Revista Opinião Filosófica - Grupo de Pesquisa Filosofia & Interdisciplinaridade / Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (National Counsel of Technological and Scientific Development), ISSN 2178-1176 (Porto Alegre - RS), vol. 4, núm. 1, 2013, pp. 267-298.

The Common Good of the Platonic-Aristotelian Vision to Hobbesian Logic of the Social Contract (on the Mechanics Order of Matter for a Final Order of the Will).

Mariano da Rosa, Luiz Carlos.

Cita:

Mariano da Rosa, Luiz Carlos (2013). *The Common Good of the Platonic-Aristotelian Vision to Hobbesian Logic of the Social Contract (on the Mechanics Order of Matter for a Final Order of the Will). Revista Opinião Filosófica - Grupo de Pesquisa Filosofia & Interdisciplinaridade / Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (National Counsel of Technological and Scientific Development), ISSN 2178-1176 (Porto Alegre - RS), 4 (1), 267-298.*

Dirección estable: https://www.aacademica.org/marianodarosa.luizcarlos/28

ARK: https://n2t.net/ark:/13683/prnO/8dd

Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto*. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: https://www.aacademica.org*.

Do Bem Comum da Visão Platônico-Aristotélica à Lógica Hobbesiana do Contrato Social (da Ordem Mecânica da Matéria à Ordem Final da Vontade)

The Common Good of the Platonic-Aristotelian Vision to Hobbesian Logic of the Social Contract (on the Mechanics Order of Matter for a Final Order of the Will)

Luiz Carlos Mariano da Rosa[1]

Resumo: Detendo-se na investigação dos dois grandes modelos que caracterizam o pensamento político, a saber, o modelo clássico (grego ou aristotélico) e o modelo jusnaturalista (hobbesiano), o artigo em questão, distinguindo no âmbito daquele as teorias idealistas e realistas, empreende uma abordagem que nas fronteiras deste último sublinha desde a questão que envolve "Como nasceu o Estado?", proposta pela perspectiva historicista (paradigma aristotélico), que traz como fundamento o homem como "animal político", até a leitura racionalista (parâmetro hobbesiano), que acena com o problema "Por que existe o Estado?", identificando o homem como um ser naturalmente antissocial, salientando que se o bem comum determina a visão platônico-aristotélica, a leitura hobbesiana instaura uma lógica que emerge através do contrato social e assinala a tendência natural da autopreservação como fundamento da ação humana, consistindo, em suma, na transição da ordem mecânica da matéria à ordem final da vontade.

Palavras-chaves: modelo aristotélico; bem comum; modelo jusnaturalista; estado de natureza; direito natural.

[1] Escritor e poeta, pesquisador e ensaísta; Autor de *O Todo Essencial*, Universitária Editora, Lisboa, Portugal, e, entre outros, *Quase Sagrado* (em edição); Graduado em Filosofia pelo Centro Universitário Claretiano de Batatais (CEUCLAR/SP) e Pós-Graduado em Filosofia pela Universidade Gama Filho (UGF/RJ); Diretor-Fundador, Coordenador e Pesquisador do *Espaço Politikón Zôon – Educação, Arte e Cultura* (CNPJ nº 10.642.249/0001-54), e Empreendedor Sociocultural. E-mail: marianodarosaletras@terra.com.br

Abstract: Pausing in the investigation of two major models that characterize the political thought, namely the classical model (greek or aristotelian) and the jusnaturalist (hobbesian), the article in question, distinguishing within that idealist and realist theories, establishes a approach that emphasizes border since the latter issue that involves "How did the State?" proposed by the historicist perspective (aristotelian paradigm), which brings the man as the foundation as "political animal" until reading rationalist (parameter hobbesian) waving to the problem "Why is there State?", identifying the man as naturally antisocial, stressing that the common good determines the platonic-aristotelian view, reading establishes a hobbesian logic that emerges through the social contract and highlights the natural tendency of self-preservation as the foundation of human action, consisting, in short, the transition from the mechanics of the matter to the final order of the will.
Keywords: aristotelian model; the common good; jusnaturalist model; state of nature; natural law.

Aspectos Introdutórios

Se ao pensamento político se impõem dois grandes modelos, a saber, o modelo clássico (grego ou aristotélico) e o modelo jusnaturalista (hobbesiano), alcança relevância a delimitação que a leitura que o filósofo italiano Norberto Bobbio[2] confere à referida fundamentação, estabelecendo, no âmbito das doutrinas realistas de Estado, uma distinção entre as teorias historicistas de Estado (modelo aristotélico), que se detêm no problema da origem histórica do Estado, e as teorias racionalistas de Estado (modelo hobbesiano), que se caracterizam pela justificação racional do fundamento do Estado.

Pretendendo resolver a questão "Como nasceu o Estado?", a perspectiva historicista sublinha a continuidade entre as formas primitivas de sociedades humanas (família, tribo, clã) e uma organização social que emerge como "Estado", cuja conclusão traz como fundamento o homem como "animal político", acenando a leitura racionalista, que se detém no problema "Por que existe o Estado?", com a contraposição envolvendo estado de natureza (situação antissocial) e estado civil (condição social), que identifica o homem como um ser naturalmente anti-social.

Representando o modelo clássico do pensamento político, Platão e

[2] BOBBIO, 2003, p. 82.

Aristóteles perfazem também a divisão que, segundo a leitura de Bobbio[3], se impõe às teorias políticas, a saber, respectivamente, as teorias idealistas, que envolvem um Estado perfeito, e as teorias realistas.

Ao pensamento político de Platão se impõe o contexto sociopolítico ateniense, caracterizado pelo auge do século de Péricles e pela desestruturação da *pólis* grega através do domínio dos macedônios, tornando-se fatores fundamentais a condenação injusta de Sócrates e as três viagens empreendidas à Siracusa, que convergem respectivamente para a decepção com a democracia e para a desilusão com a própria política, contribuindo, em suma, para a construção da tese do "filósofo-rei"[4].

Inter-relacionando teoria do conhecimento, ética e psicologia, a estrutura do pensamento de Platão se contrapõe, no âmbito político, à leitura da referida atividade que, na *pólis* grega, sujeita à influência dos sofistas, converge para as fronteiras da corrupção, desencadeando uma situação patológica diante da qual o filósofo acena com contribuições que encerram temáticas relevantes para a matéria em questão, a saber, as formas de governo e o governante ideal.

Pressupondo uma antropologia e trazendo como fundamento uma psicologia, a leitura política de Platão se detém inicialmente na delimitação das formas de governo, propondo uma cópia degenerada para cada uma delas, tendo em vista o dinamismo natural que caracteriza a referida atividade, que obedece a tendência imposta pelo seu agente, perfazendo um esquema que assinala a transformação da monarquia em aristocracia, e a conversão desta em democracia, consistindo o processo de degeneração na emergência, no âmbito

[3] IDEM. p. 81.
[4] *philosophos-basileus*.

desta última, da anarquia, que uma vez instaurada provoca o surgimento da oligarquia, que, afinal, concorre para a manifestação da tirania.

Circunscrevendo à filosofia a capacidade de desenvolver uma prática política rigorosa, Platão propõe um modelo aristocrático de poder que não traz como fundamento senão a distinção do saber, uma sofocracia[5], que converge para a bem-aventurança que a existência da cidade implica, à medida que se a função do Estado envolve a condução de todos os cidadãos à compreensão do verdadeiro Bem, à constituição de um governo se impõe a procura de o bem comum, cujo objetivo demanda a preparação dos melhores através da oportunidade com a qual acena a eleição que a dinâmica do processo educacional possibilita a cada indivíduo, independentemente da sua origem.

Guardando a concepção que envolve, no tocante ao ser humano, uma tendência natural no sentido de estabelecer associações, Aristóteles o caracteriza como um animal político, assinalando que a sua felicidade não se impõe senão no âmbito da vida social, emergindo a família, segundo a sua perspectiva, como a comunidade natural, fundamento da estrutura política, cuja noção se contrapõe à leitura platônica, que propõe a extinção do referido núcleo em função da organização política.

Detendo-se na ordem e na finalidade das comunidades naturais (família, tribo ou clã, cidade), a leitura aristotélica salienta a garantia da vida boa e a autossuficiência como características da *pólis*, convergindo para a conclusão que relaciona a felicidade humana ao cumprimento do seu fim no cosmos, de forma que somente as feras e os semideuses escapam ao âmbito da sociedade, que naturalmente o homem tende a criar.

[5] Etimologicamente, "poder da sabedoria".

Se mantiver a noção de que a natureza das coisas guarda relação com a realização da sua finalidade, a qual, por sua vez, coincide com o seu bem, segundo a leitura teleológica de Aristóteles, a cidade representa a causa final do núcleo familiar, primeiro modelo de sociedade natural, que não se impõe senão para assegurar a felicidade humana, tornando-se o bem comum, nesta perspectiva, o fundamento do modelo clássico de política, que vigora no período Antigo e Medieval até a superação proposta pela leitura de Maquiavel a partir do século XV, a qual, uma vez instaurada, culmina na visão hobbesiana.

Concebendo um estado no âmbito do qual os indivíduos se mantêm em condição absoluta de igualdade e liberdade, a leitura hobbesiana, instaurando o jusnaturalismo, guarda divergência em relação ao modelo clássico de pensamento político, à medida que estabelece a dicotomia entre estado de natureza e estado civil, acenando com uma transição que traz como fundamento o contrato, que, uma vez firmado através do consentimento mútuo, possibilita a organização política, o Estado, que, por sua vez, se caracteriza como artificial, constituindo-se a autoridade do governante não um direito divino, mas o resultado do referido pacto, que converge, de acordo com a perspectiva em questão, para conferir estabilidade e unidade ao poder político.

Contrapondo-se ao modelo clássico, ao caráter natural da ordem social, que fundamenta o pensamento aristotélico, a leitura hobbesiana impõe uma interpretação da natureza humana que assinala a glória ou o lucro como as razões nas quais se detém toda associação, se sobrepondo à tese do amor natural de Cícero[6], tendo em vista que a experiência não a confirma, mostrando

[6] FRATESCHI, 2008, p.32.

ao contrário a influência de algum interesse na instituição da união entre os homens, convergindo para a instauração do parâmetro da lógica própria no âmbito da política em detrimento daquela que determina a visão platônico-aristotélica, a saber, o bem comum.

Da utopia "comunista"

Se a alegoria da caverna de Platão[7] converge para uma interpretação epistemológica, acenando com a explicação envolvendo a sua teoria das ideias, que assinala a transição da opinião à ciência e a responsabilidade daquele que protagoniza o referido fenômeno e contempla a verdadeira "realidade" no tocante à orientação dos homens, a dimensão política emerge da questão da possibilidade dessa influência, à medida que demanda uma ação que, trazendo como fundamento o modelo ideal[8], guarde a capacidade de promover, em suma, a transformação da sociedade.

Mantendo a perspectiva que acena com o Estado idealmente perfeito, a leitura platônica, influenciada pela matemática, ciência abstrata por excelência, recorre ao critério baseado no número, na quantidade, para estabelecer a distinção envolvendo as três formas de regime político, a saber, governo de um só (monarquia), governo de poucos (aristocracia) e governo de muitos (democracia), propondo um esquema que implica a emergência de uma cópia degenerada do âmbito de cada uma delas, segundo a tendência à deterioração que em função do excesso de seu princípio básico caracteriza toda

[7] PLATÃO, 2001, p. 315-359.

[8] *Callipolis,* Cidade Bela, no caso, que se impõe como uma utopia, que etimologicamente guarda o sentido de "em nenhum lugar" (*ou-topos*, em grego), título de uma espécie de romance filosófico de Thomas More (séc. XVI), "no qual relatava as condições de vida numa ilha desconhecida denominada Utopia: nela teriam sido abolidas a propriedade privada e a intolerância religiosa. Depois disso, esse termo passou a designar não só qualquer tentativa análoga, tanto anterior quanto posterior (como a República de Platão ou a Cidade do Sol de Campanella), mas também qualquer ideal político, social ou religioso de realização difícil ou impossível." (ABBAGNANO, 2007, p. 987, grifos do autor).

forma de governo.

> Qualquer regime político, por mais próximo que esteja da perfeição, está porém destinado à criação e à transição para outras formas. Isto deve-se, em primeiro lugar, à instabilidade ontológica estrutural da época histórica e à instabilidade estrutural antropológica da natureza humana, natureza esta exposta – apesar dos condicionamentos educativos – à pressão de componentes irracionais do eu e, além disso, às contradições que são inevitavelmente inerentes a qualquer sistema de governo. (VEGETTI, 2010, p. 39).

Consistindo a ruína da aristocracia[9] na limitação demasiada do círculo detentor do poder, a sua corrupção converge para a timocracia, que caracteriza a forma de governo que confere aos mais ricos os cargos e honrarias, ou o sistema que se funda na honra que emerge quando os governantes se apropriam de terras e casas (a plutocracia, em suma), que posteriormente tende a engendrar a oligarquia, que representa um regime político no qual o poder se circunscreve a um pequeno grupo de pessoas, pertencentes ao mesmo partido, classe ou família, configurando o predomínio de uma facção ou grupo na direção dos negócios públicos, especificamente para praticar corrupção e governar em interesse próprio, acenando com um processo de degeneração que guarda raízes em uma desenfreada busca pelos bens materiais, que provoca, neste contexto, através de um movimento revolucionário, o surgimento da democracia, que pressupondo o direito de todos quanto ao exercício de um cargo público e a determinação da política do governo, possibilitando a todo cidadão fazer o que quer, em função da excessiva liberdade que encerra, culmina na emergência da tirania, que se constitui a forma extrema de degradação política (PLATÃO, 2001, p. 361-407).

[9] Do grego *aristokratía* (termo oriundo da relação que envolve *aristoi*, "melhores", e *kratos*, "poder"), que significa, literalmente, "poder, autoridade, governo dos melhores".

Acenando com referências que envolvem o controle da população, o vegetarianismo e uma espécie de regresso à natureza, Platão propõe a construção de uma forma de comunismo, um sistema caracterizado pela primitiva simplicidade cuja impossibilidade de implantação a sua leitura justifica à medida que identifica a ganância, a ambição, a competitividade e a inveja como fatores que influenciam a natureza humana, instaurando uma situação de conflito envolvendo as comunidades humanas em função de determinados territórios e recursos, tornando-se também o desenvolvimento comercial e financeiro um elemento capaz de promover novas divisões de classes, provocando a emergência de uma burguesia que objetiva, por intermédio da riqueza e do incremento do consumo, alcançar uma posição social, exercendo a referida situação uma determinante influência política, tendo em vista que o poder econômico do comerciante se sobrepõe ao poder econômico do proprietário de terras, sobrepujando os comerciantes ricos e banqueiros (oligarquia plutocrática) à aristocracia então prevalecente, o que confere primazia à politicagem, à estratégia partidária e ao anseio pelos benefícios do cargo público em detrimento daquilo que se impõe como bem comum, a saber, a coordenação das forças sociais e a administração dos programas de governo no sentido de fomentar o crescimento (PLATÃO, 2001, p. 409-447).

Se a democracia emerge através de um processo revolucionário não é senão em função da acumulação de erros graves que, em suma, convergem para a debilitação do sistema sociopolítico, constituindo-se a distribuição de uma parcela igual de liberdade e poder, no tocante ao povo, a sua pretensão, que uma vez efetivada se torna capaz de engendrar uma situação caótica à medida que a massa popular não dispõe de formação educacional adequada

para indicar os melhores governantes e os rumos do Estado em um contexto que implica a emergência da demagogia, tanto quanto, consequentemente, a instauração da tirania (ou autocracia), que se caracteriza como o exercício do poder pela força por um só homem que não tem como objetivo o bem comum.

> (...) os regimes políticos podem passar de uma forma para outra em uma ordem de sequência que é sempre a mesma: a monarquia se transforma em aristocracia, e esta em democracia; e a ideia de um movimento de degradação posterior a essa sequência: a democracia, degenerando em anarquia faz surgir a oligarquia que, por sua vez, degenera em tirania. (CHAUÍ, 1994, p. 219).

Contrapondo-se à noção de igualdade na democracia, a leitura platônica acena com uma igualdade de ordem geométrica, que traz como fundamento o valor pessoal, que se caracteriza como desigual e assinala a sobreposição de alguns em relação a outros, consistindo, especificamente no âmbito educacional, em uma perfeita igualdade de oportunidade que possibilita que cada indivíduo se torne apto a desenvolver as complexas atividades administrativas desde que supere as etapas avaliativas propostas através do processo em questão, que identifica três níveis, a saber, "alma de bronze", "alma de prata" e "alma de ouro", encerrando em cada um deles aqueles que respectivamente assumirão a responsabilidade no tocante à subsistência da cidade (agricultores, artesãos e comerciantes), a sua defesa (oficiais da guarda do Estado) e o seu governo (corpo supremo dos magistrados) (PLATÃO, 2001, p. 161-208).

Nesta perspectiva, pois, Platão propõe um modelo aristocrático de poder que não traz como fundamento a riqueza mas a distinção do saber, uma

sofocracia, em suma, à medida que caberia o exercício do poder aos possuidores da ciência política, que detendo a sabedoria em questão não deixariam de ter a principal virtude, a justiça, uma vez que a sua posse demanda o seu conhecimento, os portadores da qual cumpririam a função de manter a coesão da cidade, não ocupando um cargo elevado senão depois de um treinamento específico no âmbito de um cargo inferior, sendo dispensada a cada indivíduo, através do processo educacional[10], independentemente da sua origem, uma oportunidade idêntica no tocante à eleição educacional para o cargo público, método que pretende impedir que a incompetência prevaleça na seleção dos dirigentes, objetivando a preparação dos melhores para a constituição de um governo que procure o bem comum (PLATÃO, 2001, p. 265-313; 315-359).

Se a justiça se impõe como a virtude essencial, fundamento daquelas que caracterizam cada uma das partes da alma, a saber, a temperança como a justiça dos sentidos, a coragem como a justiça do coração e a sabedoria como a justiça do espírito, justo é aquele que acede ao conhecimento da harmonia das forças interiores, não havendo possibilidade de que o poder político alcance esta condição se ignora a Justiça em si e as razões pelas quais constitui um ideal absoluto, circunscrevendo-se à filosofia a capacidade de desenvolver uma prática política rigorosa, tornando-se necessária a emergência do "filósofo-

[10] Carregando a pretensão de expor o comportamento da natureza humana e a influência que, mediante a sua submissão ou não, se lhe exerce a educação, a leitura platônica, na alegoria da caverna, não se detém senão "no modo como esta há-de processar-se", segundo Maria Helena da Rocha Pereira, que registra a seguinte observação: "*Deve notar-se em primeiro lugar que o curriculum que se propõe visa 'a disciplina mental e o desenvolvimento do poder do pensamento abstracto [sic]'. (...) Trata-se, portanto, de um ensino essencialmente formativo. Todas estas ciências têm por missão preparar o espírito para atingir o plano mais elevado: a dialéctica [sic], cujo fim é o conhecimento do Bem. Para o seu aprendizado, seleccionaram-se [sic] os mais bem dotados, quando atingem a idade de trinta anos, como anteriormente tinham sido escolhidos, aos vinte anos, os que haviam de encetar uma educação superior*" (PLATÃO, 2001, XXX-XXXI, grifos do autor).

rei"[11] a fim de que a cidade obtenha a bem-aventurança que a sua existência implica, à medida que a função do Estado envolve a condução de todos os cidadãos à compreensão do verdadeiro Bem, ou seja, à virtude (PLATÃO, 2001, p. 315-359). Conclusão: "O homem deve ser formado e educado para ser antes de tudo e, sobretudo ser um cidadão e que a política é a verdadeira e suprema *paidéia*, definidora de *aretê*" (CHAUÍ, 1994, p. 220, grifos meus).

Trazendo como fundamento a concepção da divisão hierárquica da alma humana em três partes (elementos[12]), a saber, a *épithumia* (a parte apetitiva, concupiscente, que envolve os sentidos e o desejo), o *thumos* (a parte irascível, colérica, que caracteriza os impulsos generosos da honra e da coragem) e o *logos* (a parte racional, cognitiva, que configura o espírito ou razão), cabe a esta última assumir o papel de dominar as outras duas, não as anulando, mas estabelecendo a sua harmonização, atribuindo-lhes a sua finalidade, e, tal como a justiça, assegurando a cada parte a sua função em consonância com o fim da parte superior (o *logos*), na cidade se impõe para garantir o equilíbrio entre as três classes sociais, a leitura platônica sublinha como condição de um bom governo a sua capacidade de organizar os membros do corpo social conforme a sua finalidade, segundo a ordem em questão, perfazendo um esquema que

[11] Alcança relevância, no tocante à definição de filósofo, a necessidade da sua decomposição, a saber, *philosophos* ("amigo do saber"), a fim de se lhe opor ao outro composto paralelo, *philodoxos* ("amigo da opinião"), convergindo para a distinção entre saber e opinião,conforme observa Maria Helena da Rocha Pereira, que esclarece: "Note-se que o filósofo que aqui se define não é, como diz E. Havelock, *Preface to Plato*, p. 281, 'um membro de uma escola de pensamento entre outras escolas, equipado com doutrinas expressas em fórmulas convenientemente sistematizadas', mas 'no fundo, um homem com capacidade para o abstracto [sic]' (ibidem, p. 282), ou melhor ainda, na expressão de J. E. Raven (*Plato'a Thought in the Making*, p. 128), 'nada menos do que o homem perfeito, que une na sua pessoa todas as virtudes humanas que possam conceber-se'" (PLATÃO, 2001, XXV-XXVI, grifos do autor).

[12] Convém destacar a observação de Maria Helena da Rocha Pereira, que assinala que "é ponto controverso, se Platão dividiu a alma em partes", à medida que observa que "a palavra 'elemento', por mais vaga, é preconizada por Cross e Woozley, *Plato's Republic. A Philosophical Commentary*, pp. 127-128, tanto mais que, como notam esses autores, a psicologia tinha a dificuldade enorme de se exprimir 'numa linguagem que tinha sido primariamente destinada ou tinha sido principalmente desenvolvida para a finalidade, completamente diferente, de falar sobre o mundo exterior' (p. 128)" (PLATÃO, 2001, XXIII).

identifica, respectivamente, os agricultores, comerciantes e artesãos, os guerreiros e os governantes, constituindo-se a sociedade perfeita aquela na qual cada classe e cada unidade realize um trabalho que corresponda aos parâmetros da sua natureza, segundo a sua aptidão, cooperando todos na diferença a fim de construir um todo eficiente, um Estado justo.

Convergindo para a busca dos parâmetros do governo ideal[13], a teoria política de Platão, que traz como fundamento uma reflexão que emerge da análise da política de fato, guarda correspondência com uma natureza descritiva, caracterizando-se também como normativa e prescritiva, à medida que carrega a pretensão de assinalar as boas formas de governo, alcançando relevância a concepção cíclica da história, que acena com a alternância dos governos e a sua transformação, cujo processo, encerrando desenvolvimento ou decadência, representa um curso fatal dos acontecimentos.

Contemplação Teorética do Divino (Do "Animal Político")

> A observação nos mostra que cada Estado é uma comunidade estabelecida com alguma boa finalidade, uma vez que todos sempre agem de modo a obter o que acham bom. Mas, se todas as comunidades almejam o bem, o Estado ou comunidade política, que é a forma mais elevada de comunidade e engloba tudo o mais, objetiva o bem nas maiores proporções e excelência possíveis.
>
> (…)
>
> Por conseguinte, é evidente que o Estado é uma criação da natureza e que o homem é, por natureza, um animal político. (…) É evidente que o homem é um animal mais político do que as abelhas ou qualquer outro ser gregário. A natureza, como se afirma frequentemente, não faz nada em

[13] Ao caráter utópico imposto por Gláucon à construção ora delineada, eis a objeção de Sócrates, no final do Livro IX: "Mas talvez haja um modelo no céu, para quem quiser contemplá-la e, contemplando-a, fundar uma para si mesmo. De resto, nada importa que a cidade exista em qualquer lugar, ou venha a existir, porquanto é pelas suas normas, e pelas de mais nenhuma outra, que ele pautará o seu comportamento" (PLATÃO, 2001, p. 447).

> vão, e o homem é o único animal que tem o dom da palavra. (…) Essa é uma característica do ser humano, o único a ter noção do bem e do mal, da justiça e da injustiça. E é a associação de seres que têm uma opinião comum acerca desses assuntos que faz uma família ou uma cidade. (ARISTÓTELES, 1999, p. 143-146)

Mantendo uma simplicidade realística em sua ética, Aristóteles, sob a influência do estudo da biologia, que demanda observação e classificação, desenvolve uma leitura da natureza humana no horizonte da qual cada ideal tem um fundamento natural, enquanto que tudo aquilo que é natural guarda relação com um desenvolvimento ideal, escapando a sua reflexão à perspectivação que se detém nas fronteiras das "ideias super-humanas" e no âmbito dos "vazios conselhos de perfeição", convergindo, à medida que sublinha a capacidade de raciocínio do homem como a faculdade que o diferencia dos demais seres, possibilitando a sua supremacia, para a conclusividade de que a vida da razão se impõe como a principal condição para a obtenção da felicidade, que demanda, em suma, o exercício do pensamento e do seu ser social, tendo em vista que, possuindo o *logos* (razão e palavra), emerge como um "animal político" (um "ser cosmopolita"), realizando-se, então, na comunidade política, somente se inclinando à compreensão na circunscrição das relações com os seus semelhantes (ARISTÓTELES, 1999).

Guardando raízes na natureza racional do homem, o propósito da conduta humana, o seu fim, pois, segundo a leitura aristotélica, não é senão a felicidade, para cujo horizonte converge o objetivo da vida, que, escapando à relação que implica o exercício da bondade pela bondade, por exemplo, mantém a perspectiva de que a escolha desta, ou da honra, ou do prazer, ou do intelecto, não se esgota por si, mas se impõe como um meio para o alcance daquela, a saber, a felicidade, que, não se circunscrevendo ao caráter de bem

supremo e à noção de um ideal de satisfação que independe da relação do homem com o mundo (bem-aventurança), demanda a posse de três espécies de bens que se podem distinguir, quais sejam, os exteriores, os do corpo e os da alma, tendo em vista a concepção que a encerra como uma determinada atividade da alma a realização da qual, abrangendo a satisfação das necessidades e das aspirações mundanas, se desenvolve, enfim, em conformidade com a virtude (ARISTÓTELES, 1991[14]).

Nessa perspectiva, pois, se a ação por si própria traz um valor, equivalendo à realização de uma natureza que acena para um fim superior[15], a vida individual guarda relação de imbricação com a vida comunitária, tornando-se indissociável da ética a leitura de Aristóteles envolvendo a política, tendo em vista que o *Soberano Bem* não se separa da efetivação da vida concreta, pois corresponde à "atualização" das qualidades imanentes ao agir, ao sentir, ao pensar, impondo-se a justiça, através de uma interpretação que define a virtude como *habitus* (disposição incorporada que encaminha para uma boa conduta)[16], como articulação entre o individual e o universal, estabelecendo a harmonização de todas as outras virtudes em função do bem comum à medida que emerge no âmbito das relações humanas como uma delas, precisamente aquela que assegura a transição para as virtudes que demandam o exercício do pensamento enquanto tal, a saber, as virtudes propriamente intelectuais[17] (ARISTÓTELES, 1991).

---

[14] Livro I.

[15] "A tese de que a natureza de uma coisa é o seu fim significa, no primeiro sentido da palavra fim, que toda mudança tende para o seu próprio acabamento e se acaba assim que o ser que muda tiver efetivamente atingido aquilo que ele sempre era em potência. (...) O segundo argumento a favor da naturalidade da cidade decorre do segundo sentido atribuído por Aristóteles à palavra fim: o fim de uma coisa coincide com o seu bem". (FRATESCHI, 2008, p. 22).

[16] Guardando o sentido de "uma disposição boa ou honesta" (ARISTÓTELES, 2007, p. 148).

[17] "Dianoéticas" (BARAQUIN; LAFFITTE, 2004, p. 33).

Entendendo-se virtude sob o horizonte que acena para excelência (competência ou capacidade), uma das possíveis traduções de *areté*, se a prudência (*phronésis*) se impõe, no domínio prático, como a sua forma mais elevada, a justiça (e a equidade, que promove a sua adaptação aos casos particulares), embora fundamental à medida que Aristóteles determina a natureza e a finalidade da ação virtuosa, não emerge senão inter-relacionada à *philia*, que, não se esgotando como "amizade", trata-se de um conceito que, no tocante à cidade, significa a concordância entre aqueles que têm ideias semelhantes e interesses comuns, perfazendo uma espécie de camaradagem, o companheirismo (ARISTÓTELES, 1991[18]), cuja perspectiva se contrapõe à noção proposta por Platão na construção de sua visão política, considerada impraticável e inumana.

Se a ação moral carrega fins que guardam correspondência com a felicidade humana, à política se impõe a organização da cidade feliz, cuja unidade emerge da inter-relação que envolve a amizade e a justiça, virtudes que se complementam, acenando para um horizonte que assinala a importância do processo educacional na formação da estruturalidade ética dos indivíduos à medida que os prepara para a construção da vida em comunidade, tendo em vista a função que carrega de promover a adaptabilidade do cidadão à forma de governo vigente, como defende a leitura aristotélica, que enfatiza o papel da educação diante da heterogeneidade étnica que, em suma, converge para as fronteiras do Estado, perfazendo-o, posto que caracterizado pela pluralidade, afinal (ARISTÓTELES, 1991[19]).

[18] Livro IX.
[19] Livro IX.

A justiça, pois, sob a perspectiva que sublinha a cidade como a associação de homens iguais, possibilita a garantibilidade do princípio de igualdade, encerrando em sua noção a questão distributiva, que, escapando ao âmbito da igualdade simples ou aritmética, traz como referencialidade o mérito, não se permitindo a concessão do igual para desiguais, tendo em vista as diferencializações que se impõem aos indivíduos, em cujo horizonte justo não é senão o que se apropria da parte que lhe cabe, distribuindo o que é devido a cada um, tendo em vista a concepção que, no tocante à realização de uma distribuição equitativa, sobrepõe a vontade à "possibilidade material" (ARISTÓTELES, 2007, p. 424[20]).

Se a leitura aristotélica deixa indícios de que a vida ideal não se impõe senão como um silogismo adequado, sob a acepção que torna uma ramificação de sua lógica a ética, a relação de imbricação que esta guarda com a política possibilita que, para além de si mesma, a vida, enquanto exercício do pensamento e do ser social, se torne a contemplação teorética do divino em que consiste o Soberano Bem.

Da antropologia hobbesiana, a hipótese de um estado de natureza e a transição para a sociedade civil

> A maior parte daqueles que escreveram alguma coisa a propósito das repúblicas ou supõe, ou nos pede ou requer que acreditemos que o homem é uma criatura que nasce apta para a sociedade. Os gregos chamam-no de *zoon politikon*; e sobre este alicerce eles erigem a doutrina da sociedade civil como se, para se preservar a paz e o governo da humanidade, nada mais fosse necessário do que os homens concordarem em firmar certas convenções e condições em comum, que eles próprios chamariam, então, leis. Axioma esse que embora acolhido pela maior parte, é contudo sem dúvida falso – um erro que procede de

[20] Livro VI.

> consideramos a natureza humana muito superficialmente. (HOBBES, 1998, p. 25-26, grifos do autor).

A ciência política hobbesiana guarda raízes nas fronteiras de uma antropologia que estabelece uma correspondência envolvendo as causas tanto do comportamento humano quanto das sociedades com dois tipos de realidade psíquica, a saber, o conhecimento do mundo que o homem evoca e as suas paixões, acenando o sistema com um funcionamento de caráter estritamente mecânico, que não deixa qualquer possibilidade de emergência no tocante ao livre-arbítrio.

> A liberdade e a necessidade são compatíveis, o que ocorre com a água que não tem apenas a liberdade, mas também a necessidade de descer pelo canal, também ocorre com as ações que os homens voluntariamente praticam: estas, como derivam de sua vontade, derivam da liberdade, e contudo, porque todo ato da vontade dos homens, todo desejo e inclinação deriva de alguma causa, e esta de uma outra causa, numa cadeia contínua (cujo primeiro elo está na mão de Deus, a primeira de todas as causas), eles derivam também da necessidade. De modo tal que para quem pudesse ver a conexão dessas causas a necessidade de todas as ações voluntárias dos homens pareceria manifesta. (HOBBES, 2003, p. 180).

Estabelecendo a inter-relação envolvendo a ação humana e o impulso determinante do interesse, a psicologia mecanicista de Hobbes concebe o estado de natureza como a condição caracterizada pelo choque entre os diversos interesses que se cruzam ao acaso em um espaço não polarizado, constituindo-se a luta de cada um contra cada um o referido entrechoque, que se impõe como um fenômeno tão necessário como a gravitação, à medida que se a projeção de um corpo converge para que, conservando o movimento, prossiga indefinidamente sua trajetória, da mesma forma os indivíduos, submetidos àquele impulso, desenvolvem indefinidamente o seu percurso, a

sua luta, que o contrato não interrompe mas transforma, tendo em vista a impossibilidade de se pôr um termo às leis da natureza.

> (...) A felicidade é uma contínua marcha do desejo, de um objeto para outro, não sendo a obtenção do primeiro outra coisa senão o caminho para conseguir o segundo. A causa disto é que a finalidade do desejo do homem não consiste gozar apenas uma vez, e só por um momento, mas garantir para sempre os caminhos do seu desejo futuro. Portanto, as ações voluntárias e as inclinações dos homens não tendem apenas para conseguir, mas também para garantir uma vida satisfeita, e diferem apenas quanto ao modo como surgem, em parte da diversidade das paixões em pessoas diversas, e em parte das diferenças no conhecimento e opinião que cada um tem das causas que produzem os efeitos desejados. (HOBBES, 2003, p. 85).

Nesta perspectiva, pois, pretendendo explicar a realidade psíquica do desejo, Hobbes impõe a noção de *conatus*[21] para designar o "movimento vital", que se caracteriza como desejo de durar e poder de agir, emergindo o homem, através do processo de amadurecimento que a sua dinâmica implica, como "um conjunto de desejos e apetites"[22] que inter-relaciona duas paixões opostas, a saber, o desejo de reconhecimento, à medida que simultaneamente se mantém sob o assédio do orgulho e da vaidade, consumido pela aspiração à glória, que converge para instaurar uma situação de conflito diante dos seus semelhantes, engendrando, em nome dessa satisfação, um constante perigo, e o

[21] Conação. Termo latino ao qual Hobbes recorre, e que encerra a noção de "movimento instantâneo", "'o mais pequeno começo do movimento imperceptível', movimento através de um espaço e de um tempo menores do que qualquer espaço e tempo assinaláveis" (BARAQUIN; LAFFITTE, 2004, p. 191), convergindo para uma leitura que se lhe altera o conceito, que, se no Renascimento perfaz "a tendência de todo ser à própria conservação" (instinto), para Spinoza implica "o esforço de conservar-se", que não se impõe senão como a própria essência da coisa, a saber: vontade, no caso da mente; apetite, quando se refere à mente e ao corpo simultaneamente, consistindo, por isso, na própria essência do homem (ABBAGNANO, 2007, p. 163).

[22] "(...) Estes pequenos inícios de movimento, no interior do corpo do homem, antes de se manifestarem no andar, na fala, na luta em outras ações visíveis, chamam-se geralmente esforço. Este esforço, quando vai na direção de algo que o causam chama-se apetite ou desejo, sendo o segundo o nome mais geral, e o primeiro frequentemente limitado a significar o desejo de alimento, nomeadamente a fome e a sede. Quando o esforço vai na direção contrária a alguma coisa, chama-se geralmente aversão" (HOBBES, 2003, p. 47).

desejo de conservação, que se manifesta através do medo da morte, única possibilidade de conter o desenfreamento daquele apetite (HOBBES, 2003, p. 85).

Se diante de um curso de água o que se impõe não é a sua interrupção senão o seu desvio, que permite o domínio da sua força e a utilização dos seus recursos em benefício humano, não havendo possibilidade de que o indivíduo volte atrás em relação ao impulso inicial que determina o seu movimento, pode, contudo, em certa medida, dirigi-lo, cabendo à razão, nesta perspectiva, o cálculo, tornando-se necessária a criação de um mecanismo capaz de realizar a convergência de todas as energias dispersas que emergem das forças individuais que até então se anulam em função da luta de cada uma contra cada uma, cumprindo o Soberano, uma vez provido de todas as energias da nação, a sua redistribuição racional (HOBBES, 2003, p. 148).

A transformação em questão não se impõe senão através da limitação dos direitos subjetivos do indivíduo, os quais, caracterizados como infinitos no estado de natureza, se dispõem à partilha no estado social, cumprindo o contrato, nesta perspectiva, uma função ideológica essencial, à medida que funda os direitos atuais sobre a noção de um direito subjetivo naturalmente infinito, de forma que o positivo, o contratual, o arbitrário, não guardará dependência em relação a esses direitos em si mesmos, mas, contrariamente, no tocante a sua limitação[23].

[23] Perfazendo simplesmente "o que é colocado, estabelecido, seja pelo homem ou pela natureza, a qual institui enquanto causa imanente", *institutum* (instituição), conforme observa Diogo Pires Aurélio, "reforça a tese central da política espinosana, que vê no 'estado civil' a continuação do 'estado de natureza', desvalorizando assim a antinomia corrente entre o que é da natureza e o que é das instituições" (SPINOZA, 2009, p. 15), segundo o exposto no Tratado Político, que assinala "(...) que o direito e instituição da natureza, sob o qual todos os homens nascem e na maior parte vivem, não proíbe senão aquilo que ninguém deseja e que ninguém pode, não se opondo a contendas, ódios, ira, dolos, nem a absolutamente nada a que o apetite persuada. E nem é de admirar. Com efeito *a natureza não está limitada pelas leis da razão*

Ao estado de natureza[24], que traz como fundamento a antropologia em questão, Hobbes impõe uma leitura que o caracteriza não como uma realidade concreta, mas na acepção de uma ficção teórica que retrata a condição humana pré-social, em cuja situação, não havendo normas ou leis, o direito natural[25] representa o direito de todos os homens sobre todas as coisas e sobre todos, guardando caráter proporcional em cada indivíduo, tal como em Espinosa[26], à extensão do seu poder, cujo uso, na ausência de um poder transcendente e constrangedor que estabeleça os seus limites, converge para transformar "o homem no lobo do homem"[27] e para instaurar, em função do orgulho, fonte de rivalidade, um estado de guerra perpétuo[28], consistindo o medo da morte na paixão que possibilita a procura da paz.

Ao risco permanente que emerge através do inevitável confronto que envolve as forças individuais se impõe uma angústia mortal, mas saudável à medida que a revelação da morte provoca a conscientização humana acerca da

---

humana, as quais não se destinam senão à verdadeira utilidade e à conservação dos homens, mas por uma infinidade de outras leis, que respeitam à ordem eterna de toda a natureza, da qual o homem é uma partícula, e só por cuja necessidade todos os indivíduos são determinados a existir e a operar de um certo modo. (...)" (SPINOZA, 2009, p. 15-16, grifos meus).

[24] HOBBES, 2003, p. 106-111.

[25] "O direito de natureza, a que os autores geralmente chamam *Jus Naturale*, é a liberdade que cada homem possui de usar o seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação da sua própria natureza, ou seja, da sua vida; e consequentemente de fazer tudo aquilo que o seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios mais adequados a esse fim" (HOBBES, 2003, p. 112, grifos do autor).

[26] "Espinosa estabeleceu, segundo uma ordem quase geométrica, o laço ontológico que reúne o poder de Deus e o dos *conatus* (essência própria do modo finito, é vontade, ou seja, esforço de cada ser particular para permanecer no seu ser). Deus, senhor absoluto da natureza, tem o direito de fazer tudo o que pode fazer, ou seja, tudo. Nele, alia-se o direito soberano e o poder infinito. Ora, uma vez que Deus é a causa imanente de todas as coisas, é correcto (sic) concluir que o *direito* de cada indivíduo iguala a parte de poder que lhe está atribuída pelo e no poder da natureza. Daí resulta que o *direito natural* se identifica com as leis que regem cada existência determinada." (BARAQUIN; LAFFITTE, 2004, p. 139-140, grifos do autor).

[27] *Homo homini lupus.* "Portanto, tudo aquilo que se infere de um tempo de guerra, em que *todo homem é inimigo de todo homem*, infere-se também do tempo durante o qual os homens vivem sem outra segurança senão a que lhes pode ser oferecida pela sua própria força e pela sua própria invenção" (HOBBES, 2003, p. 109, grifos meus).

[28] *Bellum omnium contra omnes* (A guerra de todos contra todos): "Porque enquanto cada homem detiver o seu direito de fazer tudo quanto queira todos os homens se encontrarão numa condição de guerra" (HOBBES, 2003, p. 113).

sua condição comum, engendrando uma ação de caráter racional, tendo em vista a possibilidade que carrega de antecipar os riscos e perigos inerentes ao estado de natureza, substituindo o direito do mais forte pelo direito natural ou lei natural, cuja primeira e fundamental regra consiste em procurar e manter a paz[29], convergindo para a noção de um contrato[30] que, trazendo como fundamento um consentimento mútuo, designa a convenção por intermédio da qual os homens renunciam reciprocamente aos seus direitos naturais sobre todas as coisas e transferem o seu poder a um soberano (monarca ou assembleia, aristocrática ou democrática), fundando o Estado e a sociedade civil[31].

> Isto é mais do que consentimento ou concórdia, é uma verdadeira unidade de todos eles, numa só e mesma pessoa, realizada por um pacto de cada homem com todos os homens, de um modo que é como se cada homem dissesse a cada homem: *Autorizo e transfiro o meu direito de me governar a mim mesmo a este homem, ou a esta assembleia de homens, com a condição de transferires para ele o teu direito, autorizando de uma maneira semelhante todas as suas ações.* (HOBBES, 2003, p. 147, grifos do autor).

[29] "A lei de natureza primeira, e fundamental, é que devemos procurar a paz, quando possa ser encontrada; e se não for possível tê-la, que nos equipemos com os recursos da guerra. (...) E esta é a primeira lei, porque as demais dela derivam, e dirigem nossos caminhos quer para a paz, quer para a autodefesa. Uma das leis inferidas desta primeira e fundamental é a seguinte: que os homens não devem conservar o direito que têm, todos, a todas as coisas, e que alguns desses direitos devem ser transferidos ou renunciados". (HOBBES, 1998, p. 38-39).

[30] Caracterizando-se principalmente pelo fato de ser redigido e assinado por todos em proveito de um terceiro, o contrato de Hobbes não se impõe, portanto, como um pacto de associação, se lhe escapando também a condição de um pacto de submissão, à medida que não se trata de um pacto com o soberano, perfazendo, em suma, uma delegação de poder, que não traz como fundamento senão o sentido da autorização para a qual o pacto converge, conforme o exposto em Leviatã (HOBBES, 2003, p. 147), tendo em vista que "autorizar", segundo a leitura hobbesiana, significa "fazer o seu representante de..." (BARAQUIN; LAFFITTE, 2004, p. 192-193).

[31] "A união assim feita diz-se uma cidade, ou uma sociedade civil, ou ainda uma pessoa civil: pois, quando de todos os homens há uma só vontade, esta deve ser considerada como uma pessoa, e pela palavra uma deve ser conhecida e distinguir-se de todos os particulares, por ter ela seus próprios direitos e propriedades. Por isso, nenhum cidadão isolado, nem todos eles reunidos (se excetuarmos aquele cuja vontade aparece pela vontade de todos), deve ser considerado como sendo a cidade. Uma cidade, portanto, assim como a definimos, é uma pessoa cuja vontade, pelo pacto de muitos homens, há de ser recebida como sendo a vontade de todos eles; de modo que ela possa utilizar todo o poder e as faculdades de cada pessoa particular, para a preservação da paz e a defesa comum" (HOBBES, 1998, p. 97).

Consistindo, pois, na transição do estado de natureza ao estado social, da ordem mecânica da matéria à ordem final da vontade, o contrato não contém o direito, detendo-se apenas na sua limitação, constituindo-se os direitos atuais não mais do que a medida daquilo que o indivíduo como cidadão livremente concede aos outros, impondo-se à questão da sua origem (do direito subjetivo atual, no caso) a noção que envolve um direito natural infinito, que acena com a solução do problema do fundamento no âmbito de um arcabouço cultural cuja ideologia procura justificar suas teorias e suas ambições econômicas e políticas.

> A causa final, finalidade e desígnio dos homens (que amam naturalmente a liberdade e o domínio sobre outros), ao introduzir aquela restrição sobre si mesmos sob a qual os vemos viver em repúblicas, é a precaução com a sua própria conservação e com uma vida mais satisfeita. Quer dizer, o desejo de sair daquela mísera condição de guerra, que é a consequência necessária (conforme se mostrou) das paixões naturais dos homens, quando não há um poder visível capaz de os manter em respeito e os forçar, por medo do castigo, ao cumprimento dos seus pactos e à observância das leis de natureza (...) (HOBBES, 2003, p. 143).

Nesta perspectiva, não se detendo na formação de um corpo social, a função do contrato acena com a definição do "indivíduo novo", que se impõe através do referido corpo social, cuja organização guarda correspondência com uma determinada ideia em relação àquele (o indivíduo, pois), que longe de emergir da sua condição social "preexiste" em princípio a ela, caracterizando-se a sua vontade, pela qual estabelece uma ligação com o corpo social[32], como a base da existência deste.

[32] "A sociedade torna-se uma porção de indivíduos livres e iguais, relacionados entre si como proprietários de suas próprias capacidades e do que adquiriram mediante a prática dessas capacidades. A sociedade consiste de relações de troca entre proprietários. A sociedade política torna-se um artifício calculado para a proteção dessa propriedade e para a manutenção de um ordeiro relacionamento de trocas". (MACPHERSON, 1979, p. 15).

Consistindo na busca de um equilíbrio entre o indivíduo e a coletividade, o contrato encerra um compromisso entre a lei e o direito, o objetivo e o subjetivo, medindo a limitação, que se caracteriza como necessária no estado social, no tocante aos direitos subjetivos infinitos, enumerando, dessa forma, os direitos subsistentes do cidadão, não envolvendo nenhuma "alienação" propriamente dita, pois se demanda a abdicação de um direito infinito, este não é senão teórico, convergindo para assegurar, em compensação, direitos reais, à medida que é para si próprio, afinal, que se contrata (HOBBES, 2003, p. 112-123).

Às relações entre o homem e a natureza, que não se detém somente no âmbito teórico, mas envolvem relações objetivas, técnicas ou circunscritas ao trabalho, se impõe o direito natural de Aristóteles, que consiste "na inserção do fato humano em geral na *physis*, princípio de homogeneidade do real, da física à política"[33], ao qual se sobrepõe o direito natural que a leitura hobbesiana instaura (de caráter burguês, no caso), que acena com a autonomia do fato humano desde então desligado da ordem da matéria, guardando forte oposição abrangendo natureza-cultura.

Se o direito natural, segundo a leitura aristotélica, se caracteriza como objetivo e sintético, acenando com a justa distribuição dos seres e das coisas, cujo equilíbrio se impõe ao mundo, totalidade fechada e coerente dos objetos ou essências, remetendo à pressuposição envolvendo a existência de uma harmonia na natureza, uma ordem que, guardando possibilidade de expressão através de leis matemáticas, abrange as inter-relações sociais, o direito "natural" moderno, que emerge pelo contrato, finalmente positivo, à medida que traz

[33] DUVIGNAUD, 1974, p. 112.

como base o acordo *hic et nunc*[34] de duas vontades, se configura contrariamente como subjetivo (em face do seu fundamento, a pessoa, e do seu fim), e analítico (tendo em vista que o direito em geral se mostra composto apenas pelo conjunto de tais contratos bilaterais).

> Considera-se que uma *república* tenha sido *instituída* quando uma *multidão* de homens concorda e *pactua*, *cada* um *com cada* um *dos outros*, que a qualquer *homem* ou *assembleia de homens* a quem seja atribuído pela maioria o *direito de representar* a pessoa de todos eles (ou seja, de ser o seu *representante*), todos sem exceção, tanto os que *votaram a favor dele* como os que *votaram contra ele*, deverão *autorizar* todos os atos e decisões desse homem ou assembleia de homens, tal como se *fossem* os seus próprios atos e decisões, a fim de viverem em paz uns com os outros e serem protegidos dos demais homens.
>
> É desta instituição da república que derivam todos os *direitos* e *faculdades* daquele ou daqueles a quem o poder soberano é conferido, mediante o consentimento do povo reunido. (HOBBES, 2003, p. 148-149, grifos do autor).

Nesta perspectiva, o poder do Estado consiste na onipotência do soberano, que se caracteriza como o resultado da soma dos poderes de todos os indivíduos, interpretação que assinala a originalidade hobbesiana na construção da sua visão política, não consistindo o contrato que viabiliza a instauração da ordem política em um pacto de associação, tampouco em um pacto de submissão, constituindo-se uma delegação de poder, à medida que a autorização que cabe ao homem (monarca) ou à assembleia (aristocrática ou democrática) neste processo guarda o sentido de representação, encerrando o soberano a condição de delegado do conjunto dos sujeitos.

> É nele [Leviatã, figura bíblica que representa o Estado] que consiste a essência da república, a qual pode ser assim definida: *uma pessoa de cujos atos uma grande multidão, mediante*

[34] Expressão latina que guarda o significado de "aqui e agora".

> *pactos recíprocos uns com os outros, foi instituída por todos como autora, de modo que ela pode usar a força e os recursos de todos, da maneira que considerar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comuns.*
>
> Àquele que é portador dessa pessoa chama-se soberano, e dele se diz que possui poder *soberano*. (...) (HOBBES, 2003, p. 148, grifos do autor).

Não se detendo nas fronteiras da questão política que envolve as formas de governo e o melhor regime, a leitura hobbesiana acena com a legitimação da obediência que se estabelece através da delegação da autoridade, por meio da representação, que desautoriza qualquer censura dos sujeitos em relação à ação do Estado, à medida que previamente cada um deles reconheceu-a como sua, caracterizando-se como absoluta a referida soberania, que se impõe como resultado da renúncia dos direitos ilimitados do indivíduo a favor da sua instituição, que encerra uma função representativa, além de assegurar a ordem, ou seja, a proteção e a segurança, constituindo-se na única fonte da lei (HOBBES, 2003, p. 148-158).

Se personifica os cidadãos que delegaram todos os seus direitos e poderes, conforme o sentido da função representativa que encerra o Estado, a submissão à autoridade soberana que corporifica alcança dessa forma de legitimação, à medida que tornando-o o seu representante não é senão a si próprios que obedecem, cabendo ao mesmo, como detentor do poder coletivo, priorizar o bem comum através das suas ações, respeitando os indivíduos, alcançando relevância a sua capacidade de determinar o justo e o injusto em virtude da impossibilidade de que não tenha a soberania um caráter absoluto, cuja condição torna os seus atos indiscutíveis, segundo a leitura de Hobbes, que não se reduz à teoria do Estado totalitário, mas se detém na análise de um poder absoluto, uno, indivisível e inalienável que não pode ser confundido com

o despotismo ou a tirania, visto que se mantém além das diferentes formas de governo, implicando um princípio democrático, tendo em vista que o contrato acena com o consentimento de todos, independentemente do regime, além de salientar os limites do dever de obediência, que emergem diante da ameaça porventura existente sobre a vida ou sobre a liberdade, configurando uma forma de reconhecimento dos direitos individuais.

Aspectos Conclusivos

Sublinhando a tendência interna de um regime político de convergir para a transformação, à medida que inter-relaciona a instabilidade ontológica estrutural da época histórica e a instabilidade estrutural antropológica da natureza humana, alcança relevância no pensamento político platônico a noção que atribui caráter científico à política em detrimento da ideia tradicional, que a encerra como arte ou técnica, convergindo para a conclusão de que, no tocante à relação que envolve educação (*Paidéia*) e política, a formação e a educação humana devem culminar na construção do cidadão, tornando-se a política, em suma, como a verdadeira *Paidéia*, a real definidora de *areté*.

Se o conhecimento da virtude se impõe como a condição primária para o seu exercício, o que se impõe não é a questão que envolve a possibilidade ou não em relação ao seu ensino, mas a sua delimitação, tendo em vista que, de acordo com a perspectiva platônica, a efetivação da cidadania na *pólis* guarda correspondência com o referido saber, que adquire caráter fundamental na educação das crianças e dos jovens, que poderão agir bem em função da formação em questão, que se contrapõe ao relativismo da proposta dos sofistas à medida que acena com os fundamentos da verdade, cujo critério, para estes últimos, não se detém senão no próprio homem, circunscrita à sua

perspectiva, destituída de valor absoluto.

Contrapondo-se ao comportamento que não guarda correspondência com a orientação da razão, Platão estabelece uma relação envolvendo a educação que escapa ao referido âmbito, incorreta, pois, e a tendência de obedecer aos seus afetos e paixões, aos interesses pessoais, em suma, à medida que os sentimentos se caracterizam como voláteis e transitórios, não havendo possibilidade de alcançarem os fundamentos da verdade, que não emerge senão através da permanência e perenidade, caracterizando-se a noção de justiça como a inter-relação de todas as virtudes no arcabouço de uma perspectiva que acena com contributos que encerram desde a leitura das formas de governo até a necessidade da formação política para o exercício da cidadania.

Nesta perspectiva, caracterizando-se a virtude como uma disposição adquirida para o desenvolvimento de uma boa conduta (*habitus*), à medida que o Soberano Bem não se mantém dissociado da efetivação da vida concreta, mas acena com a atualização das qualidades imanentes ao agir, ao sentir, ao pensar, que tende, em suma, a um fim superior, à perfeição, guardando a concepção que envolve, no tocante ao ser humano, uma tendência natural no sentido de estabelecer associações, a leitura aristotélica assinala a família como o primeiro modelo de sociedade natural, do qual emerge a tribo (ou clã) e a cidade (*pólis*), que representa a causa final daquele núcleo e se caracteriza pela possibilidade de assegurar a vida boa e a autossuficiência, perfazendo o Estado um conjunto que traz como fundamento o bem comum.

Se a definição aristotélica do homem como um "animal político" por natureza acena com a condição de "ser cosmopolita" que a posse do logos (razão e palavra) se lhe impõe, não converge senão para caracterizar que a sua

realização guarda correspondência com a comunidade política, não havendo possibilidade de que seja compreendido senão no âmbito das relações com os seus semelhantes, à medida que a felicidade demanda o exercício do pensamento e do ser social, emergindo da prática habitual da reflexão intelectual e do convívio.

Nesta perspectiva, pois, se a leitura aristotélica sublinha a política como a plena realização da finalidade humana, a lógica imposta pela interpretação hobbesiana caracteriza o Estado como um instrumento que possibilita o alcance de um objetivo próprio, um meio apenas que priorizando o bem particular relega a um plano secundário o bem comum, configurando uma situação que destitui de naturalidade a referida atividade e a organização em questão, tendo em vista que identifica na natureza humana tendências que convergem para o princípio do benefício pessoal, que encerra a necessidade de honras e elogios, que perfaz, em suma, a constituição natural humana.

Caracterizando como equivocadas as premissas que sustentam o pensamento político clássico, a leitura hobbesiana traz como fundamento da sua perspectiva a natureza humana, instaurando o jusnaturalismo moderno e a ciência política moderna à medida que concebe um hipotético estado de natureza (ou estado pré-social), detendo-se na análise das paixões humanas, da sua essência aos aspectos que compõem a sua estrutura, convergindo para estabelecer uma comparação entre o corpo social e o corpo humano, emergindo o Estado como o homem artificial, responsável pela proteção e defesa, configurando a alma artificial a soberania, que confere vitalidade a todas as partes do corpo, consistindo os magistrados e funcionários nas suas juntas, cumprindo os seus nervos a função de promover a recompensa e os castigos,

correspondendo a riqueza e a prosperidade à sua força, os conselheiros à sua memória, a vontade equivalendo à equidade e à razão, tornando-se, enfim, a concórdia a saúde e a sedição a doença através dessa visão que mostra a guerra como a morte do corpo social.

Baseado na visão mecanicista, pressuposto da física do século XVII, Hobbes interpreta as paixões como movimentos da mente, segundo a tendência humana de se dirigir para as coisas que proporcionam prazer, tanto quanto de se afastar daquelas que engendram desprazer ou dor, movimentos que, nesta perspectiva, ora designados como esforço, representam desejo ou aversão, correspondendo a origem dos mesmos ao resultado de uma ação causal eficiente que acena com uma busca infinita, cuja interrupção demanda a intervenção de uma força contrária capaz de obstruí-los, como se o homem hobbesiano constituísse aparentemente um corpo sem controle, sobrepondo-se, por meio dessa visão, que enfatiza a finalidade almejada, não determinada, à visão teleológica da natureza que caracteriza o pensamento político aristotélico.

Se à noção aristotélica da *physis* se sobrepõe a concepção da natureza que, na acepção de extensão e movimento, desde Descartes, é instaurada, o homem, compreendido antes por inerência naquela totalidade homogênea, torna-se lhe o seu opositor, dessubstancializando-a primeiramente para, enfim, transformá-la, perdendo a condição que a caracterizava como um meio concreto eternamente recomeçado das gerações humanas, constituindo-se a empresa, o simples material que o trabalho tende a negar, o meio-objeto das transformações, tendo em vista que sob o aspecto técnico toda coisa não encerra mais do que um determinado estado transitório da matéria, substrato em si mesmo indeterminado, que traz como o único verdadeiro informador o

homem, mediante a sua atividade específica.

Nesta perspectiva, pois, o movimento próprio do homem não mais guarda raízes na natureza, caracterizando-o dessa forma como o *primum movens*[35], a única verdadeira espontaneidade diante da pura inércia que se impõe a todo o resto, dos corpos celestes aos animais-máquinas, consistindo no aceno inicial o contrato, que possibilita a emergência humana do estado de natureza, do âmbito de sua inércia primeira, instaurando simultaneamente a Ciência e a História, convergindo para a oposição entre a ordem natural, mecânica, e a ordem humana, voluntária, permanecendo inexplicável o fato humano, como fato de organização, o que torna necessária a sua dessolidarização do conjunto em questão (natural, no caso), constituindo-o como fato da Vontade (que se expressa no contrato e põe termo ao estado de natureza), perfazendo a sua própria noção, contraposta à natureza, menos do que um princípio de explicação, uma ruptura efetiva com o passado (social, econômico, político) e a abertura de um campo da História dirigido apenas pelo "livre-arbítrio", ou seja, pela livre empresa dos cidadãos-burgueses.

Finalizando, eis o quadro sinóptico que emerge da referida investigação, contrapondo ao modelo aristotélico o modelo hobbesiano:

Modelo aristotélico	**Modelo hobbesiano**
- A tendência natural humana no sentido de estabelecer associações, à sociabilidade, que converge para a sua definição como "animal político".	- O caráter antissocial da natureza humana.
- A definição do homem como um "animal político" por natureza, que acena com a condição de "ser cosmopolita" que a posse do logos (razão e palavra) se lhe impõe, convergindo para uma realização que guarda	- A caracterização do homem como um conjunto de desejos e apetites que inter-relaciona duas paixões opostas, a saber, o desejo de reconhecimento e o desejo de conservação, que convergem para a noção de

[35] Expressão latina designativa de "o primeiro motor".

correspondência com a comunidade política.	um contrato que possibilita a transição de um hipotético estado de natureza ao estado civil.
- O Estado como uma estrutura natural que emerge do primeiro núcleo organizado, a família (Da evolução normal).	- O Estado como um corpo artificial que se contrapõe ao estado de natureza (Da dicotomia).
- A garantia da vida boa e a autossuficiência como características da cidade (*pólis*), causa final do núcleo familiar, que dessa forma se torna capaz de assegurar a felicidade humana.	- A preservação da paz e segurança que implicam a fundação do Estado e convergem para garantir os resultados propostos pelas relações sociais.
- O bem comum como fundamento da estrutura política.	- A influência de algum interesse na instituição da união entre os homens, a glória ou o lucro como as razões nas quais se detém toda associação, convergindo para a instauração do parâmetro da lógica própria no âmbito da política.
- A política como a plena realização da finalidade humana.	- A atividade política como um instrumento que possibilita o alcance de um objetivo próprio.
- A correspondência envolvendo a ação, que por si própria tem um valor, e a realização de uma natureza que tende para um fim superior.	- A tendência natural da autopreservação como fundamento da ação humana.
- O direito natural que consiste na inserção do fato humano em geral na *physis*, princípio de homogeneidade do real, da física à política.	- O direito natural (de caráter burguês, no caso) que acena com a autonomia do fato humano desde então desligado da ordem da matéria, guardando forte oposição abrangendo natureza-cultura.
- O direito natural, que se caracteriza como objetivo e sintético, acenando com a justa distribuição dos seres e das coisas.	- O direito "natural" moderno, que emerge pelo contrato, finalmente positivo, à medida que traz como base o acordo *hic et nunc* de duas vontades, se configura contrariamente como subjetivo (em face do seu fundamento, a pessoa, e do seu fim), e analítico.
- Detendo-se na análise da política de fato, a teoria aristotélica guarda correspondência com uma natureza descritiva, caracterizando-se também como normativa e prescritiva, pois pretende assinalar as boas formas de governo.	- Não se detendo na questão que envolve as formas de governo e o melhor regime, a leitura hobbesiana acena com a legitimação da obediência, que se estabelece através da delegação da autoridade, por meio da representação, a um soberano (monarca ou assembleia, aristocrática ou democrática).

Referências bibliográficas

ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia.* Ed. revista e ampliada. São Paulo: Martins Fontes, 2007. 1014 p..

ARISTÓTELES. *A política.* Tradução de Baby Abrão. São Paulo: Nova Cultural, 1999. 315 p. (Col. Os Pensadores).

_____. *Ética a Nicômano.* Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. 4. ed. São Paulo**:** Nova Cultural, 1991. (Col. Os Pensadores).

_____. *Tópicos*. Introdução de J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2007. 512 p..

BARAQUIN, N.; LAFFITTE, J. *Dicionário de Filósofos (Dictionnaire des Philosophes).* Tradução de Pedro Elói Duarte. Coleção Lexis. Lisboa: Edições 70, 2004. 397 p. (Col. Lexis).

BOBBIO, N. *O filósofo e a política.* Rio de Janeiro: Contraponto, 2003.

CHAUÍ, M. *Introdução à história da filosofia:* dos pré-socráticos. São Paulo: Brasiliense, 1994.

DUVIGNAUD, J. *A Sociologia.* Guia Alfabético (La Sociologie). Tradução de Ivan Pedro de Martins. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1974. 314 p.

FRATESCHI, Y. *A física da política:* Hobbes contra Aristóteles. Campinas: Unicamp, 2008.

HOBBES, T. *Do Cidadão.* Tradução, apresentação e notas de Renato Janine Ribeiro. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998., 400 p. (Col. Clássicos).

_____. *Leviatã:* Ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003. 615 p. (Col. Clássicos Cambridge de filosofia política).

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

PLATÃO. *A República.* Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbbenkian, 2001. 511 p.

SPINOZA, B. de. *Tratado político:* Baruch de Espinosa. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009, 140 p. (Col. Clássicos);

VEGETTI, M. *Um paradigma do céu:* Platão político, de Aristóteles ao século XX. Tradução de Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Annablume, 2010.

Data de Recebimento: 14/02/2012

Data de Aprovação para Publicação: 21/05/2013