

Thomas Hobbes

LEVIATÃ

Prefácio de João Paulo Montelro

Tradução de João Paulo Montelro e Marla Beatriz Nizza da Silva

4.^a edição

IMPRESA NACIONAL-CASA DA MOEDA

Título: Leviaatã
4.^a edição

Autor: Thomas Hobbes

Edição: Imprensa Nacional-Casa da Moeda

Concepção gráfica: UED/INCM

Capa: Armando Alves

Tiragem: 300 exemplares

Data de impressão: Setembro de 2009

ISBN: 978-972-27-0708-4

Depósito legal: 179 270/02

PREFÁCIO

Nenhuma grande filosofia pode ser reduzida à mera expressão do seu tempo, das vicissitudes e contradições da história que lhe é contemporânea. A filosofia política não é exceção, apesar da sua maior proximidade da trama da história e dos conflitos da sociedade. Mas uma grande filosofia política, como aquela que tem no Leviatã a sua versão final e o seu coroamento, é sempre uma resposta, embora pessoal e inventiva, aos problemas postos pela sua contemporaneidade. No caso de Hobbes, estes problemas são os problemas do estado moderno. Formado a partir da dispersão de poder e da relativa anomia do feudalismo medieval, o estado moderno recoloca no centro do palco social duas realidades ao mesmo tempo velhas e renovadas: por um lado as leis civis e por outro lado a figura do soberano. Nos novos estados unificados, estes dois elementos são ambos indispensáveis factores, na nova existência política que então se desenha e articula na maior parte da Europa.

Entre as duas ordens de factores desde sempre se travou um bem conhecido conflito, do qual o triunfo final do parlamentarismo sobre o absolutismo, do governo de leis sobre o governo de homens, como já no século XVIII se dizia, veio a ser o longínquo desenlace. Não é errônea a tradicional vinculação da política hobbesiana ao absolutismo, mas tão importante como apontar esse aspecto, sem ambiguidades, é reconhecer que tal nunca representou uma adesão ou uma subserviência ao absolutismo dos Stuarts, ou de qualquer outro poder político existente. Face ao conflito entre soberano e leis civis, Hobbes não hesita perante a decisão radical de recusar categoricamente qualquer sujeição do primeiro a estas leis — e de para tal submeter estas últimas, totalmente, à vontade do soberano. Mas a leitura atenta do Leviatã não deixará de revelar que no seu interior não se trata de apologética, e sim de um esforço teórico para encontrar respostas à altura da magnitude dos problemas enfrentadas pela humanidade europeia do seu tempo.

Em hipótese alguma o soberano hobbesiano pode ficar sujeito às leis civis (cap. XXIX): o soberano encontra-se sujeito unicamente às leis de natureza, pois essas leis são divinas e não podem ser revogadas pelo poder do estado. Mas a quaisquer leis feitas pelo próprio estado, pelo próprio soberano, este não pode estar sujeito, porque estar sujeito às leis civis, no seu caso, é o mesmo que estar sujeito ao soberano representante, ou seja, a si próprio. E uma tal situação não é sujeição às leis — pelo contrário, é uma situação de liberdade em relação à lei que o estado a si mesmo se outorga.

Além da identificação entre estado e soberano, a filosofia política de Hobbes introduz a dissociação entre lei civil e lei natural. Esta última é de origem divina, mas ao submeter-se-lhe o soberano não irá obedecer a leis em sentido próprio, pois ela afinal identifica-se com a luz natural da razão (cap. xv). Dizer que o soberano está sujeito à lei natural equivale a dizer que o soberano deve, como qualquer homem, obedecer aos ditames da sua razão. É uma das marcas do Leviatã: um veemente apelo (indissociavelmente unido a esse outro apelo que conclama os súbditos à obediência civil) aos soberanos da Europa — porque do despotismo oriental Hobbes não desespera menos do que os outros filósofos ocidentais — para que instaurem um autêntico governo moderno, respeitador das liberdades fundamentais dos cidadãos e voltado para a construção do progresso, da prosperidade e da justiça.

Esta solução absolutista do problema do estado, pela submissão de um dos polos principais do seu conflito central ao outro polo fundamental, é expressão de um génio filosófico individual e de preocupações cívicas individuais. Mas a recusa de reduzir uma obra à expressão do seu tempo não equivale a atribuir-lhe uma completa neutralidade filosófica. A retórica hobbesiana tende a apresentar-nos esta política como pura teoria, obtida dedutivamente a partir da teoria da natureza humana exposta nos capítulos iniciais da obra, e como inteiramente livre, no seu rigor e apodicticidade, de quaisquer determinações que não as da pura explicitação e discurso que caracteriza a filosofia. Devemos, creio, resistir a esta persuasão abrindo as nossas interpretações à admissão de uma dimensão ideológica da teoria, embora sem que jamais esta possa ser reduzida a essa única dimensão.

O texto que é talvez hoje o mais influente sobre o Leviatã, a introdução da edição Pelican, de C. B. Macpherson, apresenta uma interpretação onde a política hobbesiana aparece concebida como expressão do «homem burguês», como um discurso marcado por uma forte dimensão justificativa de interesses de classe, ou de um inconsciente de classe, ou de algum modo ligado à afirmação de tais interesses, os quais seriam a mola escondida que, uma vez descoberta e devidamente identificada, pode servir como chave para a interpretação da filosofia política de Hobbes. Mas enquanto essa interpretação inclui correctamente, segundo penso, elementos que podem ser aproximados da ordem da ideologia, julgo poder mostrar que tais elementos não podem ser identificados como expressão

dos interesses, embora crescentemente visíveis na época moderna, das camadas burguesas ascendentes. E que se abre espaço para uma legítima interrogação acerca de um outro tipo de significação ideológica, capaz de conferir maior inteligibilidade, para além da sua pura estrutura argumentativa, ao discurso político hobbesiano.

Não devemos rejeitar a instintiva leitura, natural em qualquer leitor de hoje, da teoria hobbesiana como percorrida por uma inspiração autoritária e estatista. Falar de uma ideologia autoritária e estatista nesta obra é chamar a atenção para uma tendência central e fortemente centrípeta no pensamento de Hobbes, que em todas as versões da sua filosofia política (em *The Elements of Law*, no *De Cive*, e finalmente no presente texto) o leva a afirmar a indispensabilidade de um reforço extremo do poder estatal e a enfatizar acima de tudo e sem matizes o poder soberano, em prejuízo de qualquer outro poder que pudesse manifestar-se no interior da sociedade política. O sobredimensionamento do poder estatal parece derivar, mais do que da lógica interna da obra, de uma decisão movida pelas inclinações do próprio autor, na direcção do reforçamento do estado. O que legitima a pergunta pelas possíveis raízes sociais desta inclinação e daquela decisão teórica.

Seria inútil tentar explicar este traço da doutrina hobbesiana insinuando em nela encontrar alguma espécie de reflexo dos interesses da nobreza desse tempo. Se esta filosofia política não foi adoptada, como fonte de inspiração ideológica ou instrumento apologético, pelos defensores dos privilégios aristocráticos, não foi apenas porque estes dispunham do instrumento, muito mais cómodo, da doutrina do direito divino dos reis, tal como podia ser encontrada por exemplo em Filmer ou Bossuet — uma doutrina que servia sobretudo para justificar a dominação política de famílias reinantes estreitamente vinculadas à dominação social e económica do conjunto das famílias pertencentes à nobreza. Muito mais do que isso, foi certamente porque a teoria hobbesiana nada tinha que pudesse atrair esses ideólogos, nada apresentava de particularmente favorável à defesa dos interesses aristocráticos ou à justificação da dominação exercida por essa classe social.

Tal como os outros filósofos políticos clássicos, como Spinoza logo depois dele, Hobbes admite as três formas de governo que eram tradicionais pelo menos desde Aristóteles, a monarquia, a aristocracia e a democracia, mas o que Hobbes entende por aristocracia nada tem a ver com os interesses da nobreza. O soberano pode ser apenas um homem (monarquia), ou uma assembleia formada por todos os cidadãos (democracia directa de estilo hobbesiano), ou então pode ser uma assembleia constituída por apenas uma parte dos cidadãos, escolhidos com o fim de constituírem o «soberano» — e é neste caso que temos uma aristocracia. Ou seja, os membros de uma «aristocracia hobbesiana» têm que ser escolhidos pelo conjunto dos cidadãos, e os laços de sangue ou as linhagens nobiliárquias de nada valem: só o consentimento no momento do pacto (cap. xvii) pode legitimar a aristocracia de modelo hobbesiano, pelo menos no caso de um

estado constituído por «instituição» ou contrato (cap. xviii). Certamente que em tal teoria pouco ou nada poderia haver que fosse de molde a seduzir os ideólogos da aristocracia realmente existente, aquela nobreza que efectivamente, no tempo de Hobbes, exercia uma dominação ou pelo menos detinha uma enorme parcela do poder social e económico em todos os países da Europa seiscentista.

Mas poderia a teoria política hobbesiana servir melhor os interesses do homem burguês? Tal interpretação encontra dificuldades se em vez de nos concentrarmos, como Macpherson, na caracterização do estado de natureza por Hobbes, em vez disso procurarmos investigar a função possível do poder político proposto pelo filósofo, e qual a relação entre esse poder político e os interesses da burguesia. É possível e legítimo verificar a presença, no texto do *Leviatã*, de uma figura à qual se pode chamar o «homem burguês» cujas atitudes e valores mais típicos podem ser resumidos em termos de «individualismo possessivo», ou seja, como típico comportamento burguês, centrado na aquisição individual da propriedade. Mas a figura que se deixa facilmente descrever nesses termos é muito mais o homem natural hobbesiano, em estado de natureza (cap. xiii), do que o cidadão do estado tal como é concebido por Hobbes.

Esse homem natural pode talvez ter sido concebido à imagem e semelhança do homem civil real da época de Hobbes, que assim teria sido mascaradamente projectado pelo autor numa pretensa natureza originária do homem — ou num comportamento humano típico, sempre possível em qualquer futuro imaginário onde viesse a faltar o poder comum, o poder pacificador e unificador do estado. O primeiro a sugerir essa espécie de ilegítima projecção hobbesiana foi Rousseau, mas hoje podemos dizer, em termos mais marxistas do que rousseauistas, que Hobbes atribuiu ao homem do seu estado de natureza muitos dos atributos essenciais que nos habituámos a considerar típicos do burguês: tendência para a competição, para a dominação, para a exploração; tendências individualistas, tendências para a acumulação de riqueza, e outras marcas de classe. Mas tudo isto se refere apenas ao homem do estado de natureza, e é sabido que o projecto hobbesiano consiste na proposta de organizar os grupos humanos de um modo que torne impraticável o regresso ao estado natural. Ou teria o estado hobbesiano sido concebido exclusivamente para agradar ao homem natural hobbesiano?...

Seria absurda esta última hipótese, a apontar grave contradição na leitura macphersoniana. Não podemos validamente concluir, apenas a partir do facto de encontrarmos no homem da «guerra de todos contra todos», em estado de natureza, cuja imagem o *Leviatã* nos transmite, os traços característicos de um individualismo possessivo, que a própria teoria política de Hobbes é uma teoria justificadora desse mesmo individualismo possessivo. Muito pelo contrário, o estado-*leviatã* de Hobbes destina-se a funcionar como uma espécie de espartilho político bem apertado, dentro do qual o individualista possessivo do estado natural só poderá encontrar a sua satisfação na medida em que aceitar moldar a sua natu-

reza espontânea às novas regras do jogo estabelecidas pelo soberano absoluto — seja ele um monarca, uma assembleia aristocrática ou uma democracia hobbesiana.

Porque Hobbes é bem claro: só poderá continuar a haver acumulação, o homem burguês só poderá continuar a enriquecer na precisa e exacta medida em que o soberano e os seus conselheiros lho permitirem. E tal permissão será concedida ou não, discricionariamente, sem que o individualista possessivo possa apresentar qualquer reclamação, pois a sua liberdade de protestar, reza o *Leviatã* (cap. XXI), tal como a de qualquer cidadão, é apenas a de exigir e procurar obter as condições da sua estrita sobrevivência e não a de exigir quaisquer condições, por mínimas que sejam, de uma autêntica e propriamente dita fruição.

Quanto ao direito de propriedade, o *Leviatã* também é muito claro: todo o direito dessa ordem emana do soberano, ou seja, do estado todo-poderoso. Em momento algum é deixada aberta a possibilidade de se admitir que a propriedade privada possa ser exigida a título de condição de sobrevivência. Este é um dos aspectos mais salientes daquilo que podemos considerar como a ideologia estatista de Hobbes: não são apenas os direitos políticos que só são concedidos ao cidadão na medida em que o soberano assim arbitrariamente decida, são também os direitos económicos que se encontram todos inteiramente nas mãos do estado, nos termos do pacto hobbesiano. Depois disso, o soberano pode ou não permitir que os súbditos possuam propriedades, na medida em que tal seja por ele considerado conveniente. Em princípio, toda a propriedade pertence ao estado.

Certamente que, segundo Hobbes, o soberano pode admitir e regulamentar relações mercantis entre os seus súbditos, admitindo em larga medida a acumulação capitalista, e de um modo geral a posse de meios privados de produção — desde que considere essas medidas benéficas para a preservação da paz e da segurança da sua nação. Certamente que o homem burguês poderá ter o seu lugar dentro do estado hobbesiano, e nada indica que o próprio Hobbes tivesse qualquer intenção de contribuir para que esse tipo de homem deixasse de existir. Mas não é menos certo que seria insustentável pretender encarar a teoria hobbesiana do estado, o modelo de sociedade política proposto no *Leviatã*, como inspirado por, ou como exemplo de, alguma coisa que pudesse coerentemente ser definida como ideologia burguesa, ou coisa equivalente. O estado hobbesiano tolera o homem do individualismo possessivo, mas não é ele mesmo um estado individualista possessivo. Sem dúvida, Hobbes não apresenta qualquer projecto de supressão da classe burguesa (e seria muito estranho que o fizesse, na época em que se encontrava), mas a sua teoria está muito longe de se constituir como racionalização ideológica do interesse burguês, e aponta para a proposta de coisa muito diferente. Trata-se de um tipo de estado dentro do qual o mercado pode existir, e dentro do qual o burguês poderá prosperar — mas de nenhum modo é um típico estado burguês.

Não é um estado democrático, nem um estado aristocrático, nem um estado burguês... Que estado é esse? Sob certos aspectos, merece parcialmente ser considerado um estado «burocrático», ou «proto-burocrático» embora dificilmente comparável aos estados burocráticos que desde então a história nos deu a conhecer, desde o estado prussiano até aos actuais estados chinês e cubano. Sob este aspecto, é claro que Hobbes não é precursor de ninguém, e provavelmente não inspirou ninguém, nem a sua obra possui qualquer carácter autenticamente profético. Creio que nos devemos limitar a dizer que a proposta de Hobbes corresponde a um modelo de estado burocrático que poderia ter sido possível no seu tempo, numa caracterização provisória admissível a título de elemento de discussão do alcance político-ideológico do Leviatã.

*Como caracterizar essa posição de Hobbes, para além de uma simples e genérica anotação do seu cunho autoritário e estatista? Talvez ela possa ser vista como uma ideologia proto-burocrática, na medida em que o interesse realmente servido pela proposta hobbesiana — a menos que nós próprios sejamos partidários do absolutismo de Hobbes, como melhor solução para contemplar o interesse «de todos» — só poderia ser o interesse de um grupo muito especial, a saber, o interesse da *intelligentzia* encarregada da gestão do estado. Essa camada de intelectuais de classe média seria certamente aquela de onde sairiam os membros do todo-poderoso conselho do estado hobbesiano (cap. xxv), que aconselharia o soberano em todas as suas decisões mais importantes. Ou seja, se há uma ideologia em Hobbes, é um discurso de defesa dos interesses de uma camada da sociedade que é possível definir como proto-burocrática, dada a sua potencial capacidade de exercer as funções de gestão de um estado burocrático.*

*Não foi por acaso que ninguém na classe burguesa contemporânea de Hobbes, ou do período posterior, se reconheceu na sua teoria política, ou pensou em usá-la como instrumento ideológico — não mais do que na classe aristocrática. Deste ponto de vista, bem sabemos quem no mesmo século foi o preferido das camadas burguesas, ou seja, dos diversos grupos sociais que tinham o seu destino ligado à sorte do capitalismo: John Locke e as suas teorias liberais dos Dois tratados sobre o Governo. Mas nem por isso se justifica a crença generalizada de que a teoria hobbesiana nunca foi aceite por ninguém, pelo menos no século xvii e no seguinte — uma convicção criticada há alguns anos por Quentin Skinner (ver bibliografia). Mostra este intérprete, para além de qualquer dúvida razoável, o infundado dessa convicção, indicando como, logo nos anos de publicação das primeiras obras políticas hobbesianas, a partir de 1639, e no restante do mesmo século, existiu toda uma corte de seguidores das suas doutrinas, corte de importância numérica e grau de coesão suficientes para ter recebido uma designação colectiva — os *hobbists*, aos quais talvez devamos chamar, mau grado o arrevezado da expressão na nossa língua, os «hobbistas», para marcar com este sufixo «partidário e sectário» a diferença com aqueles filósofos políticos, ou aqueles intérpretes, que são apenas ... hobbesianos.*

A existência desse amplo grupo dos hobbistas revela, pelo menos, a realidade de um espaço social onde se tornava possível e aceitável a defesa da ideologia estatista — e nem burguesa nem aristocrática — que permeia a obra política de Hobbes. Quem eram os hobbistas? Eram escritores políticos radicais, que provocaram na sua época fortíssimas reacções de repulsa, notadamente entre os que tendiam para posições mais conformistas e conservadoras, como por exemplo os moralistas cristãos. Segundo o conde de Clarendon, em 1676, as doutrinas dos hobbistas e do próprio Hobbes teriam como objectivo «derrubar ou subverter todos aqueles princípios de governo que têm preservado a paz deste reino através dos tempos». As doutrinas hobbessianas consideradas mais perigosas eram a sua fundamentação da obrigação política apenas no cálculo do interesse próprio, e a tese segundo a qual essa obrigação só se mantém enquanto e na medida em que o cidadão é efectivamente protegido pelo soberano, cessando quando deixa de o ser.

No tempo do próprio Hobbes, portanto, ser um hobbista era de algum modo ser um subversivo. E mesmo depois da sua morte, em 1683, a Universidade de Oxford, um dos principais bastiões da tradição e do conservadorismo, inclui as suas obras na lista dos livros condenados por heterodoxia, sendo ele explicitamente acusado de ter inventado a afirmação de que «a auto-preservação é a lei fundamental da natureza, situando-se acima da obrigação para com todos os outros». Ainda em vida de Hobbes, em 1669, um dos seus partidários, Daniel Scargil, repudiou publicamente, perante esse outro bastião conservador que era a Universidade de Cambridge, as suas convicções hobbistas, nomeadamente a tese segundo a qual «todo o direito de domínio assenta unicamente no poder» e «toda a virtude moral assenta unicamente na lei positiva do magistrado civil».

Estes dados históricos indicam que os hobbistas faziam parte da oposição ao poder monárquico da época e eram perseguidos como quaisquer outros, incluindo os que viriam a ser mais tarde os vencedores da revolução de 1688. Mas após o triunfo desta revolução vemos o grande Isaac Newton, presidente da Royal Society, escrever em 1693 a John Locke uma carta em que se desculpa de o ter «confundido com um hobbista» em tom revelador de que tanto Newton como Locke atribuíam a tal acusação a maior gravidade política. E nesse mesmo ano de 1693 o poder do partido whig, ou «liberal», já se encontrava plenamente consolidado: era também perante este novo poder que o hobbismo aparecia como uma doutrina perigosa e subversiva. Se antes da revolução «liberal burguesa» os hobbistas eram oposição, depois dela continuaram a ser opositores ao regime e defensores de uma ideologia tão contrária à nova ordem «burguesa» como o fora à velha ordem «aristocrática».

Seria muito estranho que os hobbistas fossem ao mesmo tempo burgueses, ou ideólogos da burguesia, e execrados pelo establishment post-revolucionário, do qual Locke fazia parte, tanto como o haviam sido pelos donos do poder de antes da revolução de 1688. Skinner, do qual extraí-

mos estes dados, não dá infelizmente informações precisas acerca da posição e situação social dos hobbistas, mas certamente que estes não eram membros da nobreza, o que seria indicado nos seus nomes, como no caso do seu inimigo Clarendon, e não temos razão alguma para supor que, em qualquer sentido aceitável do termo, pudessem ser considerados membros da «classe burguesa». Num caso temos informação mais exacta: Marchamont Nedham, um dos principais ideólogos hobbistas, era o editor de um jornal oficial, o *Mercurius Politicus*, publicado aproximadamente entre 1650 e 1657. E que de modo geral os hobbistas eram escritores políticos, intelectuais, membros da *intelligentzia*, é o que mais legitimamente podemos supor, mesmo antes de possuímos acerca dos outros membros do grupo informação idêntica à que temos acerca de Nedham. E se esse grupo pode ser considerado elemento decisivo para definir o contexto ideológico no interior do qual foi produzida a obra de Hobbes, nesse caso são as atitudes de uma parte da *intelligentzia* do seu tempo, à qual ele próprio pertencia, que se apresentam como o elemento mais relevante para apreciar a significação ideológica da política hobbessiana e do seu modelo de estado.

Em 1657, George Lawson declarava, num estudo sobre a política do *Leviatã*, que este livro era considerado «uma obra racional» por muitos gentlemen e por muitos «jovens estudantes das universidades». Mais tarde, em 1691, um estudo anónimo intitulado *Dr. Sherlock's Two Kings of Brainford* declarava que, embora o próprio Hobbes tivesse defendido a doutrina do poder absoluto «como um filósofo, baseado em puros princípios da razão», os seus sucessores hobbistas (como o próprio *Dr. Sherlock*) defendiam as suas ideias absolutistas com a finalidade de garantirem para si mesmos «um proveitoso cargo no estado». Poderia a mesma secreta ambição ser atribuída também àqueles membros da *intelligentzia* que no tempo de Hobbes escreveram obras políticas em defesa de doutrinas semelhantes — homens como Anthony Ascham, Marchamont Nedham, Lewis du Moulin e tantos outros? Será viável a hipótese de que, de maneira inconsciente e não como parte de um projecto explícito — de modo similar ao sugerido por Macpherson para o caso dos pressupostos ideológicos de Hobbes — as doutrinas hobbessianas, sobretudo na sua tendência para uma expansão ilimitada, não do capitalismo privado mas, pelo contrário, do poder político e económico do estado, correspondessem a algo que pudesse ser identificado como uma ideologia da *intelligentzia*?

Parece plausível que assim seja, tal como parece fazer sentido que essa ideologia estatista tivesse, como efectivamente tem na política hobbessiana, um alcance e uma significação que podemos qualificar como proto-burocráticos, na medida em que a profunda transformação da sociedade inglesa que teria lugar, caso fosse aplicado o programa hobbessiano, iria provavelmente beneficiar justamente o sector da *intelligentzia* mais directamente voltado para a reflexão e a actividade política. Ou seja, aqueles dotados da capacidade suficiente para ocuparem, na administração estatal autoritária e absolutista recomendada pelo hobbessianismo, um lugar de

escol, bem perto do poder supremo do soberano — sobretudo no caso de uma monarquia, precisamente a forma de governo que o Leviatã apresenta como a mais conveniente — como membros do seu conselho secreto ou como burocratas dos escalões menos elevados. O estado hobbesiano, é certo, não poderia ser na Inglaterra do século xvii um estado burocrático como os que muito mais tarde vieram a resultar da ideologia e da acção de outras intelligentzias futuras. A ideologia hobbesiana não propunha a supressão da propriedade privada nem a supressão da burguesia como classe — propunha apenas que a propriedade pertencesse toda de direito ao estado, ou seja, que o seu controlo permanecesse sempre nas mãos de homens que ocupassem posições de autoridade no aparelho estatal e que os empresários privados fossem permanentemente vigiados e controlados pelo aparelho de estado.

Esse estado não seria um estado plenamente burocrático no sentido actual, mas podemos considerá-lo um estado proto-burocrático — ou seja, uma forma de organização da sociedade onde o lugar dominante é ocupado pelos titulares de posições no aparelho estatal, mais do que por qualquer outro grupo social, por maior que possa ser a riqueza e a prosperidade desses outros grupos, incluindo os chamados burgueses. No estado hobbesiano, a posição dominante só poderia vir a caber a uma intelligentzia transformada em núcleo central de uma burocracia estatal.

Thomas Hobbes era, evidentemente, um membro dessa camada que só muito depois do seu tempo veio a receber a designação de intelligentzia. Talvez na sua época essa camada fosse demasiado fraca para poder exercer, colectivamente, uma autêntica dominação hegemónica sobre o conjunto da sociedade. Por outro lado, em que medida a própria situação de Hobbes, na sociedade em que vivia, pode ter exercido influência na sua obra política, é algo que só pode ser objecto de conjecturas, as quais não são passíveis de fácil comprovação. Tudo o que este prefácio se propõe fazer é apresentar uma hipótese de leitura, que não pode ser comprovada mas talvez possa ser considerada menos implausível do que outras que têm sido propostas.

A situação social e o enquadramento político de Hobbes podem contribuir para a compreensão de uma obra como o Leviatã, mas de maneira apenas parcial. Tais factores determinam somente uma espécie de moldura geral, dentro da qual se vão desenhar as configurações teóricas da filosofia política hobbesiana. E estas são traçadas com tamanha genialidade que será de bom aviso o leitor deixar-se envolver pela retórica interna da obra, esquecendo as constricções ideológicas de que ela depende também, para acompanhar a extraordinária argumentação que o vai conduzir, desde o esboço de uma teoria da natureza humana contido nos capítulos iniciais da primeira parte, passando pela imortal descrição do hipotético estado de natureza da humanidade (cap. xiii), até à construção do edifício de um estado onde as soluções autoritárias se encontram sistematicamente submetidas a uma única obsessão: conquistar a paz dentro de cada nação, tentando garantir que não se repetissem horrores como os da guerra civil

inglesa durante a década de 1640, que tanto impressionou o autor. Poderá também admirar a enorme astúcia da sua exegese bíblica na terceira parte, toda ela voltada para a demonstração de que o soberano é absolutamente independente em relação a qualquer poder religioso, ou dos argumentos contra a superstição desenrolados na última parte, nos quais aparece prefigurado, se não a letra, pelo menos o espírito do que viria a ser no século seguinte a Ilustração.

O espírito do Iluminismo contribuiu para produzir historicamente tempos e situações que, de modo geral, nos apraz acreditar um pouco menos difíceis do que a época de Hobbes, pelo menos no que diz respeito ao ocidente europeu na segunda metade do século xx. Mas os horrores contemporâneos ainda são de molde a permitir-nos compreender a obsessão hobbesiana pela paz e pela ordem, senão a fazer-nos desculpar os seus excessos autoritários. A nossa época permitiu que se encontrassem soluções outras, que da nossa perspectiva aparecem como mais racionais e mais moderadas. Mas mesmo que possivelmente tenhamos razão, contra Hobbes, tal não nos deve impedir de reconhecer ao grande filósofo a razão que lhe assistia contra a sua própria época.

ÍNDICE

Prefácio de JOÃO PAULO MONTEIRO	7
Bibliografia	17
Introdução	23

PRIMEIRA PARTE

DO HOMEM

CAP. I — Da sensação	29
II — Da imaginação	31
III — Da consequência ou cadeia de imaginações	37
IV — Da linguagem	43
V — Da razão e da ciência	51
VI — Da origem interna dos movimentos voluntários vulgarmente chamados paixões; e da linguagem que os exprime	57
VII — Dos fins ou resoluções do discurso	67
VIII — Das virtudes vulgarmente chamadas intelectuais e dos defeitos contrários a estas	71
IX — Dos diferentes objectos do conhecimento	81
X — Do poder, valor, dignidade, honra e merecimento	83
XI — Das diferenças de costumes	91
XII — Da religião	97
XIII — Da condição natural da humanidade relativamente à sua felicidade e miséria	109
XIV — Da primeira e segunda leis naturais, e dos contratos	115
XV — De outras leis de natureza	125
XVI — Das pessoas, autores e coisas personificadas	137

SEGUNDA PARTE

DO ESTADO

CAP. XVII — Das causas, geração e definição de um Estado	143
XVIII — Dos direitos dos soberanos por instituição	149
XIX — Das diversas espécies de governo por instituição e da sucessão do poder soberano	157
XX — Do domínio paterno e despótico	167
XXI — Da liberdade dos súbditos	175

XXII	— Dos sistemas sujeitos, políticos e privados	185
XXIII	— Dos ministros públicos do poder soberano	197
XXIV	— Da nutrição e procriação de um Estado	203
XXV	— Do conselho	209
XXVI	— Das leis civis	217
XXVII	— Dos crimes, desculpas e atenuantes	233
XXVIII	— Das punições e das recompensas	247
XXIX	— Das coisas que enfraquecem ou levam à dissolução de um Estado	255
XXX	— Da função do soberano representante	265
XXXI	— Do reino de Deus por natureza	279

TERCEIRA PARTE DO ESTADO CRISTÃO

CAP. XXXII	— Dos princípios da política cristã	291
XXXIII	— Do número, antiguidade, alcance, autoridade e intérpretes dos livros das Sagradas Escrituras	297
XXXIV	— Do significado de <i>espírito, anjo e inspiração</i> nos livros das Sagradas Escrituras	307
XXXV	— Do significado de <i>reino de Deus, santo, sagrado e sacramento</i> nas Escrituras	317
XXXVI	— Da palavra de Deus e dos profetas	325
XXXVII	— Dos milagres e seu uso	337
XXXVIII	— Do significado de <i>vida eterna, inferno, salvação, mundo vindouro e redenção</i> nas Escrituras	345
XXXIX	— Do significado da palavra <i>Igreja</i> nas Escrituras	359
XL	— Dos direitos do reino de Deus em Abraão, Moisés, nos Sumos Sacerdotes e nos Reis de Judá	363
XLI	— Da missão do nosso abençoado Salvador	373
XLII	— Do poder eclesiástico	381
XLIII	— Do que é necessário para se entrar no reino dos céus	441

QUARTA PARTE DO REINO DAS TREVAS

CAP. XLIV	— Das trevas espirituais resultantes da má interpretação das Escrituras	455
XLV	— Da demonologia e outras relíquias da religião dos gentios	475
XLVI	— Das trevas resultantes da vã filosofia e das tradições fabulosas	493
XLVII	— Do benefício resultante de tais trevas e a quem aproveita	509
Revisão e conclusão	517

Acabou de imprimir-se
em Setembro de dois mil e nove.

Edição n.º 1005692

www.incm.pt
comercial@incm.pt
E-mail Brasil: livraria.camoes@incm.com.br