

**XXIV CONGRESSO NACIONAL DO
CONPEDI - UFMG/FUMEC/DOM
HELDER CÂMARA**

FILOSOFIA DO DIREITO I

FERNANDO GALINDO AYUDA

LEONEL SEVERO ROCHA

RENATO CÉSAR CARDOSO

Todos os direitos reservados e protegidos.

Nenhuma parte deste livro poderá ser reproduzida ou transmitida sejam quais forem os meios empregados sem prévia autorização dos editores.

Diretoria – Conpedi

Presidente - Prof. Dr. Raymundo Juliano Feitosa – UFRN

Vice-presidente Sul - Prof. Dr. José Alcebíades de Oliveira Junior - UFRGS

Vice-presidente Sudeste - Prof. Dr. João Marcelo de Lima Assafim - UCAM

Vice-presidente Nordeste - Profa. Dra. Gina Vidal Marcílio Pompeu - UNIFOR

Vice-presidente Norte/Centro - Profa. Dra. Julia Maurmann Ximenes - IDP

Secretário Executivo - Prof. Dr. Orides Mezzaroba - UFSC

Secretário Adjunto - Prof. Dr. Felipe Chiarello de Souza Pinto – Mackenzie

Conselho Fiscal

Prof. Dr. José Querino Tavares Neto - UFG /PUC PR

Prof. Dr. Roberto Correia da Silva Gomes Caldas - PUC SP

Profa. Dra. Samyra Haydêe Dal Farra Napolini Sanches - UNINOVE

Prof. Dr. Lucas Gonçalves da Silva - UFS (suplente)

Prof. Dr. Paulo Roberto Lyrio Pimenta - UFBA (suplente)

Representante Discente - Mestrando Caio Augusto Souza Lara - UFMG (titular)

Secretarias

Diretor de Informática - Prof. Dr. Aires José Rover – UFSC

Diretor de Relações com a Graduação - Prof. Dr. Alexandre Walmott Borgs – UFU

Diretor de Relações Internacionais - Prof. Dr. Antonio Carlos Diniz Murta - FUMEC

Diretora de Apoio Institucional - Profa. Dra. Clerilei Aparecida Bier - UDESC

Diretor de Educação Jurídica - Prof. Dr. Eid Badr - UEA / ESBAM / OAB-AM

Diretoras de Eventos - Profa. Dra. Valesca Raizer Borges Moschen – UFES e Profa. Dra. Viviane Coêlho de Séllos Knoerr - UNICURITIBA

Diretor de Apoio Interinstitucional - Prof. Dr. Vladimir Oliveira da Silveira – UNINOVE

F488

Filosofia do direito I [Recurso eletrônico on-line] organização CONPEDI/ UFMG/FUMEC/Dom Helder Câmara;

coordenadores: Fernando Galindo Ayuda, Leonel Severo Rocha, Renato César Cardoso – Florianópolis: CONPEDI, 2015.

Inclui bibliografia

ISBN: 978-85-5505-106-7

Modo de acesso: www.conpedi.org.br em publicações

Tema: DIREITO E POLÍTICA: da vulnerabilidade à sustentabilidade

1. Direito – Estudo e ensino (Pós-graduação) – Brasil – Encontros. 2. Filosofia. I. Congresso Nacional do CONPEDI - UFMG/FUMEC/Dom Helder Câmara (25. : 2015 : Belo Horizonte, MG).

CDU: 34



**XXIV CONGRESSO NACIONAL DO CONPEDI - UFMG/FUMEC
/DOM HELDER CÂMARA**

FILOSOFIA DO DIREITO I

Apresentação

Buscar a unidade na multiplicidade, o universal no concreto: este sempre foi o escopo de parte considerável dos esforços filosóficos que se empreendem desde o mundo helênico. Entre Tales e Parmênides, Platão e Espinosa, Hegel e Schopenhauer, para citar alguns, definir a questão filosófica por excelência não era objeto de controvérsia. Nunca, no entanto, contou com aceitação geral ou pacífica tal projeto de filosofia: quimera inalcançável, diziam alguns, projeto irrealizável, natimorto, fadado ao fracasso, alardeavam outros tantos.

O livro que agora apresentamos, longe de contribuir na resolução do problema, só faz agravá-lo: não obstante sua indiscutível unidade e coerência enquanto obra de sólida Filosofia do Direito, que se note de imediato a multiplicidade de temas, perspectivas, autores, abordagens e "filosofias" que desfila. A tensão e a dialeticidade do um e do múltiplo, do particular e do universal, parecem aqui espelhadas na própria tessitura e natureza mesma deste livro.

HOBBS E A TEORIA DA ESCOLHA RACIONAL: APROXIMAÇÕES

HOBBS AND RATIONAL CHOICE THEORY: APPROACHES

Armando Albuquerque de Oliveira

Jorge Andersson Vasconcelos Dias

Resumo

A filosofia política de Thomas Hobbes, além de ser caracterizada como um rígido sistema lógico-dedutivo, é dotado de uma coerência interna digna de apreciação totalizante. Justamente por causa disto é que convém ter-se uma leitura sistemática e conglobante de sua obra, porque os conceitos de seu sistema estão como que entrelaçados entre si. Assim, para entender-se como o autor chega à sua teoria do soberano absoluto, é necessário, entender sua concepção de filosofia moral do homem; para entender sua filosofia moral, faz-se mister compreender sua teoria epistemológica; e para entender esta última, faz-se preciso entender sua metafísica, influenciada pela geometria euclidiana e pela filosofia natural de Galileu. Com a compreensão sistemática do todo, é possível fazer-se aproximações conceituais de sua filosofia política com a teoria da escolha racional. Esse é o objetivo e resumo deste artigo.

Palavras-chave: Hobbes, Metafísica, Epistemologia, Filosofia moral, Escolha racional, Soberano absoluto

Abstract/Resumen/Résumé

The political philosophy of Thomas Hobbes, in addition to being characterized as a rigid logical-deductive system, is equipped with a decent internal coherence of totalizing appreciation. Precisely because of this is that you may want to have a systematic reading and conglobante of his work, because the concepts of your system that are as closely interwoven. So, to be understood as the author arrives at his theory of absolute sovereign, it is necessary to understand his conception of moral philosophy of man; to understand his moral philosophy, is necessary understand his epistemological theory; and to understand that, it is necessary to understand its metaphysical, influenced by Euclidean geometry and the natural philosophy of Galileo. With the systematic understanding of the whole, it is possible to make conceptual approaches his political philosophy with the theory of rational choice. This is the objective and summary of this article.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Hobbes, Metaphysics, Epistemology, Moral philosophy, Rational choice, Absolute sovereign

1. INTRODUÇÃO

Este artigo volta-se a estudar a filosofia de Thomas Hobbes em sua estrutura e lógica conglobantes, para poder-se compreender como e em que medida ele contribuiu para o constructo teórico da teoria da escolha racional, a qual veio a alcançar amplitude e prestígio na teoria política e social contemporâneas.

Para cumprir tal desiderato, procurar-se-á entender as noções fundamentais de sua filosofia, seu contexto histórico de nascimento, para, somente então, adentrar-se no campo da teoria da escolha racional, para tentar-se mostrar que a filosofia de Hobbes está muito próxima dos pressupostos metodológicos e conceituais daquela teoria. Isolar uma ou outra parte de sua obra é uma das possibilidades de leitura. Contudo, é só com uma leitura totalizante que perpasse os conceitos fundamentais de sua filosofia que é possível compreender melhor o pensamento do filósofo, até porque, como se sabe se tentará demonstrar durante as primeiras páginas deste ensaio, o sistema filosófico hobbesiano é dotado de uma rígida construção lógico-dedutiva.

Portanto, a metodologia adotada foi de pesquisa bibliográfica e de cunho lógico-dedutivo.

2. CONTEXTO HISTÓRICO

Nascido em 5 de abril de 1588 e falecido em 1679, Hobbes viveu durante um dos séculos mais atormentados da história da Inglaterra. De família pobre, iniciou-se no estudo da literatura e só mais tarde, em contato direto com Francis Bacon, do qual foi secretário entre 1621 e 1626, veio a ser realmente despertado pela problemática filosófica. Mas as influências recebidas não foram apenas do empirismo baconiano. Numa biblioteca particular de Genebra, impressiona-se com o encadeamento dedutivo dos *Elementos de Geometria* de Euclides do século III a.C., obra fundamental para a reflexão do método proposto pelos racionalistas do século XVII. Em Paris, torna-se amigo do frade Marin Mersenne e passa a frequentar um círculo de sábios que este costumava reunir em seu convento. Aliás, René Descartes também era frequentador dessas reuniões, donde surgem as primeiras controvérsias de debate entre Hobbes e este último. Na Itália, também recebeu importante influência do pensamento de Galileu Galilei, que, segundo Hobbes, foi quem abriu para o homem as portas da filosofia natural como conhecimento da natureza do movimento.

Essas influências são importantes para Hobbes construir uma filosofia moral, social e política com um encadeamento lógico todo singular e original. Sua obra é revestida de rigorosa construção lógico-dedutiva. Propõe-se elaborar seu próprio sistema filosófico que conteria três partes: o corpo, o homem e o cidadão, partes às quais corresponderiam três obras. Mas seu plano teve que sofrer uma quebra na ordem cronológica, porque a primeira parte de seu sistema, o *De Corpore*, cujo propósito era demonstrar como o movimento produz todos os fenômenos físicos, veio a ser publicada apenas em 1655. A segunda parte do seu sistema, *De Homine*, foi publicada em 1658. De fato, seu *De Cive* – título abreviado com o qual a obra se tornou conhecida – foi publicado já em 1642. Após o término desta obra, ao invés de seguir-se imediatamente nas duas outras, Hobbes estava muito interessado pela guerra civil em curso na Inglaterra, donde viu a necessidade de abandonar provisoriamente seu itinerário científico, porque sua prioridade, na década de 1640, passou a ser a elaboração de algo capaz de combater as doutrinas subversivas dos inimigos do rei, surgindo então o *Leviatã*, obra-prima da filosofia política (PECORARO, 2012)¹

Não obstante existam diferenças importantes nos diversos trabalhos escritos de Hobbes, o argumento básico permanece o mesmo: Hobbes advoga a tese da superioridade de uma forma absolutista de governo, porque, em sua visão, a paz requer um poder soberano forte que tem a palavra final sobre todas as questões políticas, ética e religiosas. Assim é que, para Hobbes, questionar a autoridade do rei conduz à divisão do Estado e, conseqüentemente, à guerra civil, donde ser mais benéfico tolerar as inconveniências de um líder poderoso do que estar em estado de guerra.

Logo se vê que o desiderato da filosofia política de Hobbes era atingir uma finalidade prático-pragmática, não se fechando na reflexão especulativa e apartada do mundo conturbado dos homens. Antes pelo contrário: Hobbes enaltece que a investigação filosófica tem uma utilidade, a qual, no caso da política, consiste em evitar as guerras civis. O autor de o *Leviatã* acreditava que uma guerra civil poderia ser evitada caso os homens dispusessem de uma ciência que os ensinasse o justo e o injusto, o bem e o mal. O autor atribui o sério conflito político de sua época à falta de ciência, donde ser necessário formulá-la em termos precisos para que os ensine a conservarem-se na paz, cumprindo seu dever (PECORARO, 2012).

¹ “Os comentadores com frequência insistiram na desordem das publicações, mas é imprescindível acrescentar que essa desordem não prejudica de modo algum a ordem sistemática” (HUISMAN, 2004, P. 505).

3. “O CORPO”: A METAFÍSICA DE HOBBS

Imbuído da rigidez racionalista absorvida de Euclides, Hobbes chegou a definir que concluir é adicionar e subtrair: “seja em que matéria for que houver lugar para a adição e para a subtração, há também lugar para a razão, e onde aquelas não tiverem o seu lugar, também a razão nada tem a fazer” (HOBBS, 2004, p. 51).

Inspirado pelo racionalismo e matematicismo geométrico, Hobbes universaliza o mecanismo. Existir é existir no espaço, é ser corpo em movimento. Para entender o materialismo mecanicista hobbesiano, é útil entender o debate estabelecido entre ele e Descartes, possibilitando a caracterização de seu pensamento.

Hobbes concordava em que o conhecimento da proposição cartesiana “eu existo” possa depender do conhecimento da proposição “eu penso”. Com isso, assimila a conhecida frase de Descartes “penso, logo existo”, porém, de logo, levanta um questionamento: de onde viria o conhecimento da proposição “eu penso”? Hobbes adianta sua própria resposta desta forma: como não podemos conceber qualquer ato sem seu sujeito, também não podemos ter o pensamento sem uma coisa que pense, a ciência sem uma coisa que saiba e o passeio sem uma coisa que passeie. Segue-se daí, portanto, que uma coisa que pensa é necessariamente alguma coisa de corporal (MONTEIRO, 2004).

Descartes reafirma o seu dualismo, argumentando que há duas substâncias, uma extensa, corpórea, outra espiritual, pensante.²

A substância extensa é a pressuposta pelos “atos que chamamos corporais, como a grandeza, a figura, o movimento; esses atos “residem” em corpos. Porém – diz Descartes – “há outros atos que chamamos intelectuais”, como o “querer imaginar” etc., atos que dependem do “pensamento ou percepção”, da “consciência e conhecimento”; esses atos “residem” em “uma coisa que pensa”, tenha ou não esta coisa o nome de espírito, pouco importa, “conquanto não a confundamos com a substância corporal, uma vez que os atos intelectuais não têm nenhuma afinidade com os atos corporais”. Em suma “o pensamento ... difere totalmente da extensão”. (MONTEIRO, 2004, p. 10)

Mas Hobbes manteve a ideia de que o sujeito do pensamento é corporal e aliou a essa tese uma posição empirista. É dizer: para ele, tudo são corpos materiais, donde defende um monismo metafísico contra o dualismo cartesiano. Para o autor do *Leviatã*,

² Cumpre registrar que Descartes, e de igual modo seus contemporâneos, empregava os termos “alma” e “mente” indistintamente.

O mundo (não quero dizer apenas a terra, que denomina aqueles que a amam homens mundanos, mas também o universo, isto é, toda a massa de todas as coisas que são) é corpóreo, isto é, corpo, e tem as dimensões de grandeza, a saber, comprimento, largura e profundidade; também qualquer parte do corpo é igualmente corpo e tem as mesmas dimensões, e consequentemente qualquer parte do universo é corpo e aquilo que não é corpo não é parte do universo. E porque o universo é tudo, aquilo que não é parte dele, não é nada, e consequentemente está em nenhures. (HOBBS, 2004, p. 466)

A ideia de “substância incorpórea”, expressão esta usada por Descartes para designar o sujeito enquanto pensamento pensante, ou a mente, ou o espírito, é completamente equivocada para Hobbes, que diz ser as substâncias corpóreas por definição: “*substância e corpo* significam a mesma coisa. Portanto, *substância incorpórea* são palavras que, quando reunidas, se destroem uma à outra, tal como se alguém falasse de um *corpo incorpóreo*” (HOBBS, 2004, p. 289).

Na verdade, o pensamento de Hobbes sobre a natureza da realidade foi bastante influenciado pela teoria científica de sua época, sobretudo de Galileu. Sabe-se que este e outros cientistas daquela época substituíram o modelo “teleológico” do universo, de tradição aristotélica, por um novo modelo mecânico (FINN, 2010). Aristóteles referia-se às “causas finais” para explicar os movimentos ou mudanças do universo. Causa final é o fim ao qual as coisas se destinam ou se transformam, donde todo ente natural teria em si um *télos*, ou propósito. Hobbes acredita que esse modelo teleológico de Aristóteles para explicar o movimento natural envolve uma falsa atribuição dos desejos humanos aos objetos naturais. Já o modelo mecânico hobbesiano, em contraste, considera o mundo natural como um mecanismo em vez de um sistema teleológico ou intencional (FINN, 2010). Substitui a “causa final” de Aristóteles pela “causa eficiente”, entendida como as forças e condições prévias que produzem determinado evento, noção esta mais próxima do significado da causalidade hoje. Assevera que o estado natural dos entes é o movimento, e não o repouso, no que também se opõe a Aristóteles.

Portanto, para Hobbes a realidade é matéria em movimento, nada mais que corpos físicos que se movem de acordo com leis científicas estritas, incluindo, logicamente, a de causa e efeito. Do mesmo modo, como se verá logo mais adiante, o comportamento humano está submetido ao sistema da causalidade, que governa o mundo natural. Outrossim, seres humanos são corpos materiais cujas mentes são também materiais, sujeita, portanto, às mesmas condicionalidades físicas. (FINN, 2010)

Cumpra observar, porque fundamental, que a apresentação das teorias corporalista e materialista no *Leviatã* tem como pano de fundo fornecer uma robusta empreitada teórico-

filosófica para enfraquecer o poder eclesiástico, de tal modo que este não possa dispor da doutrina metafísica das essências separadas, a qual assegurava o controle do clero sobre as mentes dos súditos. Com efeito, conceitos como o da transubstanciação, do inferno e do purgatório representavam uma cisão fatal na soberania do Estado, porquanto estabelecia uma enorme desigualdade entre o poder soberano e o poder do clero, ou a capacidade de cada um desses poderes exercer domínio sobre os homens. (PECORARO, 2012) De fato, Hobbes constatava que era impossível uma república subsistir de qualquer outro, que não o soberano, tiver o poder de aplicar castigos maiores do que a morte. (HOBBS, 2004)³

4. A EPISTEMOLOGIA EM HOBBS

Para Hobbes, todas as ideias ou concepções, e, portanto, todo conhecimento, são iniciados e impulsionados com percepções sensíveis do mundo exterior. O filósofo adere a uma teoria materialista da sensação (FINN, 2010).

A causa da sensação, para Hobbes, é o corpo exterior, ou objeto, que pressiona o órgão próprio de cada sentido,

como no gosto e tato [de forma imediata], ou de forma mediata, como na vista, no ouvido, e no cheiro; a qual pressão, pela mediação dos nervos, e outras cordas e membranas do corpo, prolongada para dentro em direção ao cérebro e coração, para se transmitir; cujo esforço, porque para fora, parecer ser de algum modo exterior. (HOBBS, 2004, P. 31)

De acordo com essa perspectiva, “as sensações não são apenas causadas pelos movimentos físicos no cérebro, mas são identificadas com eles” (FINN, 2010, P. 38). As experiências de coisas, como de sons e cores, constituem na verdade movimentos no cérebro. Portanto, o filósofo radicaliza o mecanicismo, fazendo-o invadir os domínios do espírito.

A física de Hobbes procura explicar mecanicamente a maneira pela qual os corpos exteriores afetam o corpo humano e aí produzem as percepções e os fenômenos que delas dependem. Afetados pelos movimentos dos objetos exteriores, os sentidos seriam postos em movimento e este se transmitiria ao cérebro e, daí, ao coração; neste órgão, começaria um movimento de reação em sentido inverso. Para Hobbes, o início desse movimento de reação é precisamente o que constitui a sensação: “a sensação é o princípio do conhecimento dos próprios princípios, e a ciência é inteiramente dela derivada”. (MONTEIRO, 2004, P. 11)

³ Reside já nesse projeto teórico um legado grandioso de Hobbes, porque decisivo para preparar terreno para o Estado laico no início da Modernidade.

5. A MECÂNICA DO COMPORTAMENTO HUMANO

No plano da ação humana, Hobbes seguiu à risca a teoria mecanicista, com a qual implica uma teoria quase que determinística do comportamento humano. Com efeito, Hobbes também importa para a pragmática o modelo mecânico, com o qual explica as ações voluntárias e involuntárias do corpo humano.

As ações involuntárias, como a circulação do sangue, a digestão ou a batida do coração, por exemplo, ocorrem sem pensamento e reflexão, sendo movimentos vitais que continuam ininterruptamente por toda a vida. Já as ações voluntárias, referidas por ele como “movimentos animais”, são precedidas por uma intenção na mente. Tais movimentos são o resultado final de uma longa cadeia de movimentos que inicia com a experiência sensível do mundo exterior (FINN, 2010).

Segundo Hobbes, o ponto de partida da ação humana e, de resto, da ação moral e política é o “*conatus*”, definido pelo autor como “esforço” ou “empenho”. Para o pensador, “esses pequenos inícios do movimento, no interior do corpo do homem, antes de se manifestarem no andar, na fala, na luta e outras ações visíveis, chamam-se geralmente esforço” (HOBBS, 2004, p. 57).

Este esforço, quando vai em direção de algo que o causa, 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 no sentido de evitar alguma coisa chama-se geralmente aversão. As palavras apetite e aversão vêm do latim, e ambas designam movimentos, um de aproximação e o outro de afastamento. (HOBBS, 2014, p. 57)

É interessante notar, portanto, que para dotar seu sistema filosófico de rigor lógico *more geometrico*, Hobbes tenta universalizar o determinismo mecanicista, não limitando esta perspectiva apenas no terreno metafísico dos corpos físicos do espaço. Ele vai mais além: mecaniza os movimentos das paixões humanas a ponto de produzir uma teoria da ação humana também mecanicista, determinada por movimentos iniciais e concatenados numa relação de prejudicialidade de causas e efeitos.

Assim é que, para o pensador, a vontade humana é definida como o “último apetite na deliberação”. Conecta-se, portanto, ao conjunto das paixões, alternando-se no jogo estabelecido entre tendência e aversão ao objeto. Portanto, o determinismo mecanicista rege

não apenas os movimentos do universo, mas também a atividade psicológica do homem. “Liberdade”, para ele, significa a ausência de tudo que impede a ação e que não está contido na natureza e qualidade intrínseca do agente. Segue-se daí que o livre-arbítrio seria uma ilusão, porque todo o processo psicológico-pragmático da ação humana não seria realmente controlado pelo livre-arbítrio, mas simplesmente constituiria o resultado de um processo mecânico de vários desejos e paixões lutando uns contra os outros na mente, pelo que ao fim e ao cabo, um deles se torna o mais preponderante e conduz a uma ação (FINN, 2010).

Nesse contexto, a filosofia moral hobbesiana estuda os “movimentos da mente”, como o apetite, a aversão, o amor, a benevolência, esperança, medo, raiva, emulação, inveja, etc.; quais suas causas e do que elas são causas (FINN, 2010). E é porque

tais emoções são fundamentalmente redutíveis a movimentos físicos no corpo humano, faz sentido que a Filosofia Moral seja uma ciência do movimento. Através do conhecimento dos movimentos da mente, descobrimos os movimentos pelos quais o Estado é criado. Os “princípios da política”, diz Hobbes, “consistem no conhecimento dos movimentos da mente”. (FINN, 2010, p. 23)

É o que se verá a seguir.

6. AÇÃO HUMANA E ESTADO DE NATUREZA: PREMISSAS CONCEITUAIS PARA A CRIAÇÃO DO ESTADO

A descrição mecanicista de Hobbes a respeito da ação humana anda de mãos dadas com a teoria conhecida como “egoísmo psicológico”. Segundo esta teoria, “todas as ações humanas são motivadas por um desejo egoísta de promover nosso próprio benefício, nosso próprio “bem””. (FINN, 2010, p. 74). Essa teoria secundariza a influência determinante do altruísmo, de modo que até mesmo ações ou atitudes pretensamente imbuídas a este valor estariam, no fundo, objetivando um fim determinado em benefício próprio do agente.

Essa concepção egoística da natureza humana também é desenvolvida por Hobbes quando trata de estudar o poder:

De acordo com Hobbes, poder é o meio que uma pessoa usa para promover o seu próprio bem. Visto que nós naturalmente desejamos o “bem”, segue-se que nós também desejamos poder. “Eu postulo uma inclinação geral de toda espécie humana”, diz Hobbes, “um desejo perpétuo e incansável de poder e mais poder, que cessa somente com a morte” (L 11.161) (FINN, 2010, p. 74-75)

Uma característica forte no pensamento de Hobbes é seu caráter de oposição, até mesmo de ruptura, em relação a muitas teorias do passado, particularmente os escritos políticos e morais de Aristóteles, Cícero, Sêneca, bem como os autores escolásticos e humanistas (PECORARO, 2012).⁴ Assim é que o autor vai combater a tradição antiga de que da concepção de homem, que deita raízes em Aristóteles e segundo a qual os homens são naturalmente sociáveis e políticos.

Para tanto, Hobbes vai remontar às origens dos julgamentos morais. No capítulo VI do *Leviatã*, Hobbes subdivide os movimentos internos que precedem a ação em apetite, ou seja, movimento ou esforço que se faz na direção do objeto causador do próprio movimento, e aversão, ou movimento que se faz na direção contrária. Daí porque se chama de bom ao objeto do desejo e mau o objeto da aversão, de modo que as palavras de sentido moral “bom”, “mau” e “desprezível” são sempre relativas a quem as emprega: “Não há nada que o seja [“bem” ou “mal”] simples e absolutamente, nem há qualquer regra comum do bem e do mal, que possa ser extraída da natureza dos próprios objetos.” (HOBBS, 2004, p. 58)

Hobbes também desafia a própria ideia de felicidade construída pelos antigos, definindo-a como a contínua obtenção dos objetos do desejo, num movimento que só cessa quando cessa a própria vida:

[...] devemos ter em mente que a felicidade desta vida não consiste no repouso de um espírito satisfeito, pois não existe o *finis ultimus* (fim último) nem o *summum bonum* (bem supremo) de que se fala nos livros dos antigos filósofos morais. [...] A felicidade é um contínuo progresso do desejo, de um objeto para outro, não sendo a obtenção do primeiro outra coisa senão o caminho para conseguir o segundo. Sendo a causa disto que o objeto do desejo do homem não é gozar apenas uma vez, e só por um momento, mas garantir para sempre os caminhos de seu desejo futuro. (HOBBS, 2004, p. 91)

Com a afirmação do relativismo moral e a definição de felicidade como “prosperar constante” e “marcha contínua do desejo”, Hobbes contradiz duas ideias da Antiguidade e estabelece as bases fundamentais de sua própria teoria do poder. Primeiramente, nega que haja um fim último – entendida como uma beatitude ou tranquilidade perpétua – e um bem supremo. Assim é que, deixar de sentir, imaginar e desejar é o mesmo que estar morto. Ademais, não há nada que seja bom em si mesmo. Segundo, define o poder como os meios de

⁴ Daí sua justa e merecidíssima posição na fase dita “moderna” na história da filosofia.

que um homem dispõe para obter um bem futuro e, nesse sentido, o poder é um meio de alcançar a felicidade (PECORARO, 2012)

Assim, partindo desse primeiro princípio da natureza humana ou tendência geral da humanidade, Hobbes chega a um segundo princípio, que é um consectário lógico do anterior: a inevitável competição por riquezas, honra e mando que leva a divergências, lutas e inimizades (PECORARO, 2012):

A competição pela riqueza, a honra, o mando e outros poderes leva à luta, à inimizade e à guerra, porque o caminho seguido pelo competidor para realizar seu desejo consiste em matar, subjugar, suplantar ou repelir o outro. Particularmente, a competição pelo elogio leva a reverenciar a antiguidade. Porque os homens competem com os vivos, não com os mortos, e atribuem a estes mais do que o devido fim de poderem empanar a glória dos outros (HOBBS, 2004, p. 92)

Portanto, Hobbes adota como premissa conceitual de sua filosofia moral e política uma visão competitiva e egoística do homem, que almeja sempre o poder e sempre está sujeito ao extinto de autopreservação. Mas há ainda um terceiro princípio, a vaidade natural, que explica porque os homens competem e brigam por coisas frívolas. Destarte, toda essa visão pessimista da natureza humana impede Hobbes de acreditar numa sociabilidade inata dos homens, contrariando a tradição dos antigos.

Então, como agiriam esses homens amorais, competitivos e vaidosos, caso fossem todos livres, iguais, e tivessem os mesmos direitos e vivessem sem os rigores da lei e a presença onipotente do Estado? Hobbes assim responde: haveria a guerra de todos contra todos, porque o homem é o lobo do homem. É aqui que reside a noção contratualista hobbesiana do “estado de natureza”.

O estado de natureza é uma situação hipotética, pressuposta pela teoria contratualista para compreender o surgimento do Estado, ou seja, da sociedade civil organizada. Trata-se, portanto, de uma premissa teórica a-histórica, não compreendida, pois, em alguma historicidade, porque não é tida como um fato social determinável ou verificável, e sim como um dado a priori tomado como um conceito antecipadamente lógico, que precede o surgimento do Estado. Definitivamente, significa o estado de natureza uma condição natural da espécie humana, na qual não existem noções de justo ou injusto, certo ou errado. Segundo o próprio Hobbes:

Desta guerra de todos os homens contra todos os homens também isto é consequência: que nada pode ser injusto. As noções de bem e de mal, de

justiça e injustiça, não podem aí ter lugar. Onde não há poder comum não há lei, e onde não há lei não há injustiça. Na guerra, a força e a fraude são as duas virtudes cardeais. A justiça e a injustiça não fazem parte das faculdades do corpo ou do espírito. Se assim fosse, poderiam existir num homem que estivesse sozinho no mundo, do mesmo modo que seus sentidos e paixões. São qualidades que pertencem aos homens em sociedade, não na solidão. Outra consequência da mesma condição é que não há propriedade, nem domínio, nem distinção entre o *meu* e o *teu*; só pertence a cada homem aquilo que ele é capaz de conseguir, e apenas enquanto for capaz de conservá-lo. É pois esta a miserável condição em que o homem realmente se encontra, por obra da simples natureza. Embora com uma possibilidade de escapar a ela, que em parte reside nas paixões e em parte em sua razão (HOBBS, 2004, p. 110).

A descrição de Hobbes do estado de natureza, além de fundamentar sua filosofia política, também claramente mostra suas concepções morais, porque ela descreve o comportamento natural da espécie humana numa tal condição de naturalidade situacional alheia a qualquer organização política artificial.

Assim é que, para ele, igualdade não é outra coisa senão a igual habilidade que cada pessoa possui para matar outras. Nesse sentido particular é que há igualdade natural entre os homens. A despeito do fato de que algumas pessoas são manifestamente mais fortes em corpo, ou mais argutas, diz Hobbes, quando tudo é computado junto, a diferença entre um e outro não é considerável, porque o mais fraco tem força e possibilidade de matar o mais forte, quando este estivesse dormindo, por exemplo. Logo se vê que sua concepção de igualdade não é impregnado de normatividade, é dizer não contém caráter moral; ela simplesmente descreve uma habilidade humana efetiva, a saber, a habilidade de matar (FINN, 2010).

Ademais, no estado de natureza cada indivíduo tem um direito natural de fazer o que quer que ele acredite ser necessário para preservar a si mesmo. Da mesma forma, existe neste estado um medo inexorável da morte violenta por parte de cada um. E é neste ambiente de uma quase aporia psicológica ou dilema situacional que os homens vislumbram a opção lógica, benéfica e estratégica de escolher e aceitar um soberano com poder absoluto, pois só com tal alternativa política poder-se-ia escapar da guerra civil generalizada representada pelo estado de natureza.

Aqui reside, portanto, o ponto culminante deste trabalho, para mostrar que Hobbes adota aqui um tipo de racionalidade análogo ao da teoria da escolha racional. É o que se mostrará a seguir.

7. A TEORIA DA ESCOLHA RACIONAL COMO PRESSUPOSTO IMPLÍCITO NO CONTRATUALISMO HOBBSIANO

A teoria da escolha racional, como metodologia de abordagem e compreensão dos fenômenos sociais, assume que o comportamento humano pode, em variadas medidas, ser estudado, ou modelado, a partir do pressuposto teórico da racionalidade (MEIRELES, 2012). De modo geral, essa teoria adentrou na Ciência Política a partir da Economia, como resultado dos trabalhos inovadores de Anthony Downs, James Buchanan, Gordon Tullock, George Stigler e Mancur Olson (FEREJOHN; PASQUINO, 2001). O que há em comum a todos eles é que os agentes sociais estariam interessados “na maximização da riqueza, de votos, ou de outras dimensões mais ou menos mensuráveis em termos de quantidades e sujeitas a constrangimentos de recursos materiais” (FEREJOHN; PASQUINO, 2001, p. 5). O aspecto característico desta abordagem é a perspectiva de que a vida social deve ser explicada por meio de modelos de ação individual racional (HINDESS, 1996). A teoria da escolha racional funda-se, pois, num individualismo metodológico e é marcada pelo uso de uma razão instrumental.

De acordo com a teoria, em linhas gerais, a ação humana é resultante da reflexão pessoal que relaciona, de modo eficiente, meios escassos com fins construídos autonomamente. Em certo sentido, a noção de racionalidade passa a ser vinculada à ideia de consumidor da teoria econômica (CARVALHO, 2008), de modo que a racionalidade se refere então à cognição pessoal que vislumbra três elementos básicos: riqueza, prestígio e poder (DOWNS, 1957). O pressuposto é que os agentes se dirigem “para toda situação com um olho nos ganhos a serem feitos, o outro nos custos, uma delicada habilidade em balanceá-los, e um forte desejo em seguir o que a racionalidade apontar” (DOWNS, 1957, p. 7-8).

A partir do conhecimento desses elementos comportamentais, a escolha racional aponta a possibilidade de previsão das ações que os sujeitos racionais tomam em uma situação de escolha. Por sua vez, a antecipação das condutas torna factível uma metodologia “positiva” que separa os fatores fundamentais das ações dos fatores secundários. Segundo Buchanan, o filósofo da sociedade deve tentar descrever o comportamento das pessoas no estado puro, ainda que imaginário, no qual podem ser removidas muitas das características não essenciais do processo social que são notadas em uma observação direta e não controlada. O estabelecimento de padrões predeterminados de ação conduz a teoria da escolha racional a abandonar postulados que abrangem valores ou crenças diversas. Assim, é importante perceber a significação da teoria social presente na concepção econômica de racionalidade. Ainda que incorpore algumas noções do chamado individualismo metodológico – que compreende todo fenômeno social como resultado da combinação das ações individuais e do sentido que os agentes lhes conferem – a escolha racional admite uma representação mais restrita das condutas, pois os autores definem o sentido das ações exclusivamente a

partir das consequências que elas produzem para os próprios sujeitos (CARVALHO, 2008, p. 20).

Deveras, a teoria pressupõe que os indivíduos levam em conta apenas o cálculo autônomo da diferença entre o custo e o benefício pessoal que toda prática comporta.

O conceito de racionalidade instrumental, essencial para o campo da Economia, tem encontrado uma recepção ampla nas Ciências Sociais por intermédio da teoria da escolha racional.⁵ O fundamento da razão instrumental é a premissa de que o indivíduo, em suas manifestações ou decisões ordinárias, sempre procura alocar e economizar meios escassos em relação aos fins que se propõe, de molde a obter a maior satisfação pessoal possível. Há subentendida uma noção de reflexão consciente, calculada e constante dos custos e benefícios de todas as consequências da ação, como se a razão individual controlasse os fatos e as normas sociais que a envolvem. Ademais, teoricamente a razão instrumental assume que os agentes transformam o mundo e as pessoas em mecanismos operacionais para a obtenção de seus interesses particulares (CARVALHO, 2008).⁶

A ideia de racionalidade instrumental reflete uma relação estrita entre sujeito e objeto. O pressuposto fundamental é o encontro de um indivíduo com uma situação de escolha, em que seus desejos e interesses particulares são os motores da ação. Ela se articula com uma metodologia que busca simplificar o ambiente da ação, tornando possível a previsão das decisões a serem tomadas nas interações (CARVALHO, 2008).

Assim, vê-se que a teoria da escolha racional pressupõe uma teoria que explicita “a fundamentação analítica produzida pela economia neoclássica e a subordinação da política à economia” (CARVALHO, 2008, p. 81).

⁵ A racionalidade instrumental, não obstante goze de prestígio na tradição do pensamento da Ciência Política de matriz anglo-saxônica, é fortemente combatida pela Escola de Frankfurt, cuja tradição teórica vai apontar para as armadilhas e patologias sociais contaminadas por este tipo de razão. Adorno e Horkheimer radicalizam a Teoria com uma crítica negativa. Cf. ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985. Cf. também HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo: racionalidade da ação e racionalização social*, trad. Paulo Astor Soethe, V. 1., São Paulo: Martins Fontes, 2012, que potencializa o conceito de razão instrumental combinando as teorias de Weber e Adorno/Horkheimer, para mostrar a colonização do mundo da vida.

⁶ Digno de nota é a crítica que Bruno Sciberras de Carvalho tece contra a teoria da escolha racional, aduzindo que seu problema central “é a suposição de que esse tipo de ação racional se apóia em um âmbito solipsista constituído de forma natural e espontânea, como se estivesse desvinculado de uma relação complexa entre a agência individual e a estrutura social.” (CARVALHO, 2008, p. 24). Nada obstante, como o desiderato deste artigo é apenas mostrar proximidades conceituais entre os pressupostos hobbesianos e os da escolha racional, abstrai-se da crítica desta última de modo mais aprofundado, o que demandaria um trabalho próprio para tanto.

[...] o fato essencial da abordagem econômica de que a teoria da escolha racional se apropria é seu enfoque comportamental, que seria convincente pela possibilidade de integrar uma variedade de atitudes humanas em um mesmo padrão. A otimização pessoal compõe esse padrão universal, de forma que se generalizam em um mesmo modelo quantitativo, a utilidade, as ações de um consumidor, de um governo, de um sindicato ou empresa. (CARVALHO, 2008, p. 81)

De ver-se, pois, que as interações sócio-políticas são entendidas por intermédio do conceito de estratégia, que caracteriza a interdependência particular dos atores racionais, eis que os ganhos de um “jogador” dependem dos prêmios de todos os outros indivíduos inscritos na relação situacional.

Mas qual seria a relação lógica existente entre a teoria da escolha racional e os pressupostos hobbesianos para fundamentar o Estado absolutista, e em que medida aquela teoria se encaixa com tais pressupostos?

Antes de mais, é preciso destacar que os teóricos da escolha racional, muito amiúde, citam a filosofia hobbesiana como exemplo de uma teoria que usa pressupostos dessa perspectiva para fundamentar uma filosofia política. Lado outro, outros teóricos da escola também citam o filósofo para apontar incongruências intrínsecas a partir de premissas fundantes da própria escolha racional, na tentativa de mostrar que o estado de natureza não seria assim tão negativo ou que a instituição de um soberano absoluto ilimitado não seria uma escolha racional ideal e impositiva.

Para Hobbes, os seres humanos poderiam escapar da guerra civil, metaforicamente representada pelo estado de natureza, somente aceitando um soberano com poder absoluto. Ele acredita que a paz requer a instituição de um soberano ilimitado, um governante que tem a palavra final sobre todas as questões éticas, religiosas e políticas (FINN, 2010), mormente porque sua filosofia moral, como já visto acima, é signatária de um relativismo moral, donde ser lógico e natural a existência de profundas divergências humanas a respeito da noção de “vida boa”. Para escapar do estado de natureza os homens devem não apenas abrir mão do direito natural de decidir por si mesmos o que é ou não necessário para sua autopreservação, mas eles devem transferir esse direito para um terceiro indivíduo, que não faz parte do pacto⁷ – ou grupo de indivíduos – que conduzirá os súditos em benefício do todo.

⁷ É importante acentuar este ponto. Como o soberano não faz parte do pacto político, ele é somente uma terceira parte. Uma radical consequência lógica desta premissa teórica é que o soberano não pode ser acusado de ser injusto porque a injustiça é a violação de um pacto. “No estado de natureza, antes da realização dos acordos, não existe justiça ou injustiça. Sendo uma terceira parte fora do pacto político, então, o soberano permanece essencialmente em um estado de natureza e retém o direito

A única maneira de instituir um tal poder comum, capaz de defendê-los das invasões dos estrangeiros e das injúrias uns dos outros, garantindo-lhes assim uma segurança suficiente para que, mediante seu próprio labor e graças aos frutos da terra, possam alimentar-se e viver satisfeitos, é conferir toda sua força e poder a um homem, ou a uma assembleia de homens, que possa reduzir suas diversas vontades, por pluralidade de votos, a uma só vontade. [...] 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: *Cedo e transfiro meu direito de governar-me a mim mesmo a este homem, ou a esta assembleia de homens, com a condição de transferires a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações.* (HOBBS, 2004, p. 143-144)

Assim é que, por meio de um pacto político, aduz Hobbes, os homens criam um “deus mortal” para se protegerem não só um do outro, mas também de invasores estrangeiros.

É esta a geração daquele grande *Leviatã*, ou antes (para falar em termos mais reverentes) daquele *Deus Mortal*, ao qual devemos, abaixo do *Deus Imortal*, nossa paz e defesa. Pois graças a esta autoridade que lhe é dada por cada indivíduo no Estado, é-lhe conferido o uso de tamanho poder e força que o terror assim inspirado o torna capaz de conformar as vontades de todos eles, no sentido da paz em seu próprio país, e da ajuda mútua contra os inimigos estrangeiros. É nele que consiste a essência do Estado, a qual pode ser assim definida: *Uma pessoa de cujos atos uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, foi instituída por cada um como autora, de modo a ela poder usar a força e os recursos de todos, da maneira que considerar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comum.* (HOBBS, 2004, p. 144)

Para legitimar sua tese, Hobbes adota uma antropologia própria, distante da tradição antiga (principalmente de Aristóteles), ou seja, parte de uma visão egoística e individualista do homem no estado de natureza, para o qual o único interesse é o da autopreservação.

Para facilitar a visualização do sistema filosófico hobbesiano, convém fazer um gráfico para compreender a sequência lógica de causa e efeito de que é dotado seu pensamento *more geometrico*:

natural a todas as coisas. Porque o soberano está basicamente acima do julgamento moral, a comparação com Deus é apropriada.” (FINN, 2010, p. 122).



Com o risco inerente à generalização, o gráfico acima sintetiza o sistema filosófico hobbesiano sobre o qual se tratou até aqui e ajuda a compreender a fundamentação quase que “determinística” da escolha racional do soberano ilimitado, tendo como pano de fundo uma metafísica, epistemologia e filosofia moral determinísticas. Fica fácil compreender como o autor “universaliza o mecanicismo”. Também nele se entende porque Hobbes pretendia estabelecer uma ordem lógica – a qual não se fez em ordem cronológica em sua produção bibliográfica – entre as obras “*De Corpore*”, “*De Homine*” e “*De Cive*”.

Outrossim, fica mais fácil visualizar a localização lógica da teoria da escolha racional em seu pensamento: ela se situa precisamente na passagem lógico-dedutiva de sua filosofia política (penúltima linha do gráfico) para a conclusão derradeira da necessidade de um soberano ilimitado, imposta pela Razão (última linha). Tudo isso, note-se bem – e isto é magnífico na teoria hobbesiana, já que revestida de uma rígida coerência interna, digna de um geômetra –, tomando como pressuposto filosófico e premissa lógico-dedutiva uma filosofia moral, uma epistemologia e até uma metafísica de viés mecanicista e de mútuas implicações. Com efeito, nossa leitura de Hobbes é de que o autor apontava a solução da criação do Estado Absoluto a partir das condições humanas desesperadoras do estado de natureza. É que, se de um lado o homem nesse estado natural tem um forte instinto ou apetite pela sua própria autopreservação, de outro também se vê acuado ante o medo ou aversão da morte violenta que lhe pode ser infligida a qualquer momento por qualquer um dos seus. É neste dilema lógico-situacional que exsurge a solução racionalmente necessária e generalizada do pacto político

da escolha de uma terceira pessoa (ou assembleia de homens) para titularizar o poder soberano.

Nesse contexto é que os teóricos da escolha racional vislumbram uma racionalidade instrumental no pensamento de Hobbes, porque o pressuposto de que este parte é de uma visão competitiva e individualista do homem e da solução por este racionalmente vislumbrada para solver seus problemas naturais, donde surge a criação do Estado na pessoa de um soberano ilimitado. Deveras, Segundo Hobbes, “na natureza do homem encontramos três causas principais de discórdia. Primeiro, a competição; segundo, a desconfiança; e terceiro, a glória”(HOBBS, 2004, p. 108).

Numa tal situação não há lugar para a indústria, pois seu fruto é incerto; conseqüentemente não há cultivo da terra, nem navegação, nem uso das mercadorias que podem ser importadas pelo mar; não há construções confortáveis, nem instrumentos para mover e remover as coisas que precisam de grande força; não há conhecimento da face da Terra, nem cômputo do tempo, nem artes, nem letras; não há sociedade; e o que é pior do que tudo, um constante temor e perigo de morte violenta. E a vida do homem é solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta. (HOBBS, 2004, p. 109)

Crucial para o argumento de Hobbes é que os agentes, agindo racionalmente, não formariam grupos de defesa mútua que os permitissem criar e manter com segurança a riqueza criada no estado de natureza (FEREJOHN; PASQUINO, 2001). Contudo, há comentadores recentes que discordam desta afirmação empírica hobbesiana, argumentando que a vida em um estado de natureza poderia não ser tão ruim como na descrição do autor. Contudo, como já se viu acima, Hobbes rompe com a tradição aristotélica de que o homem teria inclinação natural para a política, assumindo, ao contrário, uma visão competitiva e individualista da natureza humana.

Ademais disso, e para reforçar a impossibilidade lógica de convivência pacífica dos homens do estado de natureza, Hobbes esforça-se por defender a quase impossibilidade prática de, em um tal estado, os homens estabelecerem contratos ou convenções particulares entre si, porque cada qual tem medo que o outro não seja capaz de se controlar e quebre as regras acordadas mutuamente, de modo que se é conhecido de todos que os agentes vão quebrar as regras quando isso for de seu interesse, o próprio acordo não tem força de agregação (FEREJOHN; PASQUINO, 2001). Assim é que somente com a existência, de fato e de direito, de um soberano acima dos contratantes, é que seria possível uma vida normalizada de contratos e convenções particulares que a paz requer.

Quando se faz um pacto em que ninguém cumpre imediatamente sua parte, e uns confiam nos outros, na condição de simples natureza (que é uma condição de guerra de todos os homens contra todos os homens), a menor suspeita razoável torna nulo esse pacto. Mas se houver um poder comum situado acima dos contratantes, com direito e força suficiente para impor seu cumprimento, ele não é nulo. Pois aquele que cumpre primeiro não tem nenhuma garantia de que o outro também cumprirá depois, porque os vínculos das palavras são demasiado fracos para refrear a ambição, a avareza, a cólera e outras paixões dos homens, se não houver o medo de algum poder coercitivo. (HOBBS, 2004, p. 119)

Apesar de haver críticos da escolha racional que acusam um sentido fraco de racionalidade no pressuposto teórico hobbesiano⁸, o certo é que o autor do *Leviatã* não deixa de assumir algum grau típico da escolha racional, porque muitas premissas teóricas dessa teoria, como já visto, encaixam-se bem na obra de Hobbes.

Com efeito, um pressuposto hobbesiano, típico da teoria da escolha racional, é o constrangimento fático vivido pelo homem no estado de natureza. Com efeito, a premissa do estado de natureza, com todas as suas caracterizações negativas, constitui um recurso teórico usado por Hobbes para justificar a escolha racional do soberano como solução final. Ademais, Hobbes adota o modelo de ação individual racional para apontar que a solução do soberano absoluto reverterá em benefícios infinitamente maiores do que as subsequentes inconveniências advindas do poder ilimitado deste último.

O uso da razão instrumental para fundar o agente racional hobbesiano também é patente. A solução artificial do estado absoluto não seria corolário da consolidação de valores substanciais, de matiz ético, religioso ou moral. Na verdade, a solução do soberano ilimitado seria uma necessidade vislumbrada pela agência hobbesiana para garantir-se interesses egoísticos, individuais, consistentes no evitamento da morte violenta e da criação de condições de possibilidades de autopreservação. É dizer: a agência individual hobbesiana não apela para valores transindividuais ou coletivos, e sim para objetivos dela mesma, de sua autosatisfação. É patente, pois, a orientação individualista e autoreferente da agência hobbesiana.

Em termos metodológicos, também o autor do *Leviatã* tenta fazer uma previsão lógico-dedutiva das ações dos agentes racionais pressupostos no estado de natureza. Essa metodologia é, pois, “positiva”, no sentido de que separa fatores fundamentais das ações, dos

⁸ Vários trabalhos filosóficos recentes criticam o pressuposto do agente racional hobbesiano, sugerindo que sujeitos racionais nas condições do estado de natureza só estariam dispostos a delegar a alguém uma autoridade limitada.

fatores secundários. Para tanto, lança mão da descrição dos sujeitos no estado de natureza, rompendo com a tradição aristotélica do homem político, para destacar sua tendência individual num estado puro, ainda que imaginário, dentro de um contexto caótico de guerra de todos contra todos, onde os valores ou crenças de cada homem não influem tanto para o arranjo político-social.

Como faz qualquer teórico da escolha racional, Hobbes define o sentido das ações dos sujeitos a partir das consequências e resultados que elas mesmas podem produzir para eles próprios. Ou seja: a agência é definida de forma instrumentalmente pragmática e utilitarista, à luz de um sopesamento individual de meios e fins, donde se pode dizer que o sujeito hobbesiano tem o controle sobre os fatos e normas sociais que o entornam, mas isso até o momento da criação do pacto político, porque após a consumação deste, a vontade do soberano é ilimitada.

8. CONCLUSÃO

Enfim. Para compreender a totalidade da obra de Hobbes e sua conexão com a perspectiva da escolha racional, é preciso lançar mão de uma hermenêutica para situar o autor dentro de seu próprio auditório. De fato, o autor propôs-se como missão filosófica produzir uma justificativa para a autoridade política em um mundo em que essa autoridade realmente existia. Aliás, seu país encontrava-se numa disputa política sem precedentes, em que o poder real estava em choque com movimentos liberais.

Neste artigo, tentou-se fazer aproximações teóricas entre o sistema filosófico hobbesiano com a teoria da escolha racional, mas isso sem olvidar das premissas metafísicas e epistemológicas de sua obra, porque essenciais para compreender seus pressupostos teóricos, os quais foram rigidamente respeitados no sistema lógico-dedutivo de sua filosofia.

BIBLIOGRAFIA

CARVALHO, Bruno Sciberras de. A escolha racional como Teoria social e política: uma interpretação crítica. Rio de Janeiro: 2008;

DOWNS, Anthony. An economic theory of democracy. New York: Harper & Row, 1957;

FEREJOHN, John; PASQUINO, Pasquale. A teoria da escolha racional na ciência política: conceitos de racionalidade em teoria política. Conferência proferida no XXIII Encontro Anual da Anpocs, Caxambu, MG, outubro de 2000. Pub. *Revista Brasileira de Ciências Sociais Vol. 16 n^o 45 fevereiro/2001*;

FERNANDO, Meireles. Teoria da escolha racional: limites e alcances explicativos. Revista electronica de Ciências Sociais, ISSN 1517-6916, João Pessoa: 2012;

FINN, STEPHEN J. Compreender Hobbes. Trad. Caesar Souza. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010);

HINDESS, Barry. Choice, rationality, and social theory. London: Unwin Hyman, 1988;

HOBBS, Thomas. Leviatã ou material, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil. Os Pensadores. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 2004;

HUISMAN, Denis. Dicionário dos filósofos, dir. pub. Denis Huisman. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

OSTRENSKY, Eunice. Rossano (org). Os filósofos: clássicos da filosofia, V.I, 3 ed., Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: PUC-RIO, 2012.

MONTEIRO, João Paulo. Thomas Hobbes de Malmesbury: vida e obra. São Paulo: 2004;

PECORARO, Rossano (org). Os filósofos: clássicos da filosofia, V.I, 3 ed., Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: PUC-RIO, 2012;