qual se acompanham as *Meditações* de Descartes, não exigindo do leitor um esforço inútil.

Num vai-e-vem entre Aristóteles e Hobbes, Frateschi não só nos faz compreender bem o que é fundamental entre os dois autores, como também delinea os principais temas da política Hobbesiana. Mas precisamente aqui estão o cerne e o interesse da análise de nossa autora.

Em vez de começar pelo *pacto* e daí deduzir as conseqüências, Yara Frateschi vai muito mais longe. Ou melhor, *recua* até chegar às fontes *últimas* da filosofia de Hobbes.

Ao contrário de Aristóteles, que vê no ser humano o *zoon politikon* (e, em conseqüência, deve realizá-lo, e por aí atingir o *sumo bem*), Hobbes, dada sua nova teoria cosmológica, destrói ponto por ponto a teoria Aristotélica e a funda sob novos parâmetros.

Não quero tirar aqui o prazer de ler o presente livro, mas somente apontar que essa nova cosmovisão leva, inevitavelmente e implacavelmente, ao princípio do benefício próprio, segundo nossa autora, ou à autopreservação. Isso se sobressai na tese. Por quê? Porque, não havendo *finis ultimus* (conseqüência necessária da visão mecanicista), o *desejo* nunca se esgota em si mesmo. O desejo não só é característico do homem — na medida em que a razão é apenas calculadora —, mas, na verdade, tem-se uma sucessão de desejos indefinidamente, que só culmina com a morte.

Partindo do ponto de vista mecanicista da física, Hobbes leva, com todas as suas implicações, esse ponto de vista ao humano e extrai os resultados disso, não deixando pedra sobre pedra. E o próprio Deus, no apêndice do *Leviatã* (cap. III), é taxativo: *Affirmate quidem Deus est corpus*, não deixando a menor dúvida a respeito. Na verdade, Hobbes conhecia a história eclesiástica mais do que se supõe, e a afirmação dele está baseada no escrito de Tertuliano, *A carne de Cristo*.

Em todo caso, é fundamentalmente por *medo da morte* que se explicam, de um lado, porque um ser é egoísta e, de outro, os pactos, que nada mais são do que as garantias de que se possa viver em paz, sem a ameaça do outro.

É exatamente por isso que, embora muitos comentadores insistam, as relações entre Epicuro e Hobbes, no que diz respeito à sociedade, são muito discutíveis. É certo que ambos têm uma concepção *utilitarista* da sociedade. Mas as semelhanças param praticamente por aí.

Em primeiro lugar, o *medo da morte*, basilar em Hobbes, é nulo na teoria Epicurista. Em segundo lugar, há uma sociabilidade natural, no mundo (no primeiro), que serve de base à teoria utilitarista (Muller).

Do mesmo modo, a polêmica com Bramhall é, na verdade, um diálogo de surdos, na medida em que este é um escolástico formado

nas escolas onde aprendeu que a reta razão conduz ao bem supremo, e por tratar-se Hobbes de um representante da cosmologia moderna, em que a razão é meramente calculadora e obediente às paixões, e não há meta suprema.

Diálogo de surdos, ainda, porque as *palavras* não têm a mesma significação em Bramhall e em Hobbes. É todo um universo *semântico* que Hobbes inova e, nesse ponto, muito mais que Descartes — que *ainda* reservava a *mecânica* ao domínio da Física e não ao domínio da alma. Hobbes, para o bem ou para o mal, pode ser considerado o primeiro *materialista* da modernidade — tese muito bem balizada pela autora.

Uma palavra final sobre este livro, no mínimo fascinante. Quando, nas páginas finais, Yara Frateschi recusa terminantemente a taxaço de jusnaturalismo, liberalismo etc., com relação à teoria Hobbesiana, ela tem toda razão.

Resta apenas acrescentar que, na tradição, várias abordagens foram produzidas a partir de Hobbes, feito que pode ser encarado como “esse rio de mil canais” (Lebrun), do qual resultou a história da política moderna.

Luiz R. Monzani, em São Carlos, no verão de 2008.

INTRODUÇÃO

O ponto central deste trabalho é a elucidação da crítica de Hobbes à noção de natureza política do homem, sustentada pela tradição aristotélica. Pretende-se mostrar de que modo a construção da teoria política hobbesiana se faz, a partir da substituição do princípio do animal político por um outro, que optei por denominar de “princípio do benefício próprio”: para Hobbes, os homens têm um impulso natural não para a vida em comunidade, mas para a conservação de si mesmos e para a obtenção de benefícios próprios.

Pretende-se mostrar também que a crítica ao princípio do animal político é acompanhada da negação da concepção teleológica de natureza, sustentada pela tradição aristotélica, e está enraizada na assimilação de uma nova cosmologia, que é mecânica e nega a existência de causas finais. Desse modo, procuramos analisar a relação que se estabelece em Hobbes entre a filosofia da natureza e a filosofia moral e política. Não se quer com isso dizer que estas últimas só podem ser conhecidas a partir da filosofia natural: esse conhecimento pode dar-se tanto pela via sintética (partindo da

geometria para a física, desta para a moral e chegando à política) quanto pela via analítica, isto é, por meio da experiência de como os homens se comportam. Tampouco se pretende que a filosofia política seja estritamente deduzida da filosofia da natureza. No entanto, pretendo mostrar que, embora não seja possível estabelecer entre elas uma relação de dedução, a concepção da natureza humana (central na teoria política) é apresentada por Hobbes como uma aplicação particular de uma nova concepção da natureza em geral, mecanicista e fundada na lei da inércia. Tendo assumido o modelo mecânico em contraposição ao teleológico, o filósofo substitui o princípio do animal político pelo princípio do benefício próprio, segundo o qual a tendência natural do homem é a busca de benefícios para si mesmo, e não a associação com outros homens.

Para esclarecer a crítica feita por Hobbes ao princípio do *zoon politikon*, recorro no primeiro capítulo ao argumento apresentado por Aristóteles na *Política*, em que se afirma que a cidade é natural porque há no homem um impulso natural para a vida em comunidade. Segundo ele, a vida política não é *meio* para a realização do bem do homem, mas é parte constitutiva do próprio *fim* do homem, dada a coincidência entre o bem propriamente humano e a vida em comunidade, lugar por excelência da realização da essência humana. Contrastando esse texto com o primeiro capítulo do *De cive*, veremos que Hobbes, em contrapartida, identifica o desejo primário, ou o impulso natural, com a obtenção de benefícios próprios, sem fazer coincidir, por necessidade natural, o bem próprio com a vida na comunidade política, e ressaltando a relação instrumental entre a busca do benefício próprio e a vida em sociedade.

Como veremos, Hobbes não nega que a solidão seja inimiga dos homens e que estes procurem reunir-se com os demais para satisfazer seus desejos e necessidades. No entanto, isso não é suficiente para que se conclua a naturalidade da cidade, pois as sociedades civis não são meras reuniões, mas se erguem pela instituição de um

poder comum, capaz de obrigar os homens a cumprir pactos e leis. A aptidão para a vida social é uma característica adquirida, e não natural; a sociedade é fruto de uma escolha e não obra da natureza. Da negação das teses segundo as quais *a cidade existe por natureza* e *o homem é animal político* e da afirmação de que a vida em comunidade é produto do pacto, segue-se, para Hobbes, a irrecusável anterioridade do indivíduo em relação à sociedade, contrariamente à afirmação aristotélica de que a cidade é, por natureza, anterior a cada um de nós considerado individualmente.

O objetivo do segundo capítulo é mostrar que a ruptura com a tradição aristotélica deve ser compreendida a partir da substituição de uma concepção teleológica da natureza por outra mecanicista. Com isso, poderemos compreender também por que para Hobbes a natureza não associa os homens e o consenso só pode ser obtido artificialmente. Além disso, diferentemente do conceito aristotélico de razão, a razão hobbesiana é exclusivamente uma faculdade que calcula meios para a realização de fins postos pelo desejo e não tem, por si mesma, eficácia natural para conformá-los. Uma vez que os desejos não são determinados pela razão, mas pelo modo como nossas concepções dos objetos externos nos afetam fisicamente, os homens no mais das vezes sobrepõem o desejo de benefícios imediatos às leis naturais prescritas pela razão. Para que essas leis, que conduzem à manutenção da paz, sejam cumpridas, é preciso que intervenha o poder coercitivo do Estado. Assim, a função do soberano, para Hobbes, diferentemente da função do legislador aristotélico, é promover a manutenção da paz e da segurança, por meio da ameaça de punição e da promessa de recompensa, e não a educação dos desejos em vista da vida virtuosa (como mostraremos no terceiro capítulo).

O texto que segue se propõe a analisar passagens em que Hobbes, nas suas obras políticas, se refere diretamente a Aristóteles ou à tradição aristotélica, além de outras em que a referência não

é explícita, mas evidente. Não é nosso objetivo apontar possíveis distorções do texto aristotélico, mas, ao contrário, fazer aparecer o modo como Hobbes o lê.

CAPÍTULO I

O FUNDAMENTO DA VIDA POLÍTICA

A crítica do zoon politikon

Thomas Hobbes inaugura o *De cive* (1642) cumprindo a promessa, feita no *Elements of law* (1640), de quebrar o silêncio que reinava há 2.500 anos diante da autoridade de Aristóteles.¹ Desafiando os estatutos laudianos, que proclamavam incontestável a palavra do filósofo grego, Hobbes pretende desmentir² a teoria da natureza política do homem. Junta-se, assim, aos seus contemporâneos, na tentativa de demolir a tradição que dominava os diversos campos do conhecimento: na filosofia, Aristóteles, na medicina, Galeno, na geografia e na astronomia, Ptolomeu. Hobbes propõe-se a contribuir banindo da filosofia política o

1 *Elements of law; Human nature and De corpore politico*, I, XIII, 3.

2 *De cive*, Epístola dedicatória. Utilizamos a edição inglesa da Cambridge (*On the citizen*, eds. R. Tuck e M. Silverthorne. Cambridge: University Press, 1998) e consultamos a tradução brasileira de Renato Janine Ribeiro (*Do cidadão*. São Paulo: Martins Fontes, 1992).

preceito aristotélico do *zoon politikon* e estabelecendo as bases da nova ciência da política.³

Não é apenas contra Aristóteles que ele se volta, mas também contra toda a tradição política — incluindo os filósofos gregos (sobretudo Aristóteles) e romanos (sobretudo Cícero) — que defende o preceito da natureza política do homem e da sociabilidade natural. Tradição ainda viva e defendida vigorosamente nos tempos de Hobbes.⁴ A crítica de Hobbes incide sobre (o que ele diz ser)

- 3 Cambridge e Oxford estavam dominadas pela tradição: na querela entre antigos e modernos, tanto uma quanto outra estavam do lado dos antigos. Ensinar Aristóteles era uma obrigação, discordar dele, quase um crime. Em 1639, os estatutos laudianos proclamavam que a autoridade de Aristóteles era incontestável. Contra as ordens de Laud, Hobbes escreve o *Elements of law* (1640) e o *De cive* (1642), dois livros que atacavam os pressupostos centrais da *Política*. Aristóteles aparece em ambos como a grande autoridade em filosofia política. Essa constatação não carrega nenhuma reverência: a filosofia não pode basear-se em argumentos tirados da autoridade, pois esta não consiste em conhecimento, mas em crença. Para fundamentar a ciência da política, é preciso banir a retórica e também a autoridade de Aristóteles. De antemão, podemos dizer que a retórica e a *Política* são os maiores oponentes de Hobbes nas duas primeiras versões da sua filosofia política. Hobbes pretendia revogar o postulado de que o homem é um animal político, condição *sine qua non* para demonstrar que o poder civil tem origem no contrato social. Além do mais, note-se que nesses dois livros Hobbes fala a leitores eruditos, homens formados na tradição aristotélica, diante dos quais seria necessário atacar o cerne da doutrina política vigente.
- 4 Prova disso é a violenta reação do bispo arminiano John Bramhall ao *Leviatã*, em especial à concepção hobbessiana de estado de natureza e à negação da teoria da sociabilidade natural: “Nunca houve no mundo uma tal turba degenerada de homens que carecessem de toda religião, de todo governo, de todas as leis naturais e civis; nem mesmo entre os mais bárbaros Americanos, que (exceto por alguns hábitos criminosos) têm mais princípios de piedade natural e honestidade do que os encontrados nos seus escritos. [...] A visão de Hobbes é profundamente antiortodoxa. É uma afirmação arrogante de um escritor dogmático e tacanho, escarnecendo da sabedoria do passado. Enquanto todos os escritores de política derivam o Estado da sociabilidade natural dos homens, Hobbes atribui o começo de toda sociedade humana ao medo mútuo. [...] A doutrina de Hobbes não é estranha apenas para os ingleses, mas para toda a tradição europeia e para todas as partes do mundo familiarizadas com o governo civil” (“The catching of the

o alicerce da filosofia política tradicional: a afirmação de que “o homem é um animal que nasce apto [*aptum*] para a sociedade —, na expressão grega, *zoon politikon*”.⁵ O seu alvo é a teoria de que os homens têm uma aptidão política, ou seja, têm uma tendência natural para viver politicamente e possuem, naturalmente, os requisitos necessários para a instituição e a manutenção da vida em sociedade. Para ilustrá-la, tomemos como exemplo a filosofia estoíca, que sustenta que o homem é, por natureza, um ser *apto* para formar sociedades.⁶ Os estoícos explicam que a primeira manifestação dessa aptidão se dá na própria conformação do corpo humano — que é, entre outras coisas, feito para procriar — e na afeição natural que os pais sentem pelos filhos. Do amor pelos filhos se desenvolve um sentimento de atração mútua entre os seres humanos, que se percebem como semelhantes e são compelidos a se ajudarem mutuamente. Segue-se daí que os homens são, por natureza, aptos para se unir e formar sociedades.⁷ Isso porque, mais do que as abelhas ou quaisquer animais gregários, eles tendem a ajudar os outros e não apenas a si mesmos, característica que lhes foi dada pela natureza e que se manifesta primeiramente na própria conformação do seu físico. Em suma, o homem é apto para viver em sociedade porque “é designado pela natureza para ajudar e proteger os seus semelhantes”⁸ e não apenas a si mesmo. Prova disso é que ninguém optaria por viver sozinho em um deserto, ainda que suprido de todas as necessidades e de todos os prazeres,

Leviathan”, in J. Bowle, *Hobbes and his critics*. Nova Iorque: Oxford University Press, 1952, pp. 124-30).

5 *De cive*, I, 2.

6 Tomamos como referência o relato de Cícero sobre a teoria estoíca da sociabilidade natural presente no Livro III do *De finibus*.

7 *Itaque natura sumus apti ad coetus, concilia, civitates* (*De finibus*, III, XIX, 63). O argumento é exposto por Cícero no *De finibus*, III, XIX, 62-63.

8 *De finibus*, III, XX, 68.

pois não fomos feitos para nós mesmos, mas para o intercurso com os outros.⁹

No *De officiis*, Cícero endossa a teoria estoíca da sociabilidade natural. Para ele, os primeiros princípios da comunidade e da sociedade humana são a razão e a linguagem, as quais, “por meio do ensino, da aprendizagem, da comunicação, do debate e dos julgamentos, unem os homens em uma espécie de sociedade natural”.¹⁰ Porque os homens possuem razão e linguagem, há uma sociedade de todos os homens com todos os outros, sendo esta a mais ampla relação de sociabilidade existente. Mas há ainda outros graus de sociedade que se manifestam entre familiares, concidadãos e amigos. Uma vez que o instinto para a procriação é, por natureza, comum a todas as criaturas, a primeira união se dá entre o homem e a mulher e a segunda, entre pais e filhos, que formam um lar. Esse é o princípio da cidade, pois as famílias se unem em colônias e sua propagação origina as comunidades políticas. O princípio da cidade está no instinto para a procriação, pois “o laço de sangue une os homens pela benevolência e pelo amor”.¹¹ A solidão é, portanto, inimiga dos homens, de modo que mesmo o mais sábio preferiria abrir mão da existência a ver-se privado da convivência. A própria sabedoria seria mutilada e incompleta se não motivasse nenhuma ação para a proteção e a propagação da comunidade. Isso porque o homem é o mais gregário dos animais e não exercita suas habilidades senão unido aos outros: “logo, todo dever que promova a união dos homens e proteja a sociedade será anteposto ao que protege e promove o conhecimento e a ciência”.¹² Por conseguinte, a união dos homens na cidade é a única que garante a supressão de

9 Idem, op. cit., III, XX, 65.

10 *De officiis*, I, XVI, 50.

11 Idem, op. cit., I, XVII, 54. Para Cícero, a mais nobre e a mais forte entre todos os tipos de sociedade é a amizade, que une homens bons e de conduta semelhante.

12 Idem, op. cit., I, XLV, 158.