

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
MESTRADO EM FILOSOFIA

**A PERPÉTUA CONDIÇÃO HUMANA: UMA DISCUSSÃO
SOBRE OS FUNDAMENTOS DA NATUREZA HUMANA NO
LEVIATÃ DE HOBBS**

GENÉSIO ALVES LINHARES FILHO

RECIFE/2005

GENÉSIO ALVES LINHARES FILHO

**A PERPÉTUA CONDIÇÃO HUMANA: UMA DISCUSSÃO
SOBRE OS FUNDAMENTOS DA NATUREZA HUMANA NO
LEVIATÃ DE HOBBS**

**Dissertação de mestrado
apresentada como requisito
parcial à obtenção do grau de
Mestre em Filosofia pela
Universidade Federal de
Pernambuco, sob orientação do
Prof. Fernando Jader Magalhães.**

RECIFE, 2005.

Linhares Filho, Genésio Alves

A perpétua condição humana : uma discussão sobre os fundamentos da natureza humana no Leviatã de Hobbes / Genésio Alves Linhares Filho. – Recife : O Autor, 2005.

124 folhas.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Filosofia, 2005.

Inclui bibliografia.

1. Filosofia política – Natureza humana – Conceito. 2. Contrato social – Mundo antigo e medieval – Estado de natureza e estado civil. 3. – Teoria política de Hobbes – Influência histórica. 4. Natureza humana – Perpetuidade. I. Título.

**123
148**

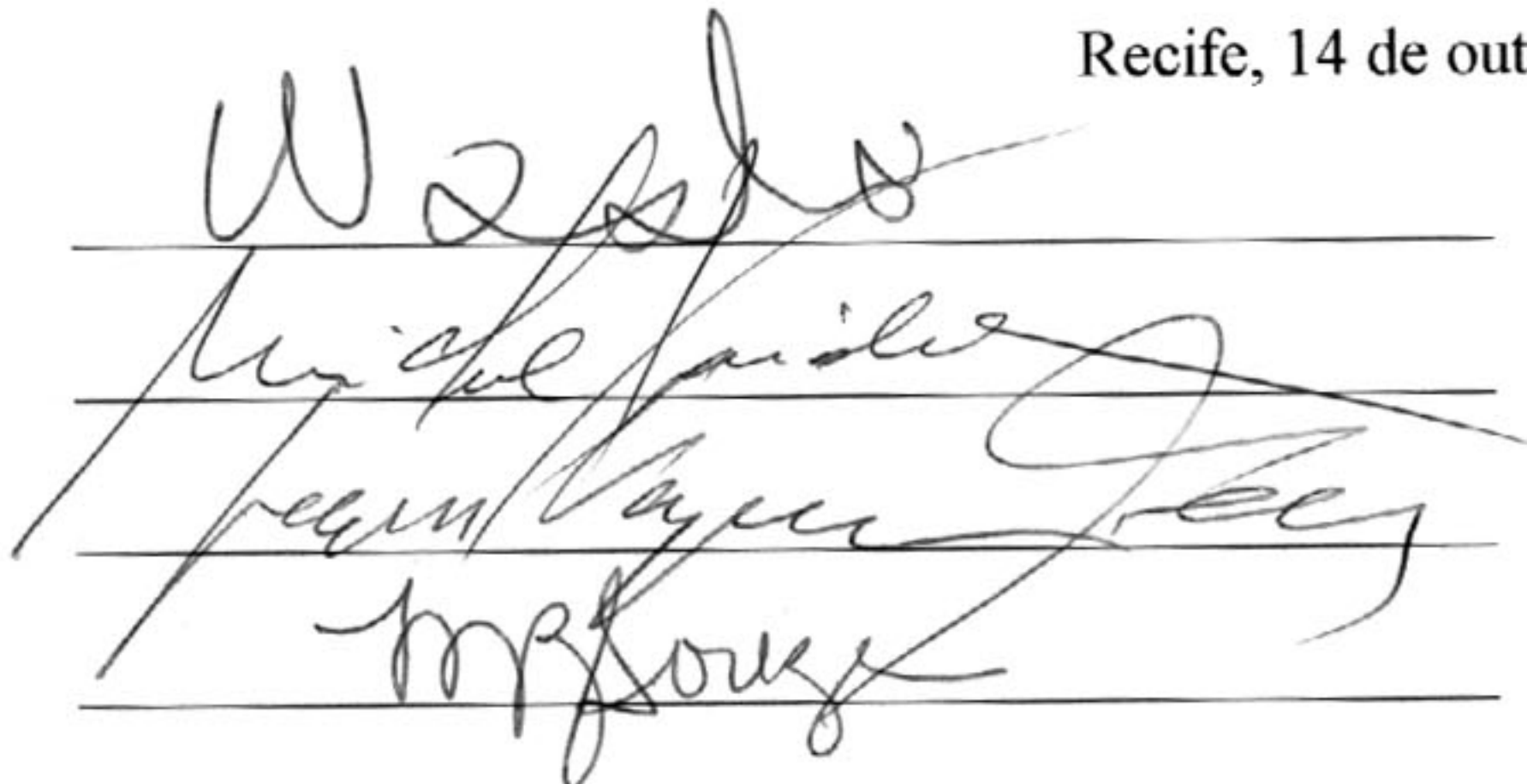
**CDU (2.ed.)
CDD (22.ed.)**

**UFPE
BC2006-167**

Ata da Reunião da Comissão Examinadora para julgar a dissertação do aluno GENÉSIO ALVES LINHARES FILHO deste Programa de Pós-Graduação em Filosofia, intitulada "A PERPÉTUA CONDIÇÃO HUMANA: uma discussão sobre os fundamentos da natureza humana no Leviatã de Hobbes".

Julgamento: Às catorze horas do dia catorze de outubro do ano de 2005, reuniram-se os membros da Comissão Examinadora para julgar a dissertação "*A Perpétua Condição Humana: uma discussão sobre os fundamentos da natureza humana no Leviatã de Hobbes*", de autoria do aluno GENÉSIO ALVES LINHARES FILHO, deste aludido Programa de Pós-Graduação em Filosofia com a participação dos Professores WASHINGTON LUIZ MARTINS DA SILVA (1º Examinador), MICHEL ZAIDAN FILHO (2º Examinador) e JESUS VÁZQUEZ TORRES (Suplente Interno); e sob a Presidência do primeiro realizou-se a arguição do candidato. Cumpridas todas as disposições legais a Comissão atribuiu à candidata o conceito **APROVADO**. Em seguida, o Prof. JESUS VÁZQUEZ TORRES, na condição de Presidente da Banca Examinadora, extraordinariamente, por motivo de doença do Orientador, Prof. Fernando Jader de Magalhães Melo, proclamou a candidato MESTRE pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco. E, nada mais havendo a tratar foi encerrada a sessão da qual para constar, eu, Maria Betânia Souza, secretária do Mestrado em Filosofia, lavrei a presente Ata que dato e assino com quem de direito.

Recife, 14 de outubro de 2005.



RESUMO

O objetivo desta dissertação é discutir a concepção de natureza humana em Hobbes - apoiada, principalmente, no *Leviatã* -, procurando demonstrar que esta natureza é imutável para aquele pensador, não importando se este homem esteja num estado de natureza ou num estado civil. A instância política não tem alcance na esfera ontológica, a sua função não é reformar a natureza deste homem mas, apenas procura controlar e coibir os excessos das tendências e egoísmos particulares. Para isso, parte-se de uma investigação sobre qual era o significado ou o conceito de natureza humana para a Grécia antiga, depois para a medievalidade, com o intuito de mostrar as diferenças e aproximações com a concepção de Hobbes. É apresentado também, o conceito de contrato no mundo grego antigo e na Idade Média, confrontando-as com a visão hobbesiana, que também, é analisado nas obras *Elementos* e *De Cive* até sua forma definitiva no *Leviatã*. Faz-se um breve desvio da linha de raciocínio da dissertação para mostrar a repercussão e influência da teoria política de Hobbes até os dias atuais, destacando alguns pensadores críticos como Locke, Montesquieu e Rousseau, e alguns intérpretes da contemporaneidade. Por fim, discute-se a problemática central desse trabalho, confrontando as posições de alguns teóricos. Conclui-se assim, com a defesa de que a proposta da teoria política de Hobbes é efetivar um Estado controlador e coibitivo das tendências humanas, não um Estado reformador da natureza deste ser. Esta natureza é imutável para o *Leviatã*. Como Hobbes desconfia deste homem, pois sabe do que é capaz, cria esta instituição artificial legítima e com autoridade soberana, exatamente, para conter as transgressões às leis da boa convivência social.

ABSTRACT

The objective of this dissertation is to discuss the conception of human nature in Hobbes - supported, mainly, in the *Leviathan* -, looking for to demonstrate that this nature is invariant for the thinker, not mattering if this man is in a nature or civil state. The political instance does not reach the ontologic sphere, its function is not to remodel this man's nature, but, barely seeks to control and restrain the excesses of the tendencies and particular selfishness. For instance, breaks of an inquiry about which was the meaning or the concept of nature human being for old Greece, afterwards for the medieval times, with the intention to show the differences and approaches with the conception of Hobbes. It is also presented, the conception of contract in the old Greek world and in the Medium Age, confronting them with the Hobbes' vision that also, is analyzed in the group of material *Elements* and *De Cive* to its definite form in the *Leviathan*. It does a brief shunting of the reasoning line of the dissertation to show the repercussion and influence of Hobbes political theory until the current days, detaching some critical thinkers such as Locke, Montesquieu and Rousseau, and some contemporary interpreters. Finally, it discusses the central problematic of this work, confronting the positions of some theoreticians. It is concluded thus, with the defense of the proposal of Hobbes political theory, is to accomplish a controlling and coercion state of the human tendencies, not a reformulated nature state of this being. This nature is invariant for the *Leviathan*. As Hobbes distrusts this man, because he knows what he is capable of, creates this legitimate artificial institution and with sovereign authority, exactly, to contain the trespasses to the laws of the good social living.

DEDICATÓRIA

Aos meus pais, Genésio Alves Linhares e Maria do Socorro de Almeida Linhares (In Memoriam);

À minha amada esposa e colaboradora nesta Dissertação, Rosana de Queiroz Lima;

Aos meus filhos queridos, Arion Santos Linhares e Isis Queiroz Gonçalves Linhares;

Aos meus irmãos, Gorete, Ana, Egberto, George, sobrinhos e familiares.

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, prof. Dr. Fernando Jader Magalhães, pelo incentivo, apoio, credibilidade e paciência depositada, além do criterioso acompanhamento crítico para a urdidura desta Dissertação;

Aos profs. Drs. Washington Luis Martins e Michel Zaidan pelo estímulo e ricas sugestões à presente Dissertação, principalmente quanto à estrutura da mesma;

Ao prof. Dr. e filósofo Evaldo Coutinho. A quem devo, depois da Academia, o meu crescimento e amadurecimento filosófico, principalmente, no campo da Ontologia e da Arte;

Ao Mestre Emílio Humberto Carazzai Sobrinho, nobre amigo, seremos eternamente gratos pelas diversas colaborações no campo intelectual e filosófico;

À Rafaela e Fabiana Carazzai pelo incentivo aos estudos nos momentos difíceis;

Ao prof. Arlindo de Moraes Pinto Filho, inolvidável amigo, também seremos sempre agradecidos pelos empréstimos de livros quando mais precisávamos;

Aos colegas de mestrado, que muito contribuíram, pelas indicações bibliográficas e discussões informais, e a todo o corpo docente do Departamento de Filosofia;

Ao corpo de funcionários do Departamento e do Mestrado de Filosofia da UFP, e à própria Universidade Federal pela atenção dispensada.

Ao ISEP (Instituto Superior de Educação de Pesqueira) pela credibilidade e apoio;

E aos mais próximos e grandes amigos do café de Adalberto - homem simples, mas com alma de gigante curioso, prudente e com muita sabedoria de vida e sofrimento; ao prof. Dr. Dhight R. Soares, com seu humor sutil e nossas indagações geológicas; ao poeta e filósofo Ângelo Monteiro e nossas inesquecíveis conversas informais de filosofia, teologia, poesia, arte e estética; e ao amigo Evaldo, sempre comedido, reflexivo e ponderado, mas muito prestativo; entre outros amigos e conhecidos, que se sintam lembrados também, porque recebi muitos estímulos de todos.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
<i>Do Método Utilizado para Estudo, Análise e Interpretação do Pensamento Político de Hobbes sobre a Condição Humana para Desenvolver esta Dissertação.....</i>	<i>14</i>
<i>Abreviações.....</i>	<i>16</i>
CAPÍTULO I. A QUESTÃO DA NATUREZA HUMANA	
1.1 - A natureza humana: uma abordagem histórica.....	17
1.1.1 - Período da Antiga Grécia.....	18
1.1.2 - Período da Idade Média.....	24
1.2 - A perspectiva hobbesiana da natureza humana.....	27
CAPÍTULO II. O CONTRATO SOCIAL COMO INSTRUMENTO PRÉ-POLÍTICO PARA ABANDONAR O ESTADO DE NATUREZA.....	
2.1- O Contrato no Mundo Antigo e Medieval.....	52
2.2- A Concepção Hobbesiana de Contrato Social.....	54
2.2.1 O Desenvolvimento do Conceito de Contrato nas Obras de Hobbes.....	56
CAPÍTULO III. TEORIA POLÍTICA DO ESTADO CIVIL DE HOBBS	
3.1 - As Repercussões e Influências das Idéias Políticas de Hobbes ao Longo da História até Hoje (um Resumo).....	73
3.2 - O Leviatã como controle das paixões para impedir a perpétua condição humana.....	88
CONCLUSÃO.....	115
BIBLIOGRAFIA.	120

INTRODUÇÃO

O trabalho em apreço é um esforço de filosofia política, no sentido de investigar uma das categorias que mais suscita discussão da teoria de Thomas Hobbes: sua concepção de natureza humana na obra *Leviatã* (1651). O interesse pelo estudo deste autor justifica-se, em grande medida, pela sua inovadora e ousada perspectiva filosófica-política, a qual marcou não só a sua época, mas também por ser até hoje um pensador bastante revisitado, estudado, criticado e comentado.

A teoria política hobbesiana procura conhecer e compreender as raízes ontológicas do ser humano, no tocante a sua natureza mais primitiva, ou seja, os desejos, as paixões, os instintos, os interesses egoístas, etc. De posse de tal compreensão, Hobbes observa então, que estes aspectos deixados totalmente livres, sem qualquer tipo de controle, são capazes de produzir ações de extrema violência. Essa condição justifica a criação ‘artificial’ do seu modelo de sociedade civil, para evitar aquela situação caótica. Além do que, percebe-se que a natureza humana em Hobbes representa o princípio, a base arquitetônica, a plataforma de sustentação da sua teoria política.

Preocupado com os problemas supramencionados, nesta pesquisa, sentiu-se a necessidade de aprofundar o tema da natureza do homem, dentro do contexto da doutrina de filosofia política apresentada no *Leviatã*. Assim, é importante, antes de tudo, esclarecer o significado que o título tem para a presente dissertação. A *condição natural do homem*, termo utilizado pelo próprio Hobbes, expressa aqui uma referência a um hipotético *estado de natureza*¹, um estado primitivo

¹ Por razões práticas, preferiu-se optar pelo caminho da suposição ou do hipotético, porque é público, no mundo acadêmico, o intenso embate entre a vertente interpretativa que defende a idéia de que o conceito de condição humana ou do estado de natureza é tão somente, uma categoria conceitual dentro da doutrina hobbesiana, de caráter hipotético e teórico, e a vertente interpretativa que aponta para a veracidade histórica deste estado. Não se trata apenas de conceito categórico, há elementos inclusos no mesmo conceito, que indicam a possibilidade de tal condição ter de fato acontecido em um determinado tempo e num determinado espaço de uma era primitiva e pré-histórica. Para citar alguns nomes que estão nessa discussão, pode-se afirmar que entre os que defendem esta segunda

sem a presença da autoridade do estado civil. Tal estado é um estágio de guerra de todos contra todos, posto que vivem em uma liberdade absoluta e onde todos são iguais, mas sem nenhuma segurança. O risco de perder a vida violentamente é iminente, uma vez que não existe nenhum aparelho controlador, legitimamente estabelecido, dos excessos das paixões, dos desejos incontidos e dos interesses egoísticos exacerbados. A condição natural da vida humana fora da sociedade civil é de total instabilidade e incerteza. O homem vive sobressaltado e com um medo constante. Na condição natural não existem leis civis, nem um poder soberano constituído; como também não existem a propriedade nem a indústria. Não é possível desenvolver a agricultura, a navegação e o comércio, pois não há sociedade. A vida do homem apresenta-se precária e insegura. É um estado de barbárie e temor à morte violenta.

Na maioria das vezes, Hobbes se utiliza mais da terminologia a condição natural do homem ou da humanidade, do que mesmo do termo estado de natureza. Aqui, ambos serão usados indiscriminadamente. O título que ilustra a análise, a *perpétua condição natural do homem*, tem uma razão evidente: Busca-se estudar e compreender esta condição natural do homem, porque se deseja discutir uma problemática central, que é saber se a natureza humana muda ou permanece imutável após o estabelecimento do estado civil.

vertente, está Mariano Bianca e, entre os que defendem a primeira, cita-se, por exemplo, Pasquale Pasquino. Percebe-se que há uma grande e extensa problemática em torno do conceito de estado de natureza hobbesiano, e que, procurar detalhar tal discussão, com certeza, conduzirá a uma outra dissertação. Além disso, A opção pela interpretação hipotética também é prática, porque mantém o espaço aberto para futuros embates. Não deixa de ser uma tergiversação desnecessária dentro do contexto da temática e da linha de argumentação que se está trabalhando aqui. Muito embora, o desenvolvimento do primeiro capítulo seja um resgate histórico das concepções de natureza humana e sua relação com o poder político e religioso no período arcáico e clássico grego, aí, nesta parte do trabalho, percebe-se que a humanidade, seja na primitividade, seja em estágios civilizatórios, sempre sofreu e passou por momentos de guerras constantes, mortes sendo ceifadas de pequenas a grandes índices estatísticos. Infelizmente, ainda hoje, para muitos povos, é uma realidade dura, difícil e assustadora. A paz é um sonho quase que impossível, ou muito remota a sua efetivação concreta. O importante é verificar que o aspecto bélico, é inerente à natureza humana. Agora, se houve um estado puro sem nenhum controle, sem autoridade, está além dos propósitos do texto dissertativo apresentado.

E, assim, a expressão *perpétua condição natural do homem* refere-se à hipótese que se assume já a partir do título, pois, no decorrer da pesquisa, todos os capítulos e argumentações serão desenvolvidos com o propósito de demonstrar que a leitura da obra *Leviatã* conduzirá à conclusão de que, para Hobbes, a natureza do homem é perpétua e imutável, encontre-se ele dentro ou fora do estado civil. Não é o contrato nem a máquina política que muda a natureza do homem. A função política da instituição é a de controlar e coibir os transgressores da lei, manter a paz e a ordem, a segurança e o bem-estar social de todos, dentro de uma soberania absoluta. Todavia, a instituição política não tem poderes para melhorar e modificar a natureza ontológica do ser humano. O estado civil não é um reformador do ser do homem, mas apenas procura controlar os excessos das paixões e dos interesses individualistas. Esta é a posição que se pretende demonstrar no decorrer do atual trabalho.

Para melhor expor, metodologicamente, a problemática e a hipótese que se defende, a presente dissertação se estrutura da seguinte maneira: o *corpus* do trabalho está dividido em uma *Introdução* - breve abordagem do *Método de estudo, análise e interpretação* - três capítulos e a *Conclusão*. O primeiro capítulo trata sobre *A Questão da Natureza Humana* que se subdivide em *A Natureza Humana: Uma Abordagem Histórica*, contendo o *Período da Antiga Grécia* e o *Período da Idade Média*, e *A Perspectiva Hobbesiana da Natureza Humana*. O segundo capítulo intitula-se *O Contrato Social, Instrumento Pré-Político para Abandonar o Estado de Natureza*, subdividido em *O Contrato no Mundo Antigo e Medieval*, *A Concepção Hobbesiana de Contrato Social* e *O Desenvolvimento do Conceito de Contrato nas Obras de Hobbes*. No terceiro e último capítulo, *A Teoria Política do Estado Civil de Hobbes*, onde se discutem *As Repercussões e Influências das Idéias Políticas de Hobbes no Decorrer da História até Hoje (um Resumo)* e *O Leviatã como Controle das Paixões para Impedir a Perpétua Condição Humana*.

No tocante aos conteúdos da estrutura acima referida, o item sobre o método utilizado procurou tornar claro os passos que foram dados para a realização da pesquisa. Na primeira parte do capítulo I, serão apresentadas as idéias e posições sobre a natureza humana no mundo grego antigo e a relação do homem com a *pólis*, a cidade-Estado. Depois, no *Período da Idade Média*, serão mostradas as posições de Agostinho e Tomás de Aquino sobre os mesmos problemas. Logo após, na segunda parte do mesmo capítulo: *A Perspectiva Hobbesiana da Natureza Humana*, a preocupação principal será enfatizar o conceito de natureza humana em Hobbes, especialmente no *Leviatã*, e seus aspectos negativos e positivos, assim como o decorrente estado de natureza ou a condição natural do homem. E como última discussão de final deste capítulo será relacionado a abordagem histórica do primeiro item com as posições de Hobbes, mostrando as aproximações e suas respectivas diferenças.

No capítulo II, *O Contrato Social, Instrumento Pré-Político para Abandonar o Estado de Natureza*, o objetivo é, primeiramente, demonstrar que a idéia de contrato, de pacto social não é originária de Hobbes. Os gregos antigos, a partir dos sofistas, já se questionavam sobre o assunto, como também, na Idade Média. Logo depois, é apresentada a concepção hobbesiana de contrato, como uma tomada de posição política, para superar aquela condição de natureza em que os homens se encontravam sem a presença de um governo. Verificando-se assim, que esta concepção é bem distinta daquelas anteriores a Hobbes, mas que também foi um conceito que se desenvolveu ao longo das obras *Elementos* e *De Cive* para obter sua consolidação definitiva no *Leviatã*.

O terceiro e último capítulo, *A Teoria Política do Estado Civil de Hobbes*, trata no primeiro item sobre *As Repercussões e Influências das Idéias Políticas de Hobbes ao Longo da História até Hoje (Em Resumo)*. Aqui, procura-se apresentar sinteticamente, filósofos que discutiram e sofreram influências a respeito das idéias políticas hobbesianas, desde sua contemporaneidade aos momentos atuais.

Muito provavelmente, são inúmeros os tratados, as teses, ensaios e artigos existentes e acumulados, tornando impossível um relato completo. Propõe-se destacar e tecer comentários sobre alguns pensadores marcantes dos últimos quatro séculos posteriores a Hobbes, os quais tomaram posições das mais diversas. Uma divergindo à doutrina do pensador britânico; outras, com certas aproximações. O que motiva o pequeno desvio do tema que se vem trabalhando, é destacar que a teoria política hobbesiana tem influenciado as teorias liberais do mundo moderno e contemporâneo que vem sendo reestudado por autores de renome mundial, como Macpherson, Norberto Bobbio, teóricos das relações internacionais, dentre outros.

E, na última parte do terceiro capítulo, *O Leviatã como controle das paixões para Impedir a perpétua condição humana*, se pretende esclarecer, primeiramente, a teoria política do Estado hobbesiano e sua fundamentação. Em seguida, explicitar e discutir mais extensivamente a problemática central - mencionada, sucintamente, a alguns parágrafos acima -, razão deste trabalho, e apresentar as teses conflitantes, provenientes de interpretações distintas quanto às perspectivas assumidas, e que tentam dar conta de uma temática bastante complexa e extensa, cuja tomada de posição, também não é menos difícil.

Finalmente, a *Conclusão*. O objetivo será o de concluir os argumentos apresentados em cada capítulo, vinculando-os com o tema principal, expresso no título da dissertação; em seguida, tornar claro a posição da hipótese sugerida quanto à perpétua condição da natureza humana, exposta como problemática de discussão dessa pesquisa. O texto, porém, falará melhor do que sua exposição introdutória.

MÉTODO UTILIZADO PARA ESTUDO, ANÁLISE E INTERPRETAÇÃO DO PENSAMENTO POLÍTICO DE HOBBS SOBRE A CONDIÇÃO HUMANA PARA DESENVOLVER ESTA DISSERTAÇÃO

Na *Introdução* acima foi apresentada a metodologia da estruturação sobre o que cada capítulo está tratando. Neste item, deseja-se tornar mais claro os procedimentos e métodos utilizados no decorrer do tempo de mestrado, seja nos aspectos externos e internos para se chegar a este texto definitivo.

Em primeiro lugar, recorreu-se ao *Leviatã* de Hobbes, pela tradução de Alex Marins, publicada pela editora Martin Claret em 2002. Paralela à leitura, elaborou-se uma ficha, com a finalidade de serem extraídas passagens deste texto onde estivessem exibidas a concepção de homem e de sua natureza, como também o conceito de estado de natureza. No tocante ao contrato, seus aspectos positivos e seus limites, e em seguida, quando Hobbes descreve o estado civil, procurou-se também, recolher passagens que mostrassem as possibilidades desta entidade política decair e voltar-se para aquela condição humana natural de anarquia e guerra de todos contra todos.

Em segundo, foi realizado um levantamento, aquisição, leitura e fichamento de obras e alguns artigos específicos de comentadores, estudiosos e críticos de Hobbes, como também, obras relacionadas ao tema. Além de várias passagens dos textos: *Elementos do Direito Natural e Político* e *De Cive - Elementos Filosóficos a respeito do cidadão*.

Terceiro, a confecção do projeto, título da dissertação e estruturação dos seus capítulos.

Quarto e último procedimento, o desenvolvimento e finalização escrita da dissertação. Durante este período, cada capítulo foi trabalhado, estabelecendo analogias, análises históricas quanto às concepções de natureza humana, discussões, exegeses, interpretações e comparações dos textos hobbesianos utilizados, com a finalidade de corroborar no aprofundamento do tema, objeto de estudo desta dissertação. Para tal esforço, apoiou-se nas obras *Elementos para a Leitura dos Textos Filosóficos* de Frédéric Cossuta e *Metodologia Filosófica* de Dominique Folscheid e Jean-Jacques Wunenburger.

ABREVIATÖES

Elementos do Direito Natural e Político. Lançada em 1640 = *Elementos*.

De Cive – Elementos filosóficos a respeito do cidadão. Publicada em 1642 = *De Cive*.

Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil. Editada em 1651 = *Leviatã*.

CAPÍTULO I

A QUESTÃO DA NATUREZA HUMANA

1.1- A NATUREZA HUMANA: UMA ABORDAGEM HISTÓRICA

O século XVII se caracteriza pelo novo enfoque filosófico de reflexão, análise e conhecimento: a subjetividade, o eu pensante cartesiano, que vai influenciar fortemente as idéias políticas de Hobbes. Da mesma forma como o mecanicismo² na física, e os avanços das técnicas de um modo geral. O crescimento e expansão do capitalismo e da burguesia, as teorias políticas modernas, principalmente, as de Maquiavel, o qual busca novos parâmetros de critérios éticos-políticos, rompendo com a tradição clerical da Igreja.

A visão de homem, neste contexto, começa a tomar perspectivas mais independentes daquela determinada pelos valores e dogmas cristãos. Os velhos problemas estão sendo colocados sob uma nova ótica. O homem não tem mais medo do Deus cristão. A esfera política vem tomando posições cada vez mais secularizadas, dependendo unicamente do homem; ele vem se conscientizando que não há nenhuma interferência da providência divina nesta dimensão política. O seu domínio é totalmente imanente, não está subordinado a nenhum poder espiritual.

Diante de tudo isto, Hobbes estava atento a estas profundas mudanças. O seu conceito de natureza humana traz consigo, todo o contexto acima implícito em seu significado. E as concepções antigas e medievais da natureza do homem devem estar, em grande medida, superadas ante o pensamento hobbesiano, no tocante aos aspectos que esta doutrina discorda.

Por outro lado, existem questões que o filósofo inglês buscou com propósitos de oferecer uma nova contextualização. Esta é uma relação

² A filosofia hobbesiana está marcada do início ao fim pelas idéias mecanicistas de Galileu, no mundo da física e de Descartes. Hobbes vai aplicar a idéia de artificial, de mecânico na sua filosofia política.

ambivalente, pois apresenta duas posições que coexistem simultaneamente nele: Por um aspecto, ele rompe com o passado, mas por outro, mantém certos vínculos com este mesmo passado.

É interessante observar e comentar que, de acordo com Ferdinand Tönnies, Hobbes “sustentou sempre que para o estudo das teorias políticas, condição prévia necessária é a leitura dos historiadores”.³ Ele é um pensador atento às concepções anteriores para poder construir a sua teoria política. Tal comportamento o filia a esta antiguidade, porém, tendo-as como base para respaldar a sua visão sobre a natureza do ser humano. Também, demonstra a filiação crítica particular, reinterpretada no contexto deste pensador britânico.

Assim, para compreender o conceito de natureza humana no pensamento político de Hobbes, especificamente no *Leviatã*, diante das transformações históricas acima descritas, torna-se quase uma exigência *sine qua non* retomar aquelas concepções clássicas da natureza humana, no intuito de verificar até que ponto consistiram tais transformações, e o que foi que permaneceu deste conceito na doutrina hobbesiana.

1.1.1- **PERÍODO DA ANTIGA GRECIA**

Procurando seguir a sugestão hobbesiana da leitura dos historiadores ou da história, inicia-se outro item, tentando observar um pouco mais atentamente o mundo grego antigo, e depois a idade média, com o intuito de que ambas as épocas revelem ou forneçam mais subsídios ampliadores da compreensão do conceito de natureza humana do filósofo em questão. Como na *Introdução* se enfatizou, no *Leviatã* - e nas obras políticas que antecederam este trabalho - a teoria de índole de filosofia antropológica e ontológica que sustenta o aparelho de Estado hobbesiano, parte assim, de um princípio filosófico

³ TÖNNIES, Ferdinand. *Hobbes, Vida y Doctrina*. trad.: Eugenio Imaz. Madrid: Aianza, 1988. p. 30.

e político: **o homem não é um ser naturalmente social**. Um princípio norteador de toda a sua teoria política.

Para procurar entendê-lo melhor, é importante, como acima foi comentado, verificar outras visões ao longo da história. Percebe-se então, que nem sempre se pensou assim. Durante boa parte do período da antiga Grécia, a idéia consensual e hegemônica era que, uma vez que o indivíduo humano tivesse nascido, começava o seu processo de educação e formação para a vida da *pólis*, pois está na índole do ser humano ser cidadão. Porém, tais idéias só aparecem num período em que os Estados gregos já estão mais estruturados, porque a formação do povo helênico provém de inúmeras guerras entre os *génos*, tribos e fratias. O *génos*, que era a menor célula social existente, com forte sentido de unidade e fidelidade religiosa interna, era constituído pelos membros que descendiam do mesmo antepassado, adoravam o mesmo deus e eram os únicos que possuíam uma organização sólida e durável, de acordo com Gustave Glotz. Contudo, “durante muito tempo as famílias vizinhas mantiveram-se num estado de guerra quase permanente”.⁴ Talvez uma das causas desta situação esteja na geografia grega: “a fragmentação física determina, ou pelo menos facilita, a fragmentação política”⁵, observa Glotz algumas páginas atrás.

Entretanto, Henrique C. L. Vaz reflete sobre este período arcaico grego e coloca em pauta dois aspectos que parecem esclarecer ainda mais, as raízes deste problema:

o apolíneo reflete o lado luminoso da visão grega do homem, a presença ordenadora do *logos* na vida humana, que a orienta para a claridade do pensar e do agir razoáveis. O dionisíaco traduz o lado obscuro ou terreno (*ctônico*), onde reinam as

⁴ GLOTZ, Gustave. *A Cidade Grega*. 2ª ed. Trad: Henrique de Araújo Mesquita e Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988. p. 6.

⁵ *Idem*. p. 1.

forças desencadeadas do *eros* ou do desejo e da paixão⁶.

A busca de uma conciliação entre ambas as dimensões vai ocorrer mais tarde com Platão, o qual, estava bastante ciente da gravidade e complexidade desta problemática. Contudo, quanto a vida política, só a partir do período homérico as cidades começam a se organizar e esta idéia de uma vida em sociedade passa a se instaurar, através de um processo lento e evolutivo. Segundo ainda Gustave Glotz: “o próprio Aristóteles chega a tomar o efeito pela causa e a definir - não o heleno, mas o homem - como ‘um animal político’ ”.⁷

No entanto, o que se percebe aqui é a existência de duas vertentes desta realidade em formação. Para Fustel de Coulanges - reforçando o argumento que já foi expresso acima - a sociedade grega se forma em íntima relação com a religião. O presente fator corrobora ainda mais para que o povo grego não perceba a liberdade individual que cada um tem. Afirma ele:

a cidade havia sido fundada sobre uma religião e constituída como uma igreja. Daí sua força; daí também a sua onipotência e império absoluto que exercia sobre seus membros. Em sociedade organizada sobre tais bases, a liberdade individual não podia existir. O cidadão estava, em todas as suas coisas, submetido sem reserva alguma à cidade; pertencia-lhe inteiramente. A religião que tinha gerado o Estado, e o Estado que conservava a religião, apoiavam-se mutuamente e formavam um só corpo; estes dois poderes associados e confundidos formavam um poder quase sobre-humano, ao qual a alma e o corpo se achavam igualmente submetidos.

Nem mesmo o filósofo tinha mais direitos que os demais: “o Estado não admitia que um homem fosse indiferente aos seus interesses; o filósofo, o homem de estudo, não tinha o direito de viver isolado. Era

⁶ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica* I. São Paulo: Loyola, 1991. (Col. Filosófica - 15)). p. 29.

⁷ GLOTZ, Gustave. *Op. Cit.* p. 1.

sua obrigação votar nas assembleias e, por sua vez, ser magistrado”. Não era permitido sequer a ‘neutralidade’, sob pena de perder o ‘direito de cidadania’. Alguns parágrafos depois, Fustel de Coulanges, ainda enfatiza:

os antigos não conheciam, portanto, nem a liberdade de vida privada, nem a de educação, nem a liberdade religiosa. A pessoa humana tinha muito pouco valor, perante esta autoridade santa e quase divina que se chamava pátria ou Estado. O Estado não tinha somente, como nas sociedades modernas, direito de justiça em relação aos cidadãos. Podia punir sem o homem ser culpado; bastava estar em jogo o interesse do Estado⁸.

A época dos sofistas foi um período de mudanças profundas. A *physis* dos Pré-Socráticos que era a compreensão da natureza do cosmos, pretende agora, no século de Pericles, entender a sua natureza, enquanto, humana. O individualismo, o relativismo e o ceticismo são questões que começam a serem discutidas neste período. Os valores éticos e políticos são postos em crise, pois há a falta de compromisso com a verdade. Assim, os discursos políticos são, conscientemente, praticados através de métodos retóricos, demagógicos e falaciosos. Protágoras, por exemplo, quando enuncia que “o homem é a medida de todas as coisas”,⁹ muda o sentido de ver o mundo. Existe muita riqueza filosófica - seja antropológica, como ontológica - a ser discutida, em tal pensamento. Mas também, revela um relativismo implícito na sentença complexa.

Platão irá combater semelhantes idéias de forma contundente, principalmente, nas *Leis*, segundo Jaeger. As idéias que predominam no período platônico e aristotélico são as preocupações com a *pólis*, com a vida política. Os sofistas também, mas sem um compromisso

⁸ COULANGES, Fustel. *A Cidade Antiga*. Trad.: Fernando de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 1981. p. 236, 238 e 239.

⁹ JAEGER, Werner. *Paidéia - A Formação do Homem Grego*. Trad.: Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes e UnB (Universidade de Brasília), 1986. p. 244.

com a verdade. Os discursos políticos sofísticos devem sempre agradar a maioria, e não buscar a verdade. São eles que estão preparando os jovens para governar o Estado, os quais devem ser hábeis com as palavras e fazem tudo - num precoce estilo maquiavélico - para se manter no poder. Além do que, as tensões e os conflitos neste período são inegáveis. A sociedade ateniense vive uma época de crise entre a lei (convenção) e a natureza. As normas vigentes e principalmente as autoridades, estavam sendo questionadas. O conceito de natureza humana era intensamente discutida. O sofista Antifonte, de acordo com a citação de Jaeger, exprime, por exemplo, em seu livro *A Verdade*: “Bárbaros e Gregos, temos todos a mesma natureza, em todos os aspectos”.¹⁰ Por conseguinte, não se pode pensar que as idéias de individualismo e as posturas céticas que estavam surgindo nesta fase tenham aproximações com a autonomia e a enfática consciência do eu do indivíduo humano que se desenvolve no mundo moderno.

No entanto, no período da decadência da filosofia e da cultura grega, no helenismo, a idéia de que todos são iguais por natureza é retomada e defendida por Epicuro: “a natureza, única para todos os seres, não faz os homens nobres ou ignóbeis, mas sim as suas ações e as disposições de espírito”.¹¹ Tudo indica que as posições expostas são o resultado da invasão do império de Alexandre Magno. A intensa vida política e social foi esfacelada e concentrada no poder imperial. A única coisa que restava ao indivíduo era interiorizar-se, buscar a sua própria felicidade e mais nada. Provavelmente os fatores enunciados corroboraram na perspectiva de que a natureza humana é uma só para todos os homens.

Hobbes, conhecedor do ambiente de filosofia e cultura da Grécia antiga, parece receber uma forte influência de Tucídides (± 460 e 455 e morre ± 400 a.C.), historiador do período sofístico, que por sua vez é

¹⁰ *Op. Cit.* p. 263.

¹¹ CARO, Tito Lucrécio. *Antologia de Textos de Epicuro*. Trad.: Agostinho da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção: Os Pensadores - V). p. 28.

influenciado tanto por Anaxágoras com seu racionalismo, como pelos próprios sofistas (Protágoras, Pródicos e Antifonte)¹². No capítulo 22 da obra célebre de Tucídides *História da Guerra do Peloponeso* encontra-se a sua concepção da natureza do homem, onde ele discorre sobre os objetivos da mesma:

pode acontecer que a ausência do fabuloso em minha narrativa pareça menos agradável ao ouvido, mas quem quer que deseje ter uma idéia clara tanto dos eventos ocorridos quanto daqueles que algum dia voltarão a ocorrer em circunstâncias idênticas ou semelhantes em consequência de seu conteúdo humano, julgará a minha história útil e isto me bastará. Na verdade, ela foi feita para ser um patrimônio sempre útil, e não uma composição a ser ouvida apenas no momento da competição por algum prêmio.¹³

Nesta passagem, parece que Tucídides, não só tem uma nítida concepção de que a natureza humana é perpetuamente imutável e, exatamente por isso, a concepção em destaque o auxilia na sua visão de história (seriam indícios de uma filosofia da história em Tucídides?). Ferdinand Tönnies, estudioso de Hobbes, procura mostrar também a influência de Tucídides no filósofo inglês. O pesquisador comenta numa nota:

com razão assinala Arturo Bersano (cap. XI) que a familiaridade de Hobbes com Tucídides deixou fortes marcas naquele; e por isso se pode dizer que Tucídides se converteu em uma fonte para a filosofia do Estado e do Direito. Recordo o que T. conta dos Melios e dos discursos que contribui, e seu conceito “pessimista” da natureza humana e a origem bárbara que atribui aos

¹² KURY, Mário da Gama. *Introdução*. In: TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*. 2ª ed. Trad.: Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Hucitec, 1986. p. 13.

¹³ *Idem*. p. 28.

gregos, que H. estende a toda a natureza humana.¹⁴

Tudo indica que esta influência em Hobbes procede e foi bastante profunda.

É interessante o problema sobre a concepção de natureza humana no período dos sofistas, como se comentava um pouco antes, porque se observa que o período provocou sérias mudanças e crise de paradigmas. As questões em torno da natureza (*physis*) e do cosmos derivaram para a natureza humana. A preocupação central é conhecer este ser humano. Surge assim, uma época de individualismo extremado dentro do contexto sofista. Nada que se compare com o individualismo gerado pelo capitalismo do mundo moderno. No entanto, com Sócrates, Platão e Aristóteles a grande tarefa filosófica é resgatar a importância da vida do cidadão imersa na política, dando novas bases éticas frente aos desafios postos pelos sofistas. Tal período de intensa vida política experimentada democraticamente pelos cidadãos livres, induz a um forte consenso dos laços políticos envolvendo o homem grego. Hegemonicamente, o princípio aristotélico do *zôon politikon* é o que impera, mas ela enfraquece quando o império de Alexandre é estabelecido e os princípios de individualidade, de liberdade interior, de natureza humana tornam-se os únicos temas possíveis naqueles tempos.

1.1.2- **PERÍODO DA IDADE MÉDIA**

Na Idade Média verifica-se o aparecimento e expansão do cristianismo, da Igreja Católica e a forte valorização da individualidade por parte desta doutrina. A influência dos valores romanos, tais como: a crença da igualdade da natureza humana -

¹⁴ TÖNNIES, Ferdinand. *Hobbes, Vida e Doutrina*. Trad.: Eugenio Imaz. Madrid: Alianza Universidad, 1988. p. 323.

provinda dos estóicos e defendida por Cícero e Sêneca¹⁵ - e o direito da pessoa, coexistindo a idéia de que o homem é um ser inclinado à vida em sociedade. Todos estes aspectos têm agora novas interpretações e sentidos. Aqueles pensadores romanos, filiados aos estóicos, mostram-se preocupados com a condição humana e a igualdade entre os homens. Chevallier procura expor exatamente esta influência helenística sobre estes temas:

o eclético Cícero havia, ao tempo da República, recolhido, adaptado e transmitido certos temas de inspiração estóica de valor duradouro (notadamente o da igualdade natural dos homens, vinculado ao da lei natural). Sêneca fez frequentes referências à Natureza (e talvez mesmo à Lei que a exprime): ela é o que não modifica, a pedra de toque do bem, do verdadeiro, do permanente, do essencial. A igualdade da natureza humana em todas as pessoas, em escravos e amos, da mesma forma que a liberdade da alma, por mais cativo que possa estar o corpo, são pontos indiscutíveis para esse estóico.¹⁶

Em seguida, observa que Sêneca, na 90.^a carta a Lucílio, sustenta a idéia de um estado de natureza não presente em Cícero que seria proveniente “[...] de uma idade pré-política, uma *idade de ouro*, um estado de inocência primitiva, um estado de natureza [...]”.¹⁷

Para o cristianismo, na época da patrística, o homem está dividido entre a sua natureza material (deve então, obediência a César) e a sua natureza espiritual (obediência a Deus). São Paulo orienta os romanos novos cristãos à submissão àqueles que estão no comando de um Estado constituído. Para o apóstolo, a autoridade temporal está vinculada à autoridade suprema pois emana de Deus. O que implica também, aspectos éticos e morais de cunho religioso. O aspecto

¹⁵ CHEVALLIER, Jean-Jacques. *História do Pensamento Político*. Tomo 1. *Da Cidade-Estado ao Apogeu do Estado-Nação Monárquico*. Trad.: Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1982. p. 158.

¹⁶ *Idem*.

¹⁷ CHEVALLIER, Jean-Jacques. *História do Pensamento Político*. Tomo 1. *Da Cidade-Estado ao Apogeu do Estado-Nação Monárquico*. p. 158.

transcendente da salvação espiritual de cada indivíduo humano contingente gera uma expectativa de uma outra vida, respeito às coisas do divino, com misto de temor. Ao mesmo tempo esta realidade do reino de Deus já começa neste mundo. É um processo contínuo e construtivo. Os cristãos devem temer ambas as autoridades¹⁸ De acordo ainda com São Paulo e a patrística - principalmente com Agostinho - a obediência ao poder do estado civil se deve ao fato de que o homem cometeu o pecado no paraíso, no estado de natureza puro e inocente, em que os homens são iguais por essência, não havendo a instituição do poder estatal. O Estado, para a tradição religiosa, somente vai aparecer após a queda de Adão e Eva. Além do mais, o poder do estado civil tem origem divina, mas não é 'natural'. Não está na natureza do homem. É um poder coercivo, porque é o 'castigo' e 'remédio' para o homem pecador.¹⁹

Tomás de Aquino, no século XIII, apresenta uma posição diferente. Concorde que o poder *in abstracto* é de origem e natureza divinas. Porém, discorda da tradição estoica e patrística, principalmente a agostiniana, e segue Aristóteles. Para ele, Tomás, o poder praticamente tem suas raízes na condição humana, é uma necessidade *natural*. A política, que é o estudo sobre o poder, pertence à *razão natural* do homem, e não à teologia. Não tendo vínculos com a queda e o pecado original, como defendia Agostinho.²⁰

De acordo com os estudos de Manuel Corrêa de Barros, Tomás de Aquino defendia que: “a lei natural deve considerar os homens em sociedade. É a própria Natureza que não nos permite viver isolados, e torna a atividade de cada um dependente da dos outros; a lei natural deve tomar o homem no estado social em que a Natureza o colocou.”²¹ Junto a esta questão é interessante salientar que Tomás também

¹⁸ SÃO PAULO. *Carta aos Romanos*, cap. 13, 1 e 2. Bíblia Sagrada. 24ª ed. Trad.: Centro Bíblico Católico. São Paulo: Ave Maria, 1977.

¹⁹ CHEVALLIER, Jean-Jacques. *Op. Cit.* p. 178.

²⁰ CHEVALLIER, Jean-Jacques. *Op. Cit.* p. 212.

²¹ BARROS, Manuel Corrêa. *Lições de Filosofia Tomista*. Porto: Figueirinhas, 1945. p. 376.

acreditava que havia uma única natureza em todos os homens; logo, todos eram iguais por natureza, não havia diferenças.

1.2 *A Perspectiva Hobbesiana da Natureza Humana*

Dentre as concepções da natureza humana, acima apresentadas, percebe-se que Hobbes terá mais afinidades com as que se aproximam do seu pensamento e irá se afastar, das posições aristotélicas e cristãs da Idade Média, mostrando a fragilidade e a insustentabilidade destas teoria, apesar de se encontrar alguns pontos semelhantes. Por enquanto, o objetivo inicial aqui é o de apresentar a perspectiva de Hobbes da natureza humana. Mais adiante, contudo, serão novamente discutidas as mesmas questões com um maior detalhamento, procurando mostrar os pontos de aproximação e quando as teorias identificadas destoam do pensamento hobbesiano.

Procurar entender a natureza do homem no autor do *Leviatã* não é tarefa fácil, posto que este conceito de natureza humana (a *physis* de Hobbes) é fundamental à orientação da arquitetura de sua doutrina política de Estado. Ele apresenta uma visão mais realista da condição do ser humano. Para conhecê-la é preciso entender que ele partiu de dois *postulados* - os quais são mencionados pelo próprio em sua *Epístola Dedicatória* no *De Cive* (que sai na segunda edição de 1647). Na *Epístola* o autor expressa o seguinte: “de posse de dois postulados incontestáveis da natureza humana, que são, o da natural cupidez com que cada homem exige para si uso próprio das coisas comuns, e o da razão natural que faz o homem tentar evitar a morte violenta como mal supremo da natureza”.²² Seguindo o comentário de Denis Rosenfield a respeito dos postulados, observa-se quanto ao primeiro, que há no homem uma inclinação ao “desregramento”; assim, a questão do “meu” e do “teu” são apenas modos de utilização do poder indiscriminado de

²² HOBBS, Thomas. *De Cive - Elementos Filosóficos a Respeito do Cidadão*. Trad.: Ingeborg Soler. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 278.

cada um ante todos os objetos. Quanto ao segundo, o “desregramento” conduzirá a uma organização política, como consequência do uso da razão. Por conseguinte, Rosenfield arremata de forma bastante consequente:

a natureza humana *tende* à a-sociabilidade, à individualização, ao afastamento do outro no usufruto do bem de cada um. Os homens aproximam-se pela cobiça recíproca, pelo peso relativo da força de cada um, de tal maneira que a a-sociabilidade é originária ao homem. [...] O que retém os homens nas suas relações entre si é o medo recíproco, fonte esta de um acomodamento dos conflitos e, logo, de um regramento estatal.²³

Também é interessante observar os comentários de Nicola Abbagnano, a respeito dos postulados. Enfatiza as palavras de Hobbes quando este afirma que a ciência política como um todo tem sua *gênesis*, a partir dos postulados da essência do homem. Outrossim, Abbagnano ao refletir sobre o primeiro postulado, de modo similar esclarece e põe em relevo o caráter da anti-sociabilidade inerente ao ser do homem:

o primeiro destes postulados exclui que o homem seja por natureza um 'animal político'. Hobbes não nega, a este respeito, que os homens tenham necessidade um dos outros [...]; mas nega que os homens tenham por natureza um instinto que os leve à benevolência e à concórdia recíprocas. [...]. Por outros termos, o que Hobbes nega é a existência de um *amor natural* do homem pelo seu semelhante. E mais adiante conclui: portanto, não é a benevolência, segundo Hobbes, a origem das maiores e mais duradouras sociedades, mas apenas o temor recíproco.²⁴

²³ ROSENFELD, Denis L. *Introdução*. In: HOBBS, Thomas. *De Cive*. p. 25.

²⁴ ABBAGNANO, Nicolau. *História da Filosofia*. Vol. VI. 4ª ed. Trad.: António Ramos Rosa. Lisboa: Presença, 1992. p. 87 e 88.

É pelo *temor recíproco*, presente na constituição natural do homem, que Hobbes pensa que a solução mais segura é a construção de um Estado forte, poderoso, de soberania absoluta. Destarte, é possível alcançar a paz social, em que o Estado oferece garantias política, social e econômica. Só assim, com este estado civil surge a sociedade, a cultura, as artes, as ciências, o trabalho e a civilização, porque foi criado e constituído pela razão como um ser artificial, com funções coercitivas para disciplinar e ser regulador da ordem social e política; controlador dos excessos das paixões e dos instintos humanos, promotor da paz, da segurança e do *welfare state* (bem-estar social).

Seguindo o raciocínio é importante ressaltar a análise de Roger Trigg sobre a natureza humana e sua relação com a sociedade. Assevera ele que: “as idéias sobre a natureza humana não são meramente de importância para o individual, mas afeta radicalmente o tipo de sociedade que nós vivemos e o tipo que nós gostaríamos de viver. Até que ponto nós precisamos de sociedade? é possível imaginar viver em esplêndido isolamento?” Preocupado com tais questões, um pouco depois, ele faz uma indagação que, para esta pesquisa é fundamental: “pode, portanto, ser possível mudar a natureza humana através do meio político?”²⁵ Por enquanto a pergunta fica sem resposta. No terceiro capítulo será visto então a posição de Roger Trigg.

Voltando a Abbagnano, observa-se que ele ao se referir sobre o segundo postulado, destaca passagens do *De Cive* e do *Leviatã*, onde se afirma que o instinto natural não se contrapõe à razão, porque procurar sobreviver é perfeitamente racional. E isto implica no direito ou na liberdade que todos têm de utilizar as suas *faculdades naturais* conforme a *reta razão*. Consequência: “todavia, é precisamente do exercício inevitável deste direito que resulta a condição de contínua guerra de todos contra todos”. E um pouco mais adiante, acrescenta:

²⁵ TRIGG, Roger. *Ideas of Human Nature - An Historical Introduction*. Oxford: Blackwell and Cambridge: Three Cambridge Center, 1992. p. 2. (*Introduction*).

“se o homem fosse destituído de razão, a condição de guerra total seria insuperável e o embrutecimento ou a destruição da espécie humana seriam o princípio e o fim da sua história”.²⁶ Será, portanto, trabalhando com a razão, realizando cálculos, que os homens irão encontrar o caminho para viver em comum, ou seja, irão construir o estado civil, exatamente para evitar esta destruição.

Rousseau (1712-1778) é um filósofo que critica, veementemente, esta posição, porque para ele:

é a relação entre as coisas e não a relação entre os homens que gera a guerra, e, não podendo o estado de guerra originar-se de simples relações pessoais, mas unicamente das relações reais, não pode existir a guerra particular ou o de homem para homem, nem no estado de natureza, no qual não há propriedade constante, nem no estado social, em que tudo se encontra sob a autoridade das leis.²⁷

Mesmo considerando a complexa posição de Rousseau, pergunta-se: por que as relações particulares não são ou não podem ser *guerras particulares*? Por que só entre Estados que entram em conflitos, isto é considerado uma guerra? Se as guerras civis não são guerras, são o que então? Hobbes não pronuncia: “a guerra de um contra o outro”, mas a “guerra de todos contra todos”. A frase está no plural, assim como o pensamento, a idéia está no sentido social. É a guerra que começa entre particulares generalizada. É o caos, a insegurança, a anarquia e barbárie entre todos que o *estado natural* provoca. Um outro aspecto a considerar, quantas guerras civis e externas não começaram e tiveram sua razão de ser em contendas de interesses particulares?

Avançando ainda mais no conceito de natureza humana, percebe-se que na obra anterior ao *De Cive*, em *Elementos*, Hobbes inicia o

²⁶ ABBAGNANO, Nicolau. *História da Filosofia*. p. 89.

²⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do Contrato Social ou Princípios do Direito Político*. Trad.: Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção: Os Pensadores - XXIV). p. 34.

primeiro capítulo da primeira parte, enunciando, precisamente, o que ele entende e defende sobre o conceito em questão:

a natureza do homem é a soma das suas faculdades e poderes naturais, tais como as faculdades de nutrição, de movimento, de geração, de sensação, de razão, etc. De facto, nós chamamos duma maneira unânime a esses poderes naturais e eles estão compreendidos na definição do homem sob os vocábulos: animal e racional.

A partir das duas principais partes do homem, eu divido as suas faculdades em duas categorias: as faculdades do corpo e as faculdades do espírito.²⁸

Entretanto, no *De Cive*, Hobbes modifica um pouco a linguagem e o modo de apresentar as faculdades humanas, incluindo-as no que ele denomina de *faculdades naturais*: “as faculdades naturais humanas podem ser reduzidas a quatro espécies: força vital, experiência, razão e paixão”.²⁹ Alguns parágrafos mais adiante ele já enuncia o seu axioma principal: que o homem não é um ser de sociabilidade. Mas quando a procura, enfatiza: “ por causa de nossa natureza, não buscamos a sociedade por si mesma; o que queremos é receber dela honras e vantagens; estas em primeiro lugar, aquelas, depois.”³⁰ O homem anti-social por natureza tem amor, primeiramente, a si mesmo; vê o outro como um inimigo e ameaça. Nesta obra - na *Epístola Dedicatória* à segunda edição feita ao conde Guilherme de Devonshire - o autor declara que “[...]o homem é um lobo para o homem”.³¹ Hobbes percebe claramente que a essência humana está carregada de paixões e inclinações que tendem inevitavelmente para os seus interesses particulares. É uma natureza egoísta, está sempre

²⁸ HOBBS, Thomas. *Elementos do Direito Natural e Político*. Trad.: Fernando Couto. Porto: Rés, . (Col. Resjurídica). p. 14.

²⁹ HOBBS, Thomas. *De Cive*. p. 49.

³⁰ *Idem*. p. 50.

³¹ *Idem*. p. 275.

desconfiando dos outros, é competitiva, ambiciosa, invejosa, etc.³² A relação entre os homens é conflitiva. Se não existir um *poder comum* capaz de controlar este conflito, como se comentou acima, gerar-se-á uma guerra de todos contra todos.³³ É o que Hobbes denomina de *estado de natureza, estado de guerra ou condição natural do homem*.

Para entender um pouco mais sobre semelhante cenário caótico - caótico porque não existe uma autoridade constituída politicamente para impedir a guerra generalizada e inevitável enquanto estiver nesta condição - desenhada por este filósofo é interessante observar que a idéia de *conatus* está intimamente ligada ao conceito de natureza humana hobbesiana. Segundo Rubem Queiroz Cobra:

na sua concepção de natureza humana é básico o conceito de *conatus*, a força genética do comportamento. É um impulso original ou 'começo interno' do movimento animal para se aproximar do que lhe causa satisfação ou para fugir do que lhe desagrada. Esse *conatus* impulsiona o homem a vencer sempre. A vida começa com o *conatus* positivo, o desejo. Em termos de vida social, ultrapassar o outro é fonte primordial de satisfação, por isso estar continuamente ultrapassado é miséria enquanto ultrapassar continuamente quem está adiante é felicidade. [...].

O *conatus* provoca 'guerra de todos contra todos', é o estado natural em que vivem os homens, antes de seu ingresso no estado social. O homem é governado por sua paixões e tem como direito seu conquistar o que lhe apetece.³⁴

Para Hobbes, no entanto, será o mesmo *conatus*, mas orientado pela razão, que deverá encontrar mecanismos políticos para uma vida pacífica em sociedade. Este esforço é sumamente importante para evitar um mal maior, que é permanecer nesta condição natural.

³² HOBBS, Thomas. *Leviatã - ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. Trad.: Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2002. p. 97ss.

³³ *Idem*. p. 99.

³⁴ COBRA, Rubem Queiroz. *Thomas Hobbes, Vida, época, filosofia e obras de Thomas Hobbes*. Brasília: 1997. Disponível em: <http://www.cobra.pages.nom.br/fmp-hobbes.html>. Acesso em: 16/10/2002. p. 3 e 4.

Enquanto para Hobbes a utilização da faculdade racional é o elemento motriz que impulsiona o homem a encontrar mecanismos para sair da condição natural de guerra e consolidar a paz, a segurança e o bem-estar, para Rousseau é o uso da mesma faculdade a causadora da *depravação* da natureza do homem. Nunca se deveria ter saído do estado natural, pois seu retorno é inviável. No entanto, declara ele: “Se ela nos destinou a sermos sãos, ousou quase assegurar que o estado de reflexão é um estado contrário à natureza e que o homem que medita é um animal depravado”.³⁵ Para o filósofo francês, o uso da razão e tudo o que surgiu como consequência dela como a sociedade e o estado civil, não são naturais, mas produto da convenção humana. Assim, a civilização e a sociedade são entes artificiais - nisto ambos concordam -, logo, imperfeitos que corrompem o próprio homem, não aquela condição natural.

Consequentemente neste estado, para o genebrino, as questões de ética e moral inexistem: “parece, a princípio, que os homens nesse estado de natureza, não havendo entre si qualquer espécie de relação moral ou de deveres comuns, não poderiam ser nem bons nem maus ou possuir vícios e virtudes[...]”.³⁶ Parece que até aqui, em vários aspectos, Hobbes concordaria com Rousseau. A diferença é que para aquele os egoísmos individualistas estão no ser mesmo do homem e deste modo, justifica-se a permanente desconfiança hobbesiana, uma vez que não é possível saber até onde os desejos, as paixões e ambições particulares podem levar os homens e mais, para Rousseau, Hobbes confundiu as coisas. A sua leitura da natureza humana não atinge, verdadeiramente, a sua essência. Hobbes interpretou o *defeito* do homem moderno. Esclarece Rousseau: “Hobbes viu muito bem o defeito de todas as definições modernas de direito natural, mas as consequências, que tira das suas, mostram que o toma num sentido que

³⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os homens*. Trad.: Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção: Os Pensadores - XXIV). p. 247.

³⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os homens*. p. 257.

não é menos falso”.³⁷ Tudo indica que estas posições de Rousseau conduzem a certas dificuldades.

Assim, como saber onde está a natureza mais pura do homem? Os registros arqueológicos mais atuais parecem apontar que o homem primitivo vivia assustado, com medo de possíveis ataques, tanto de animais selvagens, como de seres humanos. Será que esta visão rousseaneana de natureza humana não é um tanto ingênua? Parece que os conflitos e guerras, devido ‘a sobrevivência e ‘a interesses privados, estão presentes não apenas na história, como também, na pré-história. O desejo de poder e glória, a ambição, a inveja, etc. são aspectos que estão registrados em textos antigos como a Bíblia, o código de Hamurabi, os quais já condenavam ações desta natureza. São práticas bastante antigas do homem, indicando evidentemente que são questões de difíceis soluções, e não se pretende aqui resolvê-las de forma definitiva. A preocupação é apenas indicativa, pois parece que há uma tendência mais favorável à Hobbes.

John Locke (1632-1704), antes de Rousseau, apresenta uma distinção quase abissal e, no mínimo estranha, no âmbito do estado que antecede a criação do estado civil. Para ele, o estado de natureza é um estado de “paz”, onde há “boa vontade”, “assistência mútua” e “preservação”, pois todos estão vivendo sem uma autoridade política determinada, mas “conforme a razão”.³⁸ De acordo com Jean Touchard:

contrariamente a Hobbes, Locke considera o estado natural pacífico, ou, pelo menos, relativamente pacífico. Para ele, a natureza não é feroz como para Hobbes, nem perfeita como para Rousseau. O estado natural afigura-se-lhe um estado de facto, uma situação susceptível de aperfeiçoamento.³⁹

³⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os homens*. p. 258.

³⁸ LOCKE, John. *Segundo Tratado Sobre o Governo*. Trad.: E. Jacy Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção: Os Pensadores - XVIII). p. 47.

³⁹ TOUCHARD, Jean (Dirigida por). *História das Idéias Políticas*. Vol. 4. Trad.: Mário Braga e F. P. S. Lisboa: Europa-América, 1970. p. 33.

Agora, o estado de guerra aparece, para John Locke, devido a violência gerada por alguém contra um outro. Assim, afirma ele:

todavia, a força, ou um desígnio declarado de força, contra a pessoa de outrem, quando não existe qualquer superior comum sobre a Terra para quem apelar, constitui o estado de guerra; e é a falta de tal apelo que dá ao homem o direito de guerra mesmo contra um agressor, embora esteja em sociedade e seja igualmente súdito.⁴⁰

No entanto, é interessante observar aqui, nesta passagem, que Locke descreve a sua noção do que seja a condição bélica. Para ele, o estado de guerra pode aparecer quando não existe, e quando existe um poder constituído, o reaproximando de Hobbes e também da problemática da presente dissertação. No último capítulo a posição lockeana será um pouco mais discutida.

Outro aspecto já mencionado, mas não totalmente esgotado é o fato de que Hobbes ao ter apresentado a sua teoria política na dualidade entre um estado ou condição natural, antes de um poder constituído, e o estabelecimento deste poder, só após a efetivação de um contrato, caracterizou esta mesma teoria como uma postura anti-aristotélica. Tal postura parece ficar bem determinada no pensamento político hobbesiano numa passagem interessante no *De Cive*, em que ele mostra a fragilidade da concepção daquele filósofo grego em dois aspectos. O primeiro de ordem lógica; e o segundo, de ordem epistêmica-ontológica. O primeiro aspecto trata da *falsidade* do axioma que o homem é um *zôon politikon*; o outro, sobre a *superficialidade* quanto ao conhecimento da natureza humana. Isto resultou assim, na causa da perspectiva equivocada de Aristóteles sobre esta mesma natureza.

⁴⁰ LOCKE, John. *Segundo Tratado Sobre o Governo*. p. 47.

Entretanto este axioma, embora aceito por muitos, é falso; seu erro originou-se de uma visão demasiado superficial da natureza humana. Pois para quem quiser ver mais de perto as causas que fazem os homens se juntarem e quererem a companhia dos outros, aparecerá com clareza que isso acontece, não porque não possa ser de outro modo naturalmente, mas sim de modo acidental.⁴¹

Com efeito, este argumento de que a busca pela convivência social não está na natureza mas é um *acidente* no homem, parece significar que não está na sua essência ontológica tornar-se um ser político e social. Parece que aqui existe um estabelecimento categórico no pensamento político moderno. Um divisor de águas, quanto ao fazer ciência política de Aristóteles até antes de Hobbes e a partir deste filósofo inglês, quando o axioma fundamental de sua teoria política passa a ser diametralmente oposto. Seguramente é um marco teórico que coloca o pensador em estudo com uma visão moderna de filosofia política sobre esta dualidade presente no ser humano. É inegável a existência da dimensão das paixões e afetos humanos, dos interesses particulares, da competição desenfreada, revelando, em grande medida, o caráter insocial presente nos homens⁴²; contudo, o que impulsiona o homem a viver em convívio com os outros, é o *instinto de conservação*. Analisa Bréhier que: “a natureza, isto é, o instinto de conservação, dirigido pela razão, ensina, pois, que é preciso, para nossa conservação, procurar a paz, se é possível obtê-la”.⁴³ A faculdade da razão, mostra a necessidade - devido às contingências da vida - de se criar uma

⁴¹ HOBBS, Thomas. *De Cive*. p. 50.

⁴² De acordo com os comentários de Nicola Abbagnano, Hobbes não nega que os homens precisam uns dos outros, o que ele não acredita é que haja na natureza do ser humano, um instinto que o conduza à *benevolência* e à *concordia recíproca*. Em seguida, afirma Abbagnano: “o objetivo polêmico da sua crítica da velha definição do homem como animal político e, provavelmente, a interpretação que dela havia dado Grócio: segundo este, mesmo que os homens não obtivessem nenhuma utilidade do viver em comum, deveriam igualmente aceitá-lo por uma exigência da própria razão natural (§ 348). Por outros termos, o que Hobbes nega é a existência de um *amor natural* do homem pelo seu semelhante. (ABBAGNANO, Nicola. *História da Filosofia*, p. 87 e 88). A respeito da ausência de *amor natural* ao outro foi abordado na página 19 deste mesmo capítulo.

⁴³ BRÉHIER, Émile. *História da Filosofia*. Tomo II. A Filosofia Moderna -1 - o século XVII. Trad.: Eduardo Sucupira Filho. São Paulo: Mestre Jou, 1977. p. 137.

sociedade, mas como algo objetivado racionalmente pelo homem, como forma de evitar a morte violenta da espécie humana.

Todos estes fatores corroboram para que o filósofo inglês tome e defenda como princípio fundamental, a teoria de que o homem não é um ser naturalmente social. Pela sua experiência e observação, Hobbes percebe que o homem de seu tempo está cada vez mais egoísta, profundamente ligado às suas paixões e a seus interesses privados. Por conseguinte, constata-se que não está na natureza, nem na vontade humana buscar o interesse coletivo e social. Daí a necessidade que Hobbes tem, no *Leviatã*, de entender, antes de tudo, a condição do homem principalmente, no tocante às suas vontades ou desejos, paixões, instintos e interesses mais íntimos, para poder assim, erguer e construir sua teoria política de Estado. Conhecer a natureza do homem delimitado nestes aspectos é um objetivo importante para a filosofia política de Hobbes.

Segundo Denis L. Rosenfield, encontra-se um comentário relevante sobre este caráter accidental da sociabilização ainda no *De Cive*: “a concórdia animal é natural, a humana, ao contrário, é artificial, devendo ser produzida e conservada. Em outras palavras, a reunião dos homens em sociedade ocorre *por acidente*, e não por uma disposição necessária da natureza”.⁴⁴

No contexto histórico do mundo antigo estas discussões são incipientes. Em grande medida, a época antiga caracterizou-se pela coletividade como algo intrínseco à essência humana, em detrimento da individualidade. Dimensão mais valorizada a partir da Idade Média, principalmente com o cristianismo. Mikhail Bakunin destaca, não propriamente a individualidade, mas o individualismo em um extremo, e em outro, o aspecto coletivista do homem. Apesar das suas posições dialéticas e complexas, ele oferece uma contribuição à pesquisa em andamento, quando ressalta que as culturas judaicas e cristãs sempre alimentaram muito mais o espírito individualista, do que o coletivista.

⁴⁴ ROSENFELD, Denis L. *Introdução*. In: HOBBS, Thomas. *De Cive*. p. 26.

E declara a respeito do cristianismo: “mas nenhuma religião levou tão longe o culto do individualismo quanto a religião cristã”.⁴⁵

O período da Idade Média, como se observou, tem aspectos que se distanciam em muito das idéias de Hobbes, mas existem algumas aproximações. As distâncias quanto àquela fase agostiniana é que, para Hobbes não existe inocência na condição natural do homem, e sim, uma luta desenfreada pela sobrevivência, um desejo indefinido de acumulação de poder, o direito natural sobre todas as coisas e a igualdade que o faz contraditório.⁴⁶ Hobbes não explica esta natureza por princípios religiosos, mas puramente por princípios ontológicos e antropológicos. As aproximações quanto a época medieval podem ser o fato de que não aceitam a idéia aristotélica do homem ser um ser naturalmente social - a não ser a partir de Tomás de Aquino -; que houve um estado de natureza (com diferenças: o paraíso para aqueles e um estado de guerra para Hobbes) antes da criação do estado civil; em terceiro, esta instituição tem um papel coercitivo e, em quarto, a ênfase sobre o individualismo intensificado pelo cristianismo, como apontou Bakunin.

Além desses aspectos é interessante enfatizar também, que existem vários outros pontos em comum entre Hobbes e Tomás de Aquino no tocante ao direito natural e ao estado de natureza. Na realidade, de acordo com José Nedel, baseado nas análises de Habermas (em *Teoria y praxis: estudios de filosofia social*. Madrid: Tecnos, 1987), Hobbes ‘aceita’ a perspectiva tomista nestes aspectos:

ainda segundo Jürgen Habermas, Tomás Hobbes aceita as determinações do direito natural absoluto de Tomás de Aquino, de acordo com o qual, no estado de natureza, não há domínio de uns sobre os outros, porque todos são livres; nem diferença social, porque todos são iguais; nem propriedade pessoal excludente, mas tudo é de todos em comum: todos têm direito a tudo;

⁴⁵ BAKUNIN, Mikhail. *O Princípio do Estado. Três Conferências feitas aos operários do Vale de Saint-Imier*. Trad.: Plínio Augusto Coelho. Brasília: Novos Tempos, 1989. p. 21.

⁴⁶ ZARKA, Yves Charles. *Hobbes y el Pensamiento Moderno*. Barcelona: Herder, 1997. p. 142.

condições nas quais cabe realizar a ética do *Sermão da Montanha*.⁴⁷

De fato, percebe-se que tais aspectos no estado de natureza de Hobbes com o agravante de que, devido à liberdade e igualdade de todos, as condições naturais fora do Estado podem levar e conduzir a ocorrência da morte violenta provocada pelo desejo de uma mesma coisa entre dois homens, gerando assim, um conflito de interesses simultâneos em prol da conquista de um único objeto de desejo:

desta igualdade quanto à capacidade deriva a igualdade quanto à esperança de atingirmos nossos fins. Se dois homens desejam a mesma coisa, portanto, ao mesmo tempo que é impossível ela ser gozada por ambos, eles se tornam inimigos. No caminho para seu fim - que é principalmente sua própria conservação e às vezes apenas seu deleite -, esforçam-se por se destruir ou subjugar um ao outro.⁴⁸

Como consequência, o estado de natureza, para Hobbes, tem como resultado o conflito, que é a guerra de todos contra todos.

Após a Idade Média o individualismo, proveniente da igualdade e da liberdade que todos os seres humanos têm entre si, passa a ter mais espaço no período do Renascimento. Um pensador, ciente das questões, materializa os princípios (que são os direitos naturais⁴⁹) no plano político. A filosofia política de Maquiavel concebe o homem dentro desta perspectiva individualista, a qual, cada vez mais se solidifica e se expande. No plano econômico, o ancoradouro e plataforma da perspectiva crescente (do direito natural se tornar absoluto, que o é para Hobbes) é o surgimento do capitalismo em expansão, que para Hobbes não é visto com bons olhos. De uma certa

⁴⁷ NEDEL, José. *Maquiavel - Concepção Antropológica e Ética*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. (Coleção Filosofia - 43). p. 88/89.

⁴⁸ HOBBS, Thomas. *Leviatã*. p. 96/97.

⁴⁹ José Nedel cita Habermas do texto *Teoria e Prática*, quanto ao direito natural: “Hobbes projeta o direito natural absoluto sobre uma relação dos homens entre si interpretada maquiavelicamente. (NEDEL, José. *Maquiavel - concepção antropológica*. 1996. p. 89).

maneira, ele estava atento às explorações que este sistema já estava provocando, quando esclarece o conceito de segurança do povo. O Estado, como poder soberano, não tem uma única função, não é apenas para preservar o ser do homem, a sua existência e vida contra a morte violenta, mas deve também, oferecer “[...] todas as outras comodidades da vida, que todo homem, por um trabalho legítimo, sem perigo ou inconveniente do Estado, adquire para si próprio.”⁵⁰

Como se deve pensar o que seja “*todas as outras* comodidades”, a não ser que Hobbes tinha em mente, a realidade social, o bem-estar comum de todo o povo. Tanto, que o bem-estar se traduz pela aquisição de bens materiais conquistado com toda uma vida de trabalho. O mínimo que o Estado deve ser, para todos, é um estado social. E portanto, previdenciário, preocupado em proporcionar uma distribuição mais justa dos rendimentos produzidos por uma nação. Parece que, com tais preocupações, Hobbes estava procurando diminuir ou dizimar as injustiças sociais que o capitalismo já começava a apresentar, em sua forma primitiva. Suas idéias liberais têm uma profunda preocupação ético e político-social. Segundo Tönnies: “Hobbes anuncia o advento do reino da razão, da luz, da ‘ilustração’. Porém também sente aproximar-se o reino da sociedade comercial, da concorrência sem freio, da exploração capitalista”.⁵¹

No plano político, como estava se referindo anteriormente neste contexto, houveram muitas mudanças. Constatou-se também, transformações em outras áreas do conhecimento principalmente no campo da física e da matemática. O surgimento do mecanicismo ou a era da máquina, já estava sendo inteligentemente assumida por Maquiavel. As idéias hobbesianas consolidam no *Leviatã* esta herança. A construção de uma máquina de Estado com soberania absoluta para controlar os excessos das paixões humanas, não o direito natural à liberdade que cada indivíduo-cidadão (ou cidadão-individual) tem quando está dentro do seu espaço de direito, e respeitando

⁵⁰ HOBBS, Thomas. *Leviatã*. p. 244.

⁵¹ TÖNNIES, Ferdinand. *Hobbes, Vida y doctrina*. p. 319.

harmonicamente o direito de todos os outros. Dentro do espaço político que o cidadão tem neste estado civil constituído, e se as leis nada “prescrevem”, ele pode exercer e usar o seu direito natural, que é a sua liberdade. Logo, a função deste Estado instituído é evitar os excessos, as transgressões às leis, normas e costumes. A sua artificialidade, enquanto máquina política legitimada, é mostrar que sua presença é onipotente em cada lugar do território que pertence a esta entidade, onde houver a necessidade do uso da autoridade através da força coercitiva e proibitiva. Caso contrário, o soberano que comanda fica enfraquecido, criando todas as condições de possibilidade de se voltar àquele estado primitivo. E é bastante curioso refletir que Hobbes quando discorre sobre a constituição do Estado, das formas de governo, da soberania e do soberano, constantemente está alertando sobre os perigos da decadência, da ruína de um estado civil quando, em algum momento perde sua autoridade, seu poder soberano. Ou seja, se já é complexo estabelecer esta instituição, mantê-la não é menos; as dificuldades estão sempre presentes, ameaçando a estabilidade e a ordem política efetivada, a qual todos são seus autores.

Quanto a aproximação entre Hobbes e Maquiavel é possível perceber vários pontos afins. Em *O Príncipe*, a certa altura do capítulo XVII, Maquiavel procura demonstrar qual o melhor comportamento de quem governa, se deve ser amado ou temido. Assim, pode-se constatar o seguinte sobre a natureza do homem egoística e preocupada unicamente com seus interesses particulares:

é que os homens geralmente são ingratos, volúveis, simuladores, covardes e ambiciosos de dinheiro, e, enquanto lhes fizeres bem, todos estão contigo, oferecem-te sangue, bens, vida, filhos, como disse acima, desde que a necessidade esteja longe de ti. Mas, quando ela se avizinha, volta-se para outra parte.

Os aspectos de interesses individualistas burgueses estão presentes na visão de natureza humana de ambos os pensadores. Um pouco mais adiante, encontra-se outra passagem onde Maquiavel enfatiza o individualismo no apego às coisas materiais. O príncipe “deve, sobretudo, abster-se de se aproveitar dos bens dos outros, porque os homens esquecem mais depressa a morte do pai do que a perda de seu patrimônio”.⁵²

A referida influência pode ser analisada com bastante clareza no capítulo 13 do *Leviatã*, onde, por sinal, a apresentação do conceito de natureza humana nesta obra é bem mais ampla e mais complexa do que nos *Elementos* e no *De Cive*. Hobbes, naquela obra de 1651, enfoca vários aspectos que vão da dimensão externa à dimensão interna do homem. Destarte, após analisar o homem desde a sensação, passando pela imaginação, linguagem, razão e ciência, sobre a origem dos movimentos voluntários das paixões e a expressão linguística das mesmas, sobre a questão do poder, etc. Hobbes então, concentra as discussões mais essenciais desta natureza do ser do homem, neste capítulo 13. Aqui, o autor retoma as reflexões desenvolvidas nas suas outras obras, a respeito deste conceito, e enuncia: “[...] a natureza fez os homens tão iguais, no que se refere às faculdades do corpo e do espírito [...]”. Porém, devido a esta igualdade, as consequências das relações humanas no contexto natural, sem a presença de um estado civil, não são nada positivas. Com efeito, as relações não têm consistência nem durabilidade, mas são propiciadoras da inimizade, da destruição - ou seja, da morte violenta, pois nada garante a conservação dos homens que se encontram em liberdade total - ou mesmo, do subjugar de um sobre o outro.

A respeito da igualdade existente no estado natural, Dayse Braga Martins declara: “a igualdade dos homens no estado de natureza da

⁵² MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. Trad.: Lívio Xavier. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Col. Os Pensadores - IX). p. 76.

teoria de Hobbes é a igualdade no medo, pois a vida de todos fica ameaçada”.⁵³ E nas palavras do próprio filósofo, lê-se:

desta igualdade quanto à capacidade deriva a igualdade quanto à esperança de atingirmos nossos fins. Se dois homens desejam a mesma coisa, portanto, ao mesmo tempo que é impossível ela ser gozada por ambos, eles se tornam inimigos. No caminho para seu fim - que é principalmente sua própria conservação e às vezes apenas seu deleite -, esforçam-se por se destruir ou subjugar um ao outro.⁵⁴

Diante do processo de impedimento de convívio, insegurança, desconfiança, desejo incontrolado de obter mais e mais poder dos homens sobre outros homens, de uma insociabilidade que só faz aumentar, por falta de um *poder comum* “[...] capaz de manter a todos em respeito[...]” ou, “[...]capaz de os submeter a todos[...]”,⁵⁵ Hobbes inevitavelmente busca os motivos, as causas desta insociabilidade, deste egoísmo e individualismo extremado, gerador de ‘discórdia’. O que confirma que ele está bastante atento ao individualismo de sua época. De acordo com Nilson Nobuaki Yamauti:

o indivíduo que despontava na era moderna - livre dos grilhões estabelecidos pela ética católica - encarnado na figura do comerciante, banqueiro e proprietário de terras, estava convulsionando a ordem social, destruindo valores morais comunitários, favorecendo a ocorrência de guerras civis, expulsando os camponeses das terras, explorando os mais fracos, saqueando as terras descobertas.

⁵³ MARTINS, Dayse Braga. *O Estado Natural de Thomas Hobbes e a Necessidade de uma Instituição Política e Jurídica*. Fortaleza, dez. 2000. Disponível em: http://www.apriori.com.br/artigos2/thomas_hobbes.htm. Acesso em: 16/10/2002. p. 06.

⁵⁴ HOBBS, Thomas. *Leviatã*. p. 96/97.

⁵⁵ HOBBS, Thomas. *Leviatã*. . p. 97.

Alguns parágrafos mais adiante, o estudioso de Hobbes retorna aos problemas das transformações que vinham ocorrendo por causa do crescimento da burguesia e assim, a afirmação do *indivíduo autônomo* como *força social*. E pergunta: “como controlar essa força social revolucionária que parecia desagregar os fundamentos da vida em sociedade?”.⁵⁶ Ora, a resposta é que Hobbes cria a concepção de um Estado moderno, controlador das forças negativas e destrutivas daquelas forças positivas que buscam a construção e a edificação de uma sociedade com princípios e valores bem realistas. O mundo de Hobbes estava propiciando e despertando para a consciência de que ele é senhor dela, e não, escravo ou servo de uma estrutura dogmática e intolerante, religiosamente falando. O mundo moderno está rompendo com o passado medieval. O autor do *Leviatã* concebe um Estado laico, em que não existe poder superior ao poder temporal. A gigantesca máquina política é uma reação típica de quem busca libertar-se definitivamente das amarras dos dogmas e do uso do poder espiritual para dominar e tornar a massa do povo e o poder temporal: subservientes e temerosos de um poder que determina quem vai para o céu ou para o inferno.

De acordo com C. B. Macpherson o indivíduo humano que Hobbes está analisando, é o indivíduo burguês e “possessivo” de sua época, dentro de uma “sociedade de mercado” que estava se expandindo, também possessiva. Após Macpherson estudar três modelos de sociedade - a “sociedade de costumes ou status”, a “sociedade de mercado simples” e a “sociedade de mercado possessivo” - assevera que:

a sociedade de mercado possessivo, então, realmente preenche os requisitos de Hobbes. É uma sociedade na qual os indivíduos que querem mais podem e, de fato, procuram continuamente transferir para si próprios alguns dos poderes dos

⁵⁶ YAMAUTI, Nilson Nobuaki. *A Teoria Política hobbesiana*. In: Revista Acadêmica Multidisciplinar. Universidade Estadual de Maringá. Centro de Documentação Maurício Tragtemberg. Ano I - nº 01 - maio de 2001 - Bimensal - Maringá - PR. Disponível em: <http://www.uem.br/~urutagua/ru02-politica.htm>. Acesso em: 14/02/05.

outros, de modo tal a compelir todos os indivíduos a competirem por mais poder; e tudo isso, por métodos pacíficos e legais, que não destroem a sociedade à viva força. [...] Somente numa sociedade em que a capacidade de trabalho de cada indivíduo seja propriedade sua, seja alienável, e seja um artigo de mercado, todos os indivíduos podem estar nesse contínuo relacionamento competitivo de poder.⁵⁷

Contudo, a pergunta sobre as causas que conduzem o homem burguês a ser anti-social, ainda não foi respondida. Hobbes então, só pode encontrá-las na própria natureza do homem, que fica claro desde o início do *Leviatã*. Na *Introdução* da obra ele enfatiza a importância de se fazer uma “auto-leitura”, e justifica o motivo para a tomada de consciência de si, que cada um deveria realizar: “segundo o dito popular, às vezes descobrimos que os homens poderiam verdadeiramente aprender a ler-se uns aos outros, se se dessem ao trabalho de fazê-lo: isto é, *nosce te ipsum*, Lê-te a ti mesmo.”⁵⁸ Conhecendo-se a si mesmo, dos pensamentos aos instintos, é possível conhecer todos os outros homens em circunstâncias iguais. E Hobbes ao procurar ler, ou em outros termos, procurar conhecer a natureza humana, encontra, o que para ele representa as três causas fundamentais da misantropia deste ser:

na natureza do homem encontramos três causas principais de discórdia. Primeiro, a competição; segundo, a desconfiança; e terceiro, a glória. A primeira leva os homens a atacar os outros visando lucro. A segunda, a segurança. A terceira, a reputação. Os primeiros praticam a violência para se tornar senhores das pessoas, mulheres, filhos e rebanhos dos dominados. Os segundos, para defendê-los. Os terceiros por ninharias, como uma palavra, um sorriso, uma diferença de opinião e qualquer outro sinal de desprezo, quer seja diretamente endereçado a suas pessoas, quer indiretamente a seus parentes, amigos, nação, profissão ou seu nome.⁵⁹

⁵⁷ MACPHERSON, C. B. *A Teoria Política do Individualismo Possessivo de Hobbes a Locke*. Trad.: Nelson Dantas. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. (Coleção Pensamento crítico; v. 22). p. 69/70.

⁵⁸ HOBBS, Thomas. *Leviatã*. p.16.

⁵⁹ *Idem*. p. 97 e 98.

Com efeito, enquanto os homens estiverem nestas condições naturais de “uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens”,⁶⁰ não existe sociedade, nem justiça nem injustiça, nem trabalho nem propriedade. “E o que é pior do que tudo, há um constante temor e perigo de morte violenta. A vida do homem é solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta.”⁶¹ O estado de guerra não significa apenas o período que ocorre as batalhas, mas a ‘disposição’, a ‘tendência’ para tal.⁶² E é bom que se afirme também que, para Hobbes, o tempo de guerra ou o tempo de vontade de guerra é um tempo que pode acontecer, tanto no estado de natureza, como no estado civil, porque para ele a relação entre Estados é uma relação de guerra ou de vontade de guerra sempre presente. Cada Estado procura manter a segurança externa para evitar invasões. Na esfera das relações internacionais, não há como criar uma instituição política que esteja acima de todos os estados civis, ou seja, é uma relação de estado de natureza entre os indivíduos representantes políticos de Estado. Nada garante o cumprimento de acordos que sejam feitos, pois podem ser rompidos a qualquer momento. Daí a necessidade de estarem com canhões constantemente apontados para as fronteiras vizinhas e de olhos atentos, como enfatiza Hobbes nos últimos parágrafos do capítulo 13 do *Leviatã*.

Entretanto, após o filósofo de Malmesbury ter demonstrado e argumentado que a vida humana não tem condições de se conservar e de se preservar neste estado de natureza, será necessário então, procurar mecanismos para reverter e conter este processo avassalador. Hobbes parte assim, do reconhecimento do instinto de conservação,

⁶⁰ *Idem.* p. 98.

⁶¹ *Idem.*

⁶² A *Guerra fria* que surgiu após a Segunda Guerra Mundial entre os blocos dos países capitalistas e os blocos dos países socialistas é um exemplo contemporâneo bastante contundente deste clima de tensão, desta disposição para ocorrer a guerra de fato, confirmando em grande medida, a profundidade da análise filosófico-política hobbesiana; mesmo sabendo que esta condição não era entre homens, enquanto indivíduos, mas entre Estados.

um instinto profundamente natural, pois o ser humano, em seu interior mais íntimo, deseja permanecer e prolongar o mais que pode, sua estada na sua curta existência. De acordo com Bréhier, como ficou mencionado a vários parágrafos atrás: “o único instinto que Hobbes reconhece no homem é o mais simples e elementar, o instinto de conservação”.⁶³ Além do que, o instinto de conservação ou o medo da morte violenta ratifica a analogia com o herói de Gracían que Yves Charles Zarka desenvolve em sua obra *Hobbes y el Pensamiento Político Moderno*. A interpretação de Zarka mostra, além da força simbólica, a influência sofrida de Hobbes pelo escritor espanhol e seu contemporâneo, Gracían, talvez porque este tenha um conhecimento muito perspicaz do que a natureza do homem é capaz e próximo do que o filósofo inglês também acredita. Deste modo, Hobbes não valoriza a virtude guerreira do herói, presente no homem que está no estado de natureza, mas valoriza sim, o herói de Gracían, porque este “.cede o passo a uma concepção anti-heróica do indivíduo”⁶⁴. O desejo do homem em preservar a sua própria vida e o medo da morte violenta (duas faces da mesma moeda, o que significa: “perseverar em seu ser”⁶⁵) no *Leviatã* Hobbes direciona para este herói de Gracían que, como todos os homens que estão na mesma condição, busca o poder, a glória, mas “[...] reinterpretada a partir do desejo de perseverar no ser, longe de caracterizar a preeminência ou a excelência de um tipo particular de homem, é só o resultado de um esforço interminável para vencer um temor à morte que iguala as condições”.⁶⁶

E é devido a este temor de uma morte violenta que há a necessidade de se criar um estado civil, onde o herói do estado natural seja substituído pelo anti-herói de Gracían. O herói de Gracían é na verdade um anti-herói, pois o que ele busca é diametralmente oposto

⁶³ BRÉHIER, Émile. *História da Filosofia*. p. 137.

⁶⁴ ZARKA, Yves Charles. *Hobbes y el Pensamiento Político Moderno*. Trad: Luisa Medrano. Barcelona: Herder, 1997. p. 33.

⁶⁵ *Idem*. p. 51.

⁶⁶ *Idem*. p. 52.

ao conceito tradicional de herói que todos conhecem. Contudo, este é também, o herói de Hobbes, que busca “[...] a sua universalização e sua subordinação a umas tendências comuns à humanidade inteira”,⁶⁷ que é buscar a paz. Este herói é o homem comum, assim como Hobbes, que não deseja ser morto violentamente pela ganância e avidez de poder dos homens.

Não obstante, como entender este paradoxo em Hobbes, o mesmo homem que deseja a paz é o mesmo que tem sede infinita de poder e é causa da guerra de todos contra todos? Talvez a hipótese mais plausível esteja no que ele mesmo aponta ao final do capítulo 13 do *Leviatã*, pois se continuar no estado de natureza, que é um estado de miséria e de guerra, como já se abordou, isto significa que a vida é inviável e impossível de se construir e de se estabelecer qualquer coisa neste caos. É necessário abandonar esta situação extremada e buscar outros mecanismos que possam oferecer condições mínimas de convivência para se poder construir algo e se viver com certa segurança e bem-estar. Oportunas alternativas Hobbes o encontra no próprio homem. Parte está em alguns aspectos da própria paixão (o instinto de conservação), e a outra, talvez a de maior peso e importância, esteja na razão. Enuncia ele: “É esta a miserável condição em que o homem realmente se encontra, por obra da simples natureza. Todavia com possibilidade de escapar a ela, que reside, parcialmente, nas paixões e em sua razão”.⁶⁸ Com relação a uma parte do conteúdo pertinente às paixões e o que compete à razão, ambos podem corroborar na construção de algum instrumento possível para evitar este quadro caótico. Paradoxalmente, as próprias paixões tanto são causadoras de guerra e insegurança, como também, promovem a paz, por necessidade de sobrevivência, conduzindo os homens para uma convivência social. A razão, por outro lado, também contribui, ao expor normatizações para que esta convivência seja a melhor possível. Esclarece o próprio Hobbes:

⁶⁷ *Idem.* p. 51.

⁶⁸ HOBBS, Thomas. *Leviatã*. p. 100.

as paixões que levam os homens preferir a paz são o medo da morte, o desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida confortável e a esperança de consegui-las por meio do trabalho. A razão sugere adequadas normas de paz, em torno das quais os homens podem chegar a acordo.⁶⁹

É o medo da morte violenta ou o instinto de conservação - no fundo são termos diferentes para o mesmo sentido -, por um lado, que impulsiona o homem a buscar a paz; e a razão por outro, a normatizar as condições da paz por meio do pacto social ou do contrato. Parece então, que a busca por um acordo de âmbito social⁷⁰ é o instrumento mais viável para não se permanecer naquela condição - sendo um mecanismo bem mais racional. É que parece direcionar o horizonte desta edificação da teoria política de Hobbes.

⁶⁹ *Idem.*

⁷⁰ Este caráter social do contrato é interpretado por Renato Janine Ribeiro como um momento *democrático* dentro da doutrina política hobbessiana. Afirma ele: “a hegemonia do medo, o silêncio das outras paixões permitem o advento da ‘razão reta’ e subordinam a escolha do regime ao acordo sobre a criação do Estado. Ora, desde que nada foi decidido quanto à forma do poder, esse cabe ao conjunto dos cidadãos e se exerce por via democrática.” (RIBEIRO, Renato Janine. *A Marca do Leviatã - Linguagem e Poder em Hobbes*. 2ª ed. São Paulo: Ateliê, 2003. p. 59). Quando se colocou que esta *via* é um “momento”, foi porque, segundo ainda o próprio Renato, este ato democrático dura apenas enquanto a multidão de homens, reunidos em assembléia, estiverem fazendo o contrato. Por isso, essa “[...] democracia contratual é apenas um truque, durando somente o que basta para suspender a competição entre os homens. Deve-se distingui-la do regime democrático que se prolonga no tempo”. (Mesmo autor, obra e página). Entretanto, a sua posição parece polemizar com a perspectiva de Ferdinand Tönnies. Tal discussão será um pouco mais abordada de forma não mui extensa no capítulo seguinte.

CAPÍTULO II

O Contrato Social como Instrumento Pré-Político para abandonar o Estado de Natureza

A necessidade que Hobbes indica como instrumento pré-político para que os homens abandonem aquele estado de natureza, um estado de caos, ‘de guerra de todos os homens contra todos os homens’, simboliza um momento de transição, passagem de um momento naturalmente insociável e bélico para um outro momento, artificial por natureza, ou seja, a instância política é imanente, pois é um momento de criação propriamente humana. O estado civil é o resultado de um artifício, de uma máquina racionalmente concebida. Cumprindo o intuito de realizar concretamente tal instância, se faz necessário oferecer tão somente os mecanismos. Em outros termos: o horizonte da possibilidade dos indivíduos humanos fazerem e entrarem em um acordo, se configura como um estágio delicado e frágil porque lhe falta a força, o poder, a autoridade instituída soberanamente. O acordo por si só, não garante, nem assegura nada. As promessas podem ser rompidas. Este tipo de acordo não tem força política. É um acordo de natureza privada, seja por interesses comerciais, como culturais, educacionais, etc, sem competência na esfera política.

Hobbes não aceita este tipo de contrato. Interessa a ele não o acordo em si, mas um outro tipo de acordo, ou melhor, o tipo de pacto que ele vislumbra como o seu modelo, o seu paradigma de referência fundamental que pretende ser bem sucedido, que é aquele em que se cria e se estabelece o poder político do Estado. O próprio Hobbes procura tornar evidente que um contrato ou pacto feito entre os homens sem a efetivação de um poder político é um contrato nulo. Não tem uma força com autoridade para soffrear e controlar os excessos de egoísmos que cada indivíduo humano traz consigo próprio.

Com efeito, para se conhecer melhor como Hobbes entende este momento de transição é coerente obedecer ao mesmo padrão metodológico que foi desenvolvido no primeiro capítulo. Procurar-se-á, dentro dos recursos disponíveis, apresentar inicialmente em linhas gerais que a idéia do contrato social como gênese da sociedade civil tem uma história que antecede à concepção hobbesiana.

2.1 - *O Contrato no Mundo Antigo e Medieval*

Assim como o conceito categórico de estado de natureza já existia antes de Hobbes, evidentemente com conteúdo e perspectiva diferente da proposta por ele apresentada, pode-se afirmar que a idéia de contrato ou pacto também não é original em Hobbes.⁷¹ No contexto da Grécia antiga⁷², os sofistas e depois os epicuristas foram os primeiros a abordarem a respeito da idéia de que “[...] a sociedade política teria nascido de um contrato utilitário entre egoísmos individuais, animados do propósito de se protegerem.”⁷³ Numa antologia de textos de Epicuro, organizada por Lucrécio, pode ser confirmada esta posição:

a justiça não tem existência por si própria, mas sempre se encontra nas relações recíprocas, em qualquer tempo e lugar em que exista um pacto de não produzir nem sofrer dano.

*

Entre os animais que não puderam fazer pactos para não provocar nem sofrer danos, não existe justo nem injusto; e o mesmo sucede entre povos que não puderam

⁷¹ A sua originalidade está, principalmente, no conteúdo e em parte, na forma. O contrato, como elemento de transição na estrutura sistêmica de sua teoria política, exerce uma primeira ação política ou pré-política: a de reunir os homens em assembléia para conquistar a paz através de um consenso. E deste, determinar a realização de um estado civil livremente legitimado.

⁷² Se estender a compreensão das origens do contrato, evidentemente, se constatará que a aliança judaica com Deus, já era um contrato; no entanto, de natureza bastante diferente da qual se está trabalhando. Um levantamento das raízes históricas mais primitivas não é o propósito desta pesquisa; mas sim, procurar referências históricas de outras concepções de contrato no âmbito político.

⁷³ CHEVALLIER, Jean-Jacques. *História do Pensamento Político*. Tomo 1. p. 208.

ou não quiseram concluir pactos para não prejudicar nem ser prejudicados.⁷⁴

Tais passagens parecem revelar, embrionariamente, o conceito de pacto e de que a justiça só existe após a criação de um estado civil, principalmente, a partir de Hobbes. Evidentemente, o contexto histórico e os parâmetros conceituais são bem diferentes do que ocorre no mundo moderno. As idéias epicuristas são resultados do individualismo que a invasão do império macedônico de Alexandre Magno provocou na Grécia. Tal império esvaziou e aniquilou a vida política democrática das cidades-Estados. Se todas as decisões políticas passam a serem tomadas no centro do império, a vida da *polis* fenece. O social, o público, o destino de um povo livre que tinha nas mãos as rédeas de como fazer a sua própria história política, tudo lhe foi tirado à força. O que resta a estas cidades-Estados, a não ser voltar-se para o mundo interior, já que no mundo exterior outrem passou a ter o controle e o poder? Tudo indica que ninguém tem domínio na interioridade do homem. No mundo da individualidade quem manda é o seu próprio eu. Deve-se ao epicurismo e ao estoicismo, ter iniciado as discussões sobre a conquista da liberdade interior ou subjetiva. Infelizmente estas idéias degeneraram num certo tipo de individualismo, que mudou a maneira clássica de ver o homem como *zôon politikon*, surgindo assim, a idéia de se fazer pactos ou contratos para se tentar encontrar formas de governar tantos interesses individuais em jogo, os quais podem levar a um caos generalizado e à inviabilidade do convívio social.

Esta concepção de contrato social reaparece muito tempo depois, no período final da Idade Média, mais precisamente, no século XIII. Lá se percebe o seguinte: tanto a comunidade como a Lei estão acima do rei. As consequências desta concepção impunham limites ao soberano. Pode-se verificar também que esta limitação era ainda mais conseqüente, porque começava a se fazer um pacto ou contrato entre o rei e a comunidade. Contrato este, diferente daquele da Grécia antiga.

⁷⁴ CARO, Tito Lucrécio. *Antologia de Textos de Epicuro*. p. 27.

Esclarece Chevallier: “trata-se, no contexto medieval, de outra espécie de contrato, de um *pactum subjectionis* pelo qual uma comunidade (um povo) se submete a tais ou quais governantes mediante certas condições”. E, um pouco depois, ele prossegue, enfatizando os deveres do soberano e dos súditos:

sabe-se muito bem que a primeira obrigação contratual do rei, essencialmente juiz e não legislador, é instituir o império da justiça; é fazer que esta encontre na Lei - costume avoengo bem como direito natural - a sua forma precisa e concreta; é obter que essa Lei se conserve acima do rei. Por conseguinte, o respeito a Lei em relação a seus súditos constitui também para o rei uma obrigação contratual.⁷⁵

Provavelmente este tipo de contrato consiga se aproximar um pouco mais do conceito hobbesiano de se fazer um acordo do que daquela concepção primitiva dos gregos antigos. A forma medieval, diferentemente, quanto ao aspecto de ser um *pactum subjectionis* é em grande medida adotada por Hobbes, pois está implícito no contrato, que cada um dos contratantes deve entregar os seus direitos políticos e prestar obediência ao soberano absoluto. Hobbes se afasta da perspectiva medieval, uma vez que inova quanto ao fato de que o soberano não é apenas um juiz, mas também o próprio legislador. As leis civis não têm uma origem divina, mas humana, uma vez que, tais leis são o produto da racionalidade do homem; nem a legitimação da realeza provém do divino, como a Igreja e a aristocracia conservaram esta tradição da Idade Média à época de Hobbes.

2. 2 - A *Concepção Hobbesiana de Contrato Social*

O contrato social para Hobbes, se comparado àquelas principiantes visões sofista e epicurista do mundo antigo, tem pontos similares, mas dentro de uma concepção e contexto diferentes, como se observou. Em Hobbes também se encontra a preocupação de que o

⁷⁵ CHEVALLIER, Jean-Jacques. *História do Pensamento Político*. Tomo 1. p. 208 / 209 / 210.

contrato traga paz, ou seja, que não se produza, nem que se sofra dano. No mesmo texto de Epicuro, outro aspecto se aproxima de Hobbes, talvez, até o tenha influenciado. No texto Epicuro afirma que a justiça só vai existir depois do contrato realizado. Hobbes também pensa assim, apenas acrescenta que não existe propriedade privada naquela condição natural. A diferença se justifica devido ao capitalismo que se expandia fortemente na época em que este pensador existia.

Na Idade Média o poder temporal estava subordinado ao poder espiritual. Em Hobbes, devido às suas posições mecanicistas e materialistas, o objetivo é estabelecer um estado civil independente, livre das amarras eclesiásticas. Assim, para ele a soberania é absoluta, está acima das próprias leis civis ou positivas que ele mesmo, o soberano, determinou. Além do que, no *Leviatã* fica bem claro que o governante não participa nem faz nenhum contrato com ninguém, está acima de tudo isso. Por outro lado, não significa que pode fazer tudo de modo inconsequente. Muito pelo contrário, seu papel é diretamente político, não deixando de enfatizar que tal modelo teórico de estado civil tem uma forma social e econômica determinada pela coerência ou lógica deste mesmo modelo. O que quer dizer que o próprio modelo também se preocupa com o bem-estar sócio-econômico de todos. O seu projeto político não está restrito a esta esfera apenas, mas também com o social. Talvez esteja aí, outro ponto em comum com a medievalidade, que tinha uma profunda preocupação com o bem comum.

Inclui-se no projeto político de Hobbes, pesquisas científicas, educacionais, expansão industrial - sem um capitalismo tão hostil e anti-social. De um modo geral, com a sociedade civil controladora dos excessos das paixões humanas é possível não só estabelecer uma ordem político, sócio-econômica; como é possível ir mais, é possível construir uma civilização. Ele incentiva também, nestes tempos de paz, investigar todas as áreas dos saberes, da cultura, das artes, etc., como desenvolver o espírito inventivo e criativo. O espírito deve

entrar num processo de atividade e produção nestes tempos onde não há guerra.

2.2.1 - *O Desenvolvimento do Conceito de Contrato nas Obras de Hobbes*

Primeiramente, para se chegar ao estágio que o final do item anterior comenta, existe a necessidade de se efetivar o contrato social. É importante então, aproximar o mais que se puder da concepção hobbesiana e verificar de modo sucinto e objetivo, como ele apresentou este conceito de contrato ou pacto ao longo de suas obras, na seguinte sequência: primeiro nos *Elementos*, depois no *De Cive* e, em seguida, no *Leviatã*, cuja preocupação é intensificar as discussões a este respeito. Nos *Elementos* e no *De Cive* Hobbes se detém mais densamente sobre a questão do contrato do que no *Leviatã*, onde é mais sucinto.

Para se compreender o conceito de contrato em Hobbes é importante perceber que o mesmo está inserido no contexto da *lei natural*. As bases e fundamentos deste conceito são aqui justificados e demonstrados. E tal *lei* não é outra coisa a não ser a própria razão, comum a todos os seres humanos. Além do mais, como ficou afirmado, no fim do primeiro capítulo deste trabalho: no *Leviatã*, o instrumento para se consolidar a paz seria a razão. Evidentemente, através da faculdade natural serão criadas as condições de possibilidade de se construir a paz, e também, os seus limites, onde ela não pode ser alcançada: “não pode, pois, haver outra lei natural que a razão, nem outros preceitos da *lei natural* que os que nos mostram os caminhos da paz, onde se pode obter essa paz, e os meios da defesa onde a paz não pode ser obtida”.⁷⁶

⁷⁶ HOBBS, Thomas. *Elementos*. p. 106.

Por conseguinte, Hobbes começa a descrever, nos itens seguintes a esta citação, que também está na lei natural, que cada homem tem tanto direito sobre todas as coisas, como sobre as outras pessoas. A consequência é que, se um homem usa semelhante direito, implica que todos têm o mesmo direito. Na lógica hobbesiana, se não há um aparelho de Estado para controlar o referido direito, vão ocorrer excessos ou abusos do mesmo direito sobre outrem, causando insegurança, temor constante à morte violenta, intranquilidade, caos social. Para o pensador em apreço, caracteriza-se assim, o próprio estado de guerra.

Para se conhecer o processo político genético ou pré-político - o qual, parece carecer de consistência para se perdurar - de como nasce, se alcança e se materializa, construtivamente, uma convivência pacífica, parte-se em primeiro lugar, da atitude de cada indivíduo que deseje fazer um pacto para *renunciar*, *abandonar* ou de *transferir* o seu direito político a outrem numa assembléia deliberada livremente. Cada um estando aí por livre e espontânea vontade “[...] é sinal suficiente para mostrar àquele que aceita que não quer mais resistir-lhe, nem impedir, em nome desse direito, que tinha antes de lhe ter transferido.”⁷⁷ É uma etapa onde a competição e a concorrência entre os indivíduos humanos ficam suspensos. Pelo menos no plano teórico de Hobbes.

Destarte, a transferência traz consigo dois significados que devem estar bem claros: tanto da parte de quem faz a transferência, que foi um ato de sua vontade, como da parte daquele para quem é transferido, ou seja, da aceitação deste direito. No oitavo parágrafo do segundo capítulo do segundo discurso da obra em estudos *Elementos*, Hobbes comenta: “quando alguém transfere o seu direito, com o espírito de benefício recíproco, isso não é doação livre, mas *doação mútua*; é o que se chama *contrato*.” No parágrafo seguinte esclarece: “todos os contratos onde há confiança, a promessa daquilo em que se faz confiança é chamado *pacto*.” E no décimo parágrafo, ele procura

⁷⁷ HOBBS, Thomas. *Elementos*. p. 106.

mostrar que só há a possibilidade de cumprimento deste contrato ante um *poder constrangedor*. Literalmente afirma: “mas quando houver um poder constrangedor acima das duas partes, que lhes eliminará os seus julgamentos privados, então tais contratos poderão ser efectivos [...]”.⁷⁸

No capítulo seguinte, Hobbes chama a atenção sobre o fato de que o pacto pode ser rompido, o que causa uma injustiça. Em outros termos, é uma ação que carece de direito e da força para obrigar o cumprimento. E isto ocorre no mundo do mercado. Hoje, acontece num nível bastante sofisticado, numa era de muita ciência e tecnologia, com muita consciência ideológica, logística e estratégica, para transformar o supérfluo em objeto de desejo e compra, mas numa competição animalesca entre as empresas concorrentes, para conquistar fatias cada vez maiores neste mercado esquizofrênico. Hobbes vive num capitalismo nascente, começa a perceber que o valor prático da *lei natural* no âmbito econômico é um valor relativo, porque quando as forças econômicas entram em conflitos de interesse, mostram a sua fragilidade interna: “é, assim, uma lei natural *que os homens se permitam uns aos outros comerciar e traficar livremente uns com os outros*”.Entretanto, se Hobbes parece deixar entrever ser um tanto liberal no plano econômico; por outro ângulo, ele sabe que em circunstâncias similares pode gerar uma guerra: “Porque o que é permitido a um e se interdiz a outro, mostra a este último o seu ódio; e mostrar o seu ódio, é a guerra”.Além de afirmar também, que o âmbito político (*todos os mensageiros da paz*) tem que encontrar os meios de solução que estão, supõe-se, na mesma *lei natural*. Assim ele afirma:

13 - e é também uma lei natural que todos os mensageiros da paz, e os que são empregados a fazê-la e a mantê-la, possam ir a todo o lado em segurança. De facto, se a paz é a lei geral natural, os meios para a alcançar - o que são estes mensageiros - devem estar compreendidos nesta lei.

⁷⁸ HOBBS, Thomas. *Elementos*. p. 108 e 109.

Quem seriam os mensageiros dentro da sociedade hobbesiana? Eles seriam um corpo jurídico e policial instituído e organizado, trabalhando como auxiliares e subordinados do soberano, após a fundação do Estado? Provavelmente, sim, pois a máquina política, para funcionar, precisa ter um corpo especializado e preparado, tecnicamente, seja para atuar no campo da força e repressão aos crimes e às violências físicas e morais, como às violações às leis em geral, atuando na esfera do direito, das questões que dependem de decisões e julgamentos em tribunais. O corpo policial e jurídico tem o dever de manter a ordem, a segurança e a paz interna de um país, ou de uma sociedade civil, cuja soberania, para ser eficaz e manter a unidade do poder, tem que ser absoluta.

Hobbes na obra *Elementos* dedica ainda mais três capítulos, analisando extensivamente vários aspectos da ação de contratar, principalmente quanto à sua violação e rompimento. Em tal direção, ele aponta que para se construir a paz é relevante escutar a lei natural, a qual afirma que todos devem *reconhecer o outro como seu igual*. Em seguida ele declara: “[...] e a igualdade é a lei da natureza”.⁷⁹

No entanto, o filósofo reconhece os limites da *lei natural*: “portanto, a força da lei natural não está “*in foro externo*”, até que os homens possam estar garantidos obedecendo-lhe, mas sempre “*in foro interno*”, onde o acto de obediência não estando certo, é a vontade e a disposição que se adoptam para a realização.”⁸⁰

No quinto capítulo, Hobbes procura demonstrar que a lei natural é uma lei divina, apoiando-se para tal, na Bíblia. No sexto, sua preocupação é mostrar a necessidade do estabelecimento do poder político. Consecutivamente, da efetivação do *corpo político*. Para isso, ele inicia este capítulo retomando, sinteticamente, todas as suas discussões sobre a natureza do homem, o estado de natureza; e agora, sobre este instrumento que é o contrato. Aqui, Hobbes após analisar comparativamente, a convivência entre os animais e os homens,

⁷⁹ HOBBS, Thomas. *Elementos*. p. 122, 124.

⁸⁰ *Idem*. p. 126.

distingue os acordos. Para aqueles (os animais), o acordo é natural, mas entre os homens o acordo é *artificial*. O acordo humano não é imanente a ele mesmo, posto que é uma criação do uso político ou pré-político da razão para estabelecer uma possível convivência social. “Enfim, a concórdia natural, tal qual existe entre estas criaturas, é obra de Deus no meio da natureza, mas o acordo entre os homens é artificial, é o resultado dum pacto”.⁸¹

Todavia, no parágrafo posterior, ele torna claro em que consiste esta artificialidade para se manter; ou seja, a criação de uma instituição política com poder de mando:

6 - resta, portanto, que o consenso (pelo que eu entendo que as vontades dos homens concorrem a fazer uma só acção) não é uma segurança suficiente para a paz comum, se estes homens não instituirem um poder comum que lhes inspire um receio comum e através dele os obrigue ao mesmo tempo a manter a paz entre si e a unir as suas forças contra um inimigo comum.⁸²

No *De Cive* encontra-se um forte enfoque, mais uma vez, sobre a lei natural como o uso da reta razão.

Por isso, *reta razão* é uma certa lei que sendo parte da natureza humana não menos do que qualquer outra capacidade ou potência da alma, também é designada natural. Definindo, portanto, *lei natural* é um ditame da reta razão sobre as coisas a fazer ou omitir para garantir-se, quanto possível, a preservação da vida e das partes do corpo.⁸³

Com efeito, a partir daqui, Hobbes apresenta a sua *tábua* das vinte leis de natureza; outrossim, todas regidas pela primeira e fundamental lei de natureza que é: “[...] buscar a paz quando for

⁸¹ HOBBS, Thomas. *Elementos*. p. 138.

⁸² *Idem*. p. 139.

⁸³ HOBBS, Thomas. *De Cive – Elementos filosóficos a respeito do cidadão*. Trad. Ingeborg Soler. Petrópolis: 1993. p. 58 e 59.

possível alcançá-la; quando não for possível, preparar os meios auxiliares da guerra”.⁸⁴

No decorrer deste capítulo, o autor mostra os pactos feitos sob o medo e se são obrigatórios ou não o seu cumprimento. Ele procura esclarecer que “os pactos, portanto, dizem respeito somente a *coisas possíveis e futuras*”. Logo depois, alerta: “ninguém por pacto se obriga ao impossível”.⁸⁵ Hobbes neste momento está refletindo sobre os casos em que as pessoas são coagidas a fazer um pacto, seja por um assaltante ou bandido que as ameaça de sofrimento e até de morte. Existem situações em que se deve cumprir, apesar do medo. No entanto, ele também afirma: “ninguém está obrigado por quaisquer pactos que sejam a não resistir a quem lhe traz morte, ferimentos ou outros danos físicos”. O pensador explica o momento dialético, e tenta mostrar a causa motivadora da tensão; pois o que está em jogo é a vida humana de cada ser individual e concreto. Para defender a própria vida, por amor que se tem a ela, é bastante enfático, quando assevera que todos devem *fugir* ou *resistir* se a situação chegou a um ponto crítico. Parece que Hobbes pré-anuncia - postura que se repete tanto no *De Cive*, como no *Leviatã* - uma questão deveras atual e de direito humano: sua posição é contrária a qualquer possibilidade de morte violenta, como a pena de morte. Ele revela assim, o seu profundo amor à vida e à existência, e também, seu apego ao mundo material. Destarte, o homem deve prolongar ao máximo a sua vida. Ele arremata então, declarando: “como ninguém é obrigado a coisas impossíveis, não estão obrigados a não resistir os que sofrem ameaça de *morte*, o maior mal natural, ou de ferimentos e outros danos corporais que não têm condições de suportar”.⁸⁶

No capítulo seguinte, ele então, descreve as leis subsequentes. É importante que se comente de modo sucinto e objetivo, apenas as mais relevantes, assim sendo, a segunda lei proveniente da primeira, afirma:

⁸⁴ HOBBS, Thomas. *De Cive – Elementos filosóficos a respeito do cidadão*. p. 59.

⁸⁵ *Idem*. p. 63.

⁸⁶ *Idem*. p. 64.

“que se devem guardar os pactos, ou cumprir a palavra dada”. Que efetividade teria um pacto de paz se não é respeitado e cumprido? Afirmar Hobbes, e com razão, “para nada serviriam os pactos, se não fossem cumpridos”.⁸⁷ A quinta lei manda perdoar (prevenindo-se do futuro) a quem se arrepende e pede perdão do que fez no passado. E se a pessoa não se arrependeu, continua um estado de guerra. A presente situação é extremamente delicada e complexa. A sexta lei é uma continuidade da quinta e afirma que “[...] *na vingança ou na punição é preciso olhar não ao mal do passado e sim ao bem do futuro*”. Parece que Hobbes evidencia o interesse na “vingança” ou a punição voltada para o futuro. O outro tipo de vingança, a que está presa ao passado é só vanglória, carece de meta, e neste sentido deve ser rechaçada, pois é irracional e causadora de guerra. “Costuma-se chamar à violação desta lei CRUELDADE”, comenta Hobbes.

Na oitava lei fica estabelecido que todos os homens são *iguais* por natureza. Hobbes aqui procura transparecer sua forte influência dos sofistas gregos e de Epicuro.

A décima e a décima primeira lei ordenam “[...] *que todo homem se mostre às partes igual na distribuição da justiça*” e que “[...] *as que não podem ser divididas devem ser usadas em comum [...]*,” tentando equilibrar os desejos de cada um e o que a quantidade permite.

A décima quarta lei apresenta a necessidade de se ter, não *mensageiros da paz*, como declarou Hobbes nos *Elementos*, mas *mediadores da paz*. E para tal, devem ter suas seguranças incólumes. Pelo que o autor defende, os mediadores seriam então, um corpo jurídico, imparcial, e que nem seriam árbitros em favor de si mesmos. Tudo indica, que se teria aqui, os primórdios dos homens tentando criar instituições para se conviver em sociedade. Contudo, há limites nestas iniciativas. O último preceito para Hobbes é a procura de se manter com o *bom senso*, ou seja, “[...] conservar a faculdade de raciocinar”.

⁸⁷ HOBBS, Thomas. *De Cive – Elementos filosóficos a respeito do cidadão*. p. 69.

A partir de então, o autor encerra o capítulo, reavaliando, de um modo geral, todas as leis. Primeiro, enfatizando que todas procederam artificialmente de um único ponto: o *ditame da razão*. Depois, relembrando que para um bom convívio há uma antiga regra: “*não faças a outrem o que não queres que te faça*”. E conclui, como também naquela obra *Elementos*, reconhecendo que o conjunto destas leis são limitadas, pois apenas obrigam no âmbito subjetivo. E assim, Hobbes as enquadra como *leis morais*. Ainda não são as leis positivas estabelecidas depois que o estado civil é consolidado.

No *Leviatã*, a apresentação das leis de natureza ocorre de modo bem mais sucinto. O autor dedica apenas dois capítulos para examinar, especificamente, a respeito das leis naturais, que vêm com diferenças de conteúdo. Zarka confirma as diferenças em análise e justifica quando comenta que Hobbes modifica a sua visão de *pacto social* no *De Cive* e “[...] sobretudo no *Leviathan*, onde receberá um conteúdo substancialmente diferente em função de uma teoria nova da autorização”.⁸⁸ Com efeito, no capítulo 14, o tema central é mostrar o valor e importância de se criar um *poder coercitivo*. No entanto, para que se efetive tal instituição - que será mantenedora da paz e da segurança de vida para todos - é necessário que todos, de livre e espontânea vontade decidam, ‘democraticamente’, através de um pacto social, autorizar um soberano ou uma assembléia para constituir um estado civil, legalizado, de direito e de fato.

Assim, este capítulo ressalta em seu início, uma distinção - já comentada nos *Elementos* e no *De Cive*; oferecendo um pouco mais de atenção a este problema - entre o *direito natural* (*jus naturale*) e *lei natural* (*lex naturalis*). O primeiro trata da liberdade que cada homem tem de usar seu poder para preservar a sua própria vida, tendo como instrumentos indispensáveis: o julgamento e a razão; enquanto as leis, que são regras, produto desta mesma razão, obriga a fazer ou a omitir.

⁸⁸ ZARKA, Ives Charles. *Hobbes y el Pensamiento Político Moderno*. p. 63.

Seguindo Michel Villey sobre suas reflexões de filosofia do direito, observa-se que para ele, os aspectos jurídicos que envolvem o mundo do direito e da lei tem sua origem com o contrato e a implementação do Estado. Hobbes revolucionou os fundamentos do direito quando determina que neste projeto de sociedade civil leviatânica quem concebe, escreve e promulga as leis é o soberano em um dos seus papéis políticos: o de legislador. O filósofo de Malmesbury *retorna* aos gregos e aos romanos, mas transforma radicalmente a *teoria das fontes do direito*. Antes, “[...] em Roma eram, o juiz e os jurisconsultos que procuravam as soluções de direito, agora todo o direito será criação voluntária do legislador: é o ‘positivismo jurídico’ ”. Villey, no parágrafo posterior, procura mostrar que os princípios do direito não são transcendentais - como se pensava na Idade Média, onde a igreja determinava que os fundamentos e princípios provinham do divino -, mas imanentes ao homem porque é criação da razão. E esta é humana. E assim, “todo o método jurídico e toda a linguagem serão transformados”.

O que levou os homens a realizar um contrato e estabelecer esta *máquina do Estado*, é porque eles visavam o *interesse próprio*. Deste modo, entende-se melhor o argumento de que “O direito é *para* os indivíduos”.⁸⁹

Esta concepção do direito orientado para o indivíduo é o que norteia o sistema de Hobbes. Neste sentido, Villey enfatiza que neste sistema, afirma-se o *direito subjetivo*⁹⁰, termo que começou a ser usado a partir do século XIX. “Mas a noção de direito concebido como

⁸⁹ VILLEY, Michel. *Filosofia do Direito - Definições e Fins do Direito*. Trad.: Alcidema Franco Bueno Torres. São Paulo: Atlas, 1977. (Coleção Universitária de Ciências Humanas - v. 1). p. 119 e 120.

⁹⁰ A influência da subjetividade de René Descartes em Hobbes é, em grande medida, bastante visível. Todavia, aquele estava buscando um método seguro, que não criasse dúvidas. Ele pode duvidar do mundo inteiro, menos no seu *eu pensante*, única realidade que ele não pode colocar em dúvida é a sua existência. É a única certeza indubitável, e que é o fundamento e princípio de sua filosofia “eu penso, logo existo”. (DESCARTES, René. *Discurso do Método*. Trad.: J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1973. [Coleção: Os Pensadores - XV]. p. 54). Descartes estabelece assim, o estatuto da subjetividade ontológica; Hobbes por outro lado, procura oferecer as bases, também ontológicas, mas voltadas para a legitimação jurídica e política de apoio a esta dimensão interior do ser humano, a partir deste *direito subjetivo*.

o atributo de um sujeito (*subjectum juris*) e que existe exclusivamente só na *vantagem* deste sujeito remonta pelo menos ao século XIV”.⁹¹ Estas questões começam com Guilherme de Occam, e se expande para a escolástica da baixa Idade Média e do Renascimento espanhol. No entanto, sobressai-se, principalmente no século XVII, no campo das teorias dos juristas. “Ela orienta o sistema de Hobbes. É o sinal do triunfo do sistema individualista”. Um pouco mais adiante procura esclarecer o que vem a ser este direito, e afirma: “exatamente ao contrário dos modernos individualistas, Robinson, sozinho na sua ilha, é sujeito de direito; o homem do ‘estado de natureza’ de Hobbes já tem seu direito subjetivo. O direito apenas é ligado ao seu sujeito”.⁹² Este direito é a liberdade que cada um tem, naquela condição natural, de procurar conservar-se na vida. É um direito ilimitado - tudo é *permitido* - que se guia pelo *juízo* e *razão* de cada sujeito para atingir tal fim.

O ‘direito objetivo’, que não pode ser esquecido, é apenas um suporte, um *auxílio* do direito subjetivo, que é o *termo*, segundo este filósofo do direito.

Para este autor, “[...] a teoria do direito de Hobbes foi um acontecimento marcante”.⁹³ No final da modernidade Kant demonstra a influência recebida. De acordo com Villey, que comenta a obra de Kant *Primeiros princípios metafísicos de Doutrina do Direito* (1796): “ ‘o direito é o conjunto das condições’ que permitem a coexistência das ‘liberdades’ individuais.” Mais adiante, Villey conclui este raciocínio: “os filósofos individualistas modernos (não somente Kant) amplificaram detalhadamente estes temas e propuseram numerosas variantes à análise do regime do estado de natureza, portanto, da função que preenchem o contrato social e o direito.”⁹⁴

⁹¹ VILLEY, Michel. *Filosofia do Direito - Definições e Fins do Direito*. p.120.

⁹² *Idem*.

⁹³ *Idem*. p. 123.

⁹⁴ VILLEY, Michel. *Filosofia do Direito - Definições e Fins do Direito*. p.123

Na concepção de Miguel Reale, analisando o contexto pós-Renascimento quanto ao Direito - período de Hobbes - a preocupação central é também, com o indivíduo humano pensante e sujeito de ação. No entanto o seu enfoque é diferente e mais esclarecedor. Com efeito, “*é da autoconsciência do indivíduo que vai resultar a lei*”. E em outro parágrafo: “poder-se-ia declarar, embora haja impropriedade nos termos, que após o Renascimento o processo de revelação jurídica vai do *Direito subjetivo* para o *Direito objetivo* (o sistema de normas), ao passo que, na Idade Média, era o Direito objetivo, a norma, que assinalava o ponto de partida da compreensão jurídica”.⁹⁵

Pelo fato do homem reconhecer em si mesmo que é possuidor de uma racionalidade e de ser livre, com capacidade de fazer as regras que normatizarão a sua própria conduta, declara Reale: “é por isso que surge, desde logo, a *idéia de contrato*. O contratualismo é a alavanca do Direito na época moderna”.⁹⁶ Para ele, Hobbes desenvolve um contratualismo *pessimista* porque:

“[...] o homem é um ser mau por natureza, somente preocupado com os próprios interesses, e sem cuidados pelos interesses alheios, tendo se decidido a viver em sociedade ao perceber que a violência era causadora de maiores danos. A sociedade ter-se-ia originado da limitação recíproca dos egoísmos.”⁹⁷

Em contrapartida, Rousseau é um otimista. Para ele, o estado de natureza é um estado de inocência. É a *idéia do bom selvagem*. O homem neste estado é livre e não é inimigo de outros homens como defende Hobbes. A guerra não se dá entre homens, mas entre Estados. Quem corrompe o homem é a sociedade, a civilização. Concorde com

⁹⁵ REALE, Miguel. *Filosofia do Direito*. p. 646.

⁹⁶ *Idem*.

⁹⁷ *Idem*. p. 647.

Hobbes que a sociedade é produto de convenções, de pactos; porém, houve uma sociedade primitiva, a família, a comunidade, feita também, por convenção. Não havia conflitos internos, se bastavam a si mesmas. No entanto, *obstáculos* surgiram, não só impedindo esta convivência, mas ameaçando a existência do gênero humano. Isto conduz os homens a fazerem um contrato com todos os homens e criar um Estado, baseado na *vontade geral*. O objetivo é reformar esta sociedade, oferecer mais liberdade ao homem para resgatar aquele aspecto *bom* da sua natureza.⁹⁸

Discordando ainda, um pouco mais de Miguel Reale sobre este *pessimismo*, que seria a perspectiva de interpretação deste filósofo do direito, a respeito da concepção de Hobbes da natureza do homem. Acredita-se sim, que este pensador desconfia da natureza humana, dos seus desejos e egoísmos, procurando perceber o homem, o mais realístico possível, como um ser sem máscaras, onde o que Hobbes capta, é, exatamente, os aspectos competitivos, o desejo por poder e glória. Ele tenta extrair um “raio X” do homem. Com certeza, em grande medida, Hobbes estava analisando o homem do seu tempo. O homem burguês do sistema capitalista que começava a se desenvolver. Com efeito, o que vê, é o lado egoísta, o lado da competição, o desejo de ter e de poder. O que, inevitavelmente, produz um estado de guerra se não houver nada que coíba os excessos. Por isto, se o homem para preservar a sua vida tem total liberdade de fazer o que quiser; por outro lado, este direito em plenitude, sem nenhum poder de coação existindo, gera aquela condição bélica. E como já se abordou, para que se tenha segurança de vida, há um preceito ou uma *regra geral da razão* que coloca este homem no dever de se esforçar (*conatus*) pela paz (primeira lei natural). O processo daquela *autorização*, mencionada a pouco, começa agora, um outro momento, mais ativo, a partir da segunda lei. Esta refere-se ao ato de *renunciar* ao direito a todas as coisas, ao direito de fazer tudo quanto queira e *transferir* a

⁹⁸ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do Contrato Social*.

outro - ou a outros. E, o que caracteriza o “contrato“ [...]é a transferência mútua de direitos”, expõe Hobbes.⁹⁹

O direito natural antes do Estado civil é a liberdade natural e absoluta de cada indivíduo contingente e singular. Por outro lado, com a ausência desta entidade, as liberdades individuais, sem freios para controlar seus desejos, paixões e instintos, se chocam, entram em conflitos e promovem uma guerra generalizada, de todos contra todos. Se os homens querem prolongar suas vidas, sair deste caos para uma ordem é, infinitamente, melhor e mais prudente. Mesmo que se perca parte da liberdade do direito a todas as coisas ao transferi-la ao representante político no momento do contrato. Esta transferência deve ser realizada em qualquer forma de governo, seja monárquica, aristocrática ou democrática.

Deve-se, portanto, evitar o rompimento deste pacto, que significa uma *violação de fé*, pois, uma promessa feita, por meio de contrato, “... é equivalente a um pacto e, conseqüentemente, obrigatória”.¹⁰⁰ O perigo da violação é o efeito posterior que proporciona: uma condição de guerra iminente. Todavia, para evitar que se chegue a esta situação de barbárie, Hobbes oferece o único remédio viável de cura:

se houver, entretanto, um poder comum situado acima dos contratantes, com direito e força suficiente para impor seu cumprimento, ele não é nulo. Aquele que cumpre primeiro não tem qualquer 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, caso não haja o medo de algum poder coercitivo.¹⁰¹

Dentro deste contexto, parece que o filósofo determina que a perspectiva de se construir uma sociedade civil está intimamente relacionada com o medo. Seria uma sociedade civil do medo a

⁹⁹ HOBBS, Thomas. *Leviatã*. p. 103.

¹⁰⁰ *Idem*. p. 105.

¹⁰¹ HOBBS, Thomas. *Leviatã*. p. 106.

sociedade hobbesiana ou um estado civil que, por ter sido autorizada e consentida pela livre vontade dos contratantes através do pacto social, está investida de um poder absoluto tal, para ser usada apenas sobre aqueles que queiram transgredir o que tinha ficado pactuado entre todos? A função deste medo - que é provocado pela força gigantesca do estado civil - é coagir, é impor respeito e autoridade para aqueles que não querem uma convivência social pacífica. Neste sentido, o medo institucionalizado é positivo - pois é o medo do castigo proveniente desta entidade -, porque controla os aspectos animais e violentos do homem egoístico e ambicioso; caso contrário, aquele que violar as regras e as leis constituídas sentirá o peso da mão do Estado leviatânico, sofrendo castigo e sérias punições. Ao criar esta autoridade política todos os cidadãos estão obrigados assim, a obediência civil pelas leis constituídas pelo legislador, como resultado do pacto. Em outros termos, como Marilena Chaui explica: “o contrato social funda a **Soberania**”.¹⁰² Tema que será abordado no outro capítulo desta dissertação.

No capítulo 15 do *Leviatã*, Hobbes então, apresenta as outras leis naturais. No início deste capítulo, apresenta então, a terceira lei onde declara que “... os homens têm de cumprir os pactos que celebraram”. Aqui, torna evidente que, para que tais pactos sejam cumpridos, só a palavra dada é muito pouco. Tem que existir um *poder coercitivo*, mas para isso ocorrer tem que se construir efetivamente primeiro, um Estado, um estado civil. A partir daí, se tem a justiça e a propriedade privada. Fora deste ente político, nada disso é possível. E ele é ainda mais categórico quando aborda comparativamente, a respeito da *validade dos pactos* e a *natureza da justiça*: “a natureza da justiça consiste no cumprimento dos pactos válidos, mas a validade dos pactos só começa com a instituição de um poder civil suficiente para obrigar os homens a cumpri-los, e é também só aí que começa a haver propriedade”.¹⁰³ A respeito desta questão de justiça, Hobbes dedica

¹⁰² CHAUI, Marilena. *Convite à Filosofia*. 8ª ed. São Paulo: Ática, 1997. p. 400.

¹⁰³ HOBBS, Thomas. *Leviatã*. p. 111.

vários parágrafos, onde se preocupa em esclarecer enfim, que a justiça, entendida como o cumprimento dos pactos, é um ditame da razão, logo é uma lei da natureza.

A quinta lei refere-se ao esforço de se saber conviver com os outros que são diferentes, que têm opiniões diferentes. A sexta e a sétima estão interligadas. No *De Cive*, ambas correspondem a quinta e a sexta leis da natureza. No *Leviatã* a sexta lei natural é: “como garantia do tempo futuro se perdoem as ofensas passadas, àqueles que se arrependam e o desejem.” A sétima: “na vingança - isto é, a retribuição do mal com o mal - os homens não dão importância ao mal passado, mas só importância ao bem futuro.” A oitava que “ninguém, por atos, palavras, atitude ou gesto, declare ódio ou desprezo pelo outro.”¹⁰⁴ Caso contrário, estará fazendo uma *contumélia*, como emprega Hobbes. A nona lei, que é bastante importante, afirma que: “cada homem reconheça os outros como seus iguais por natureza”. É um preceito fundamental para se começar a construir a paz. A lei seguinte trata da equidade de direitos; ou seja, que ninguém reserve para si qualquer direito que não aceite que seja reservado também para outros. A décima primeira lei recomenda que: “as coisas que não podem ser divididas, que sejam gozadas em comum, se assim puder ser. Se a quantidade da coisa o permitir, sem limite. Se não permitir, proporcionalmente ao número daqueles que a ela têm direito”.¹⁰⁵ O importante é que a distribuição seja justa e equânime. Quando certas coisas não podem ser divididas, então: “o direito absoluto ou, então, se o uso for alternado a primeira posse devem ser determinados por sorteio”. Surge assim, a propriedade privada. A décima terceira lei mostra a importância de se conceder um *salvo-conduto* para aqueles que são os *mediadores* da paz. Por fim, a décima quarta e última lei da natureza apresentada no *Leviatã* orienta:

¹⁰⁴ *Idem.* p. 117 e 118.

¹⁰⁵ *Idem.* p. 119.

“aqueles dentre os quais há controvérsia submetam seu direito ao julgamento de um árbitro”.¹⁰⁶

Se por um aspecto Hobbes enfatiza o valor e a importância destas leis para a sua *doutrina da sociedade civil*, por serem oriundas da reta razão; por outro, ele também está muito ciente - como se verificou nas obras anteriores *Elementos* e *De Cive* - que tais leis obrigam em *foro interno*, não em *foro externo*. Assim, estas leis - que ele as considera eternas e imutáveis - estão num âmbito da filosofia moral. Não é possível instituir o estado civil só com estas leis. Como já se comentou, após a fundação desta entidade política, o soberano terá que estabelecer as leis positivas, as leis civis, as quais deverão ser cumpridas. Do contrário, o poder do Estado punirá severamente os seus transgressores.

Enfim, procurando resumir as questões principais deste capítulo: se o estado de natureza é um estado de guerra, como foi afirmado no capítulo anterior, como então, conseguir frear ou impedir este processo que inviabiliza qualquer possibilidade de convivência social? O mecanismo ou o instrumento que Hobbes encontrou para abandonar deste estado e estabelecer uma pacífica convivência, é realizar um pacto ou um contrato social com todos. Que as leis naturais devem ser cumpridas; no entanto, elas têm limites, pois estão apenas no âmbito moral. É preciso criar leis que tenham poder para obrigar em *foro externo*. Isto é possível, mas não sem o poder político instituído. Observou-se então, que este momento do contrato é um verdadeiro exercício de democracia bastante ampla. Contudo, é insuficiente, pois é apenas, um momento de transição, onde todos estão transferindo seus direitos particulares a todas as coisas, para a concretização política da sociedade civil. Um ente criado pela livre vontade da maioria que transferiu seus direitos políticos à figura do soberano, unificando assim, o estado civil, em torno do poder, que fora legitimado na assembléia para se fazer um pacto.

¹⁰⁶ HOBBS, Thomas. *Leviatã*. p. 120.

É preciso, portanto, criar efetivamente um Estado com um poder de soberania absoluta para se fazer cumprir o contrato feito. Contrato este, onde todos entregaram, voluntariamente, o seu direito natural a um monarca (forma de governo de sua preferência), ou a uma aristocracia, ou a um governo democrático.

Além do que, as análises e as posições de Hobbes parecem, apesar destes outros enfoques, manter sua força e profundidade quanto ao seu conceito de natureza do homem. Pode-se por outro lado, questionar a forma do contrato hobbesiano, mas mesmo aí é importante enfatizar que este é o melhor instrumento, talvez pelo fato de ser o resultado de reflexões racionais e políticas, talvez por questões de sobrevivência da espécie. Pode-se encontrar outras explicações, mas, para o momento histórico do autor, este foi o mecanismo possível para se abandonar aquela condição insegura, ante a natureza bélica do homem, em total liberdade, sem nenhum tipo de aparelho de coerção e controle superior sobre este mesmo homem, para inibi-lo dos excessos de poder e egoísmos particulares. Acompanhando o pensamento de Hobbes, reconhece-se ainda hoje, o quanto é bastante necessário a presença desta máquina estatal, seja para manter a ordem, a segurança, para evitar guerras e genocídios, seja, para poder desenvolver-se como civilização, tendo trabalho, educação, pesquisas científicas, conforto e tranquilidade para todos.

CAPÍTULO III

Teoria Política do Estado civil de Hobbes

3.1- As Repercussões e Influências das Idéias Políticas de Hobbes ao Longo da História até Hoje (um Resumo)

Antes de entrar na problemática central deste trabalho observa-se a necessidade de mostrar a importância, a influência e as repercussões da teoria política de Hobbes nas teorias liberais e democráticas ao longo da história até os dias atuais. Em função do pouco espaço que se tem, a idéia é apresentar um resumo das interpretações de renomados pensadores e teóricos sobre as idéias de natureza humana e política de Hobbes. Neste sentido, constata-se o valor inestimável que possui a obra de Hobbes, seja por razões puramente teóricas e/ou políticas, ele sempre está sendo estudado, refletido, e muitas vezes, duramente criticado, porque foi um grande pensador de sua época, dando bases políticas iminentes para um mundo moderno que se iniciava, concomitantemente, com o sistema capitalista. Todavia, já a partir da publicação de suas obras políticas, principalmente, do *Leviatã*, seu pensamento vem sendo revisitado e tem influenciado muitos pensadores políticos no decorrer da história da filosofia política até os dias de hoje, como programas ou ideologias de Estado. Os Estados Unidos é um grande exemplo, onde muitas de suas idéias fazem parte do ideário político deste país.

Verifica-se, dentre os admiradores e investigadores da teoria política de Hobbes que, uns são radicalmente contra; outros, contrários a algumas idéias, e ainda, outros defensores e comentadores do filósofo inglês.

Com a sua posição de separar, negar e opor aquela condição natural que o homem se encontra, ou seja, o estado de natureza - que é anterior a qualquer poder constituído ou que reapareça, com a dissolução de um *poder comum* - onde o homem vive livre sem coibição e controle dos puros instintos, por um lado; e por outro, com

um estado civil posterior, determinado pelo contrato, a doutrina política hobbesiana abre os horizontes também, evidentemente, para o campo do direito, surgindo então, uma corrente na filosofia política e na filosofia do direito que atravessa a modernidade de Locke à Kant: o jusnaturalismo. Locke, repensa a doutrina filosófico-política hobbesiana modificando alguns aspectos da mesma. Para John Locke, o estado de natureza se divide em duas fases. Na primeira, todos tem a mesma liberdade e são iguais, e são regidos por uma lei de natureza que obriga a todos a viverem bem (todos possuem o necessário para o seu sustento e dos seus). A propriedade individual (elemento muito importante em Locke) da vida, da liberdade, e de bens é um direito inerente neste estado (em Hobbes, a propriedade de bens só aparece depois do contrato); mas com o aparecimento da moeda, nasce uma segunda fase, pois todos querem ampliar suas posses. E assim, surge um estado de insegurança e instabilidade. Surge deste modo, a necessidade de se fazer pactos ou contratos. O contrato em Hobbes é de total submissão, em Locke, a base está no *consentimento*, podendo haver outros contratos.¹⁰⁷ Francis Fukuyama, na obra *O Fim da História e o Último Homem*, efetua vários parágrafos comentando, analogamente, Hobbes e Locke. Nesta análise chama atenção uma observação sobre a concepção lockeana de estado de natureza:

Locke concordava com Hobbes em que a autoconservação era o sentimento mais fundamental de que todos os outros derivam. Embora sua visão do estado de natureza seja mais branda que a de Hobbes, ele concorda com o fato de que ela tende a degenerar para um estado de guerra ou anarquia, e que o governo legítimo nasce da necessidade de proteger o homem da própria violência.¹⁰⁸

Para Locke o que deve ser preservado não é só a vida, como defende Hobbes, mas também a propriedade privada, os bens

¹⁰⁷ LOCKE, John. *Segundo Tratado sobre o Governo*. p. 77ss.

¹⁰⁸ FUKUYAMA, Francis. *O Fim da História e o Último Homem*. Trad.: Aulyde Soares Rodrigues. Rio de Janeiro: Rocco, 1992. p. 200.

particulares. Além disso, um monarca pode violar estes direitos - à vida e à propriedade. Por outro aspecto, para Locke, distanciando da proposta do *Leviatã*, a soberania não é absoluta. Segundo ainda Fukuyama: “o remédio para isso não seria a monarquia absoluta, mas o governo limitado, um regime constitucional que desse salvaguarda aos direitos humanos fundamentais dos cidadãos e cuja autoridade derivasse do consentimento dos governados”.¹⁰⁹

Montesquieu parece ser considerado um não contratualista, entretanto, ele discute e critica, enfaticamente, as duas categorias de Hobbes: a condição natural do homem e o Estado civil. Por isso e pela grandeza de pensador que ele é, é importante, pelo menos de passagem, comentar a sua relação com Hobbes. Para aquele filósofo, Hobbes deve ser negado. Quanto à problemática do estado de natureza ou da condição humana natural, Montesquieu afirma, no começo *Do Espírito das Leis*: “antes de haver leis feitas, existiam relações de justiça possíveis. Dizer que não há nada de justo nem de injusto senão o que as leis positivas ordenam ou proíbem, é dizer que antes de ser traçado o círculo todos os seus raios não eram iguais”.¹¹⁰ Um pouco depois, sua posição contrária à hobbesiana - e mais próxima das idéias aristotélicas - é ainda mais enfática: “feito para viver em sociedade, poderia esquecer os outros - os legisladores devolveram-no a seus deveres pelas leis políticas e civis”.¹¹¹ De qualquer forma, parece bastante curioso e intrigante este “esquecer os outros”; o que isto significa? Quais as implicações e graus de influência hobbesiana estão presentes em Montesquieu? até que ponto ele admite a oposição de Hobbes entre aqueles dois estados? Percebe-se, no entanto que ele também comenta

estas duas categorias. E tem consciência da fragilidade das relações humanas, no plano objetivo, político, social, econômico, etc.,

¹⁰⁹ FUKUYAMA, Francis. *O Fim da História e o Último Homem*. p. 201.

¹¹⁰ MONTESQUIEU. *Do Espírito das Leis*. Trad.: Gonzague Truc. São Paulo: Abil Cultural, 1973. (Coleção: Os Pensadores - XXI). p. 33.

¹¹¹ MONTESQUIEU. *Do Espírito das Leis*. p. 34.

mostrando a necessidade de leis civis e sua obediência para se viver bem (nos vários aspectos acima mencionados). Por outro lado, sabe do perigo da anarquia e desgoverno.

Outra questão interessante é que Montesquieu, semelhantemente em Locke, ambos buscam uma instituição política sem aquele poder absoluto do *Leviatã*. Para aquele, quem possui um poder supremo é um déspota; logo, é o lado degenerado da monarquia. Se Montesquieu pensa desta forma, parece que a sua leitura não está muito correta, interpretar e comparar este déspota com o soberano absoluto de Hobbes. Provavelmente está equivocado. A soberania para este filósofo, como foi observado no capítulo anterior, está legitimada na assembléia da multidão dos homens com um objetivo muito claro: através desta assembléia, livremente aceita, realizar um contrato para estabelecer em seguida, um poder constituído e representado politicamente pelo soberano legítimo, porque foi democraticamente instituído. A distinção entre despotismo e a forma concebida do poder em Hobbes toma feições mais esclarecedoras quando se reflete a análise política de Fukuyama com relação a esta problemática:

Para Hobbes havia uma clara diferença entre despotismo e governo legítimo, muito embora os dois pudessem parecer semelhantes externamente (isto é, ambos tomando a forma da monarquia absoluta): um governante legítimo tinha o consentimento popular, enquanto o déspota não. A preferência de Hobbes pelo governo de um só homem, ao invés do parlamentarismo ou da democracia, refletia sua crença na necessidade de governo forte para reprimir os orgulhosos, e não uma contestação ao princípio da soberania popular.¹¹²

Por conseguinte, a monarquia em Montesquieu é “baseada em leis fundamentais” que subordinam o monarca. Tal visão o afasta do modelo hobbesiano. Assim, mais do que a lei: “o princípio de governo limita o poder do monarca [...]”, embora possa haver poder que

¹¹² FUKUYAMA, Francis. *O Fim da História e o Último Homem*. p. 200.

extrapole: “[...] mas, numa república em que um cidadão se faz atribuir um poder exorbitante, o abuso desse poder é maior, pois as leis que não o proveram nada fizeram para limitá-lo.”¹¹³ Além disso, estes tipos de poder não devem durar muito. Assim foram as ditaduras romanas. A autoridade ilimitada de um ditador estava vinculada apenas a uma única função, como explica o próprio Montesquieu: “cumpria que o ditador só fosse criado para uma única função e só tivesse autoridade ilimitada em razão dessa função[...]”.¹¹⁴

Mais tarde, Rousseau desenvolve uma crítica bastante radical quanto à concepção de natureza humana de Hobbes, procurando mostrar que o homem em sua natureza mais primitiva é *um bom selvagem*, quem o corrompe é a sociedade. Por isso, é preciso fazer um novo contrato. De modo semelhante Montesquieu já defendia, não esta idéia paradisíaca, mas o pensamento de que, só com a sociedade estabelecida pode surgir a guerra; não antes - naquela condição natural, como pensava Hobbes.¹¹⁵

Muitas são as interpretações de sua teoria política - tanto da época de Hobbes, como as seguintes -, principalmente quanto ao *Leviatã*, mas também ao conjunto de sua obra. Neste sentido um outro pensador, profundo leitor de Hobbes, foi Immanuel Kant. No âmbito do direito, Kant assevera:

o homem deve sair do estado de natureza, no qual cada um segue os caprichos da própria fantasia, e unir-se com todos os demais ... submetendo-se a uma constrição externa publicamente legal ... : vale dizer que cada um deve, antes de qualquer outra coisa, ingressar num estado civil.¹¹⁶

¹¹³ MONTESQUIEU. *Do Espírito das Leis*. p. 42.

¹¹⁴ *Idem*.

¹¹⁵ *Idem*. 35.

¹¹⁶ *Die Metaphysik der Sitten*, I. *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Nicolovius, Königsberg (trad. it. in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Utet, Turim 1965, pp. 337-567). p. 45. *Apud*: BOBBIO, Norberto. *Estado, Governo, Sociedade - Para uma teoria geral da política*. 3ª ed. Trad.: Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. (Coleção Pensamento Crítico, v. 69).

Com isto Kant procura discernir estes estados em: um, diz respeito a moral, onde reside a liberdade individual de cada ser pensante. É o campo da “legislação interna”; o outro, corresponde ao direito. Esfera da “legislação externa”. A moral em Kant significa a obediência à lei do dever, é o cumprimento ao imperativo categórico do “dever pelo dever”, mas que está diretamente relacionado com o mundo interno do sujeito humano, com a sua interioridade. Hobbes já tinha consciência desta realidade interna do homem, tanto que o conjunto das suas leis naturais estão relacionados a esta dimensão humana (ao *foro interno*). Por isso, a necessidade de se ter leis civis, que são leis objetivas, externas, que tem força e poder. Diferente de Kant, Hobbes não se envereda pelo formalismo moral, do dever pelo dever. O homem em sua interioridade, por questões ético-morais, deve seguir as regras das leis naturais, mas depende da vontade e do livre-arbítrio de cada um. Ninguém pode obrigar à obediência. O enfoque que Hobbes centraliza é em torno da necessidade de se criar, politicamente, um Estado. Uma instituição com poder e autoridade absoluta. Enquanto o direito, procura estabelecer as regras referentes às ações externas dos homens, em suas inúmeras interrelações. Segundo o comentário do juiz Renato V. Magalhães:

o paralelo entre moral e Direito norteia toda a obra jurídica deste autor, tendo a liberdade como ponto nodal e pano de fundo desta relação. Kant observa que o verdadeiro critério diferenciador entre moral e direito é a razão pela qual a legislação é obedecida. Afirma que a vontade jurídica é heterônima, posto que condicionada por fatores externos de exigência da mesma, enquanto que a vontade moral é autônoma, já que o móbil desta é o dever pelo dever.¹¹⁷

Para o autor deste artigo, o fato de se estar em harmonia com as normas é estar no “plano jurídico da legalidade”; já o estar em acordo

¹¹⁷MAGALHÃES, Renato Vasconcelos. *A Filosofia do Direito em Kant*. Disponível em: <http://cristianemarinho.vilabol.uol.com.br/13.html>. Acesso em: 14/02/2005. p. 5.

com os “valores internos” sem a interferência das inclinações, é o “plano ético”. Contudo, o mais interessante neste artigo é quando mostra que Kant defende um imperativo categórico para as ações externas. O que demonstra para esta dissertação, uma grande aproximação das idéias de Kant com as de Hobbes, quanto ao papel do poder político legítimo: o de coerção e controle. “Por seu turno, diferentemente da legislação moral que tem como princípio fundamental o imperativo categórico, enquanto postulado da razão pura prática, a norma jurídica tem como regra um dever exterior, império de uma autoridade investida de poder coativo”.¹¹⁸

Depois, os comentários posteriores neste artigo giram em torno da formalidade do pensamento kantiano, que é uma questão de consenso, este aspecto do pensamento deste filósofo.

Outro pensador que não se pode esquecer de mencionar é Hegel, não só por ser um discípulo, estudioso e crítico de seu mestre Kant, mas pelo peso, importância, reverberação e influência de suas idéias até hoje no mundo.¹¹⁹ Hegel, como leitor de Hobbes, concorda que o estado de natureza é uma “guerra de todos contra todos” - discordando daquela posição um tanto quimérica de Rousseau - e que a “civilização” tinha que superar este estágio.¹²⁰ No entanto, Hegel defende a idéia de que a natureza humana evolui; assim, o estado civil não é apenas uma instituição artificial com poder, força e legitimidade para atuar como controlador e regulador dos excessos das paixões humanas, como pensa Hobbes. Hegel se distancia dele, sua concepção é bastante diferente da proposta de Hobbes, pois acredita que, o estado civil não tem só esta função. Além disso, para Hegel o Estado não é artificial. Declara ele: “o estado não é um produto artificial senão que se encontra no mundo, e está portanto na esfera do arbítrio, da

¹¹⁸ *Idem.* p. 6.

¹¹⁹ A obra de Fukuyama *O Fim da História e o Último Homem* deve, grande parte de sua inspiração e influência, ao pensamento hegeliano, principalmente quanto ao “fim da história” e outras idéias de cunho filosófico político.

¹²⁰ INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Trad.: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. p. 233.

contingência e do erro, pelo qual um mal comportamento pode desfigurá-lo em muitos aspectos.”¹²¹ O Estado, como *substância ética*, porque é o resultado dos interesses individuais e coletivos, expressa e concretiza a própria *idéia de liberdade*. Desta forma, o estado civil, enquanto *vida ética*, é como uma *segunda natureza* para o homem hegeliano:

Na realidade simples com a realidade dos indivíduos, o ético, enquanto modo de atuar universal dos mesmos, aparece como *costume*. O *hábito* do ético se converte em uma *segunda natureza* que ocupa o lugar da primeira vontade meramente natural e é a alma, o significado e a efetiva realidade de sua existência. É o espírito que existe e vive na forma de um mundo, o espírito cuja substância é por primeira vez como espírito.¹²²

Um filósofo, também leitor de Hobbes, Friedrich Nietzsche é outro crítico de suas idéias. Nietzsche discorda do pensamento de caráter feminino do projeto político liberal hobbesiano e também de Locke, que, através do poder constituído, procura limitar aquele desejo do orgulho e vanglória, que Hegel denomina de ‘reconhecimento’. Segundo Fukuyama, C. S. Lewis caracteriza a sociedade moderna de “homens sem peito”, sem *thymos*, ou seja, sem “espírito”, sem “coragem”. Nietzsche então, se torna um grande defensor de *thymos* na modernidade. “Em certo sentido, grande parte da sua obra pode ser vista como reação ao que considerava a ascensão de uma civilização inteira de “homens sem peito”, uma sociedade de *burgueses* que aspiravam unicamente à confortável autoconservação.”¹²³ A essência humana, para Nietzsche, não é nem o desejo nem a razão, mas o *thymos*. O homem como auto-*avaliador* e detentor da “vontade de potência” como o esforço de auto-afirmação do *thymos*.

¹²¹ HEGEL, G. W. Friedrich. *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Trad.: Juan Luis Vermal. Barcelona: Edhasa, 1988. p. 324.

¹²² *Idem*. p. 233.

¹²³ FUKUYAMA, Francis. *O Fim da História e o Último Homem*. p. 233.

Nietzsche procura negar a herança de Hobbes e Locke, onde se entende e se caracteriza alguns aspectos ontológicos do homem, como desejo e razão. Em vez de *thymos*, Hobbes enfatiza a conservação da vida. Não é o espírito do guerreiro e herói que os homens têm que cultivar. Este tem a morte como um grande triunfo. O herói hobbesiano, é o herói (ou o anti-herói) de Gracían que Zarka defende.¹²⁴ Hobbes persegue é o “instinto” de conservação da vida (*Eros*), pretendendo ter o controle político, por outro lado, dos “instintos de morte” (*thanatos*). De acordo com Herbert Marcuse, Freud reconhecia dois instintos que provém da natureza humana: “da natureza comum da vida instintiva promanam e desenvolvem-se dois instintos antagônicos”. E admite também, que: “os instintos vitais (*Eros*) ganham ascendência sobre os instintos de morte.”¹²⁵ As duas análises e os propósitos que ambos procuram são bem distintas, mas parece que, de uma certa forma, Hobbes precede os estudos de Freud. Pelo menos em um ponto estão de acordo: os instintos da vida devem se sobrepor aos instintos de morte.

Renato Janine Ribeiro denomina estes instintos de conservação da vida de Hobbes, como o “direito feminino do medo”. A causa para buscar estes instintos está no medo que Hobbes tem da morte violenta. Para evitar isto, surge então, a necessidade de um governo absoluto: “[...] só cessamos a guerra natural concentrando o medo no soberano, seu legítimo monopolista”.¹²⁶

Por estes aspectos femininos do homem hobbesiano, Nietzsche é radicalmente contra, porque estimula apenas, o lado passivo, fraco, acomodado do ser humano. O que filósofo alemão busca é a “vontade de potência”: “a conhecida doutrina de Nietzsche da ‘vontade de potência’ pode ser compreendida como o esforço de reafirmar a primazia de *thymos* sobre o desejo e a razão, e desfazer o dano

¹²⁴ Tópico já apresentado na segunda parte do primeiro capítulo.

¹²⁵ MARCUSE, Herbert. *Eros e Civilização - Uma Interpretação Filosófica do Pensamento de Freud*. 5ª ed. Trad.: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1972. p. 44.

¹²⁶ RIBEIRO, Renato Janine. *Ao Leitor sem Medo - Hobbes escrevendo contra o seu tempo*. São Paulo: Brasiliense, 1984. p. 75.

causado pelo liberalismo moderno ao orgulho e à auto-afirmação do homem”.¹²⁷ O homem, ou melhor, o “super-homem” nietzscheano entende a natureza humana e valoriza o portar-se além do bem e do mal. Tê-los subordinados a esta vontade. Todavia, a realização deste projeto em Nietzsche, de uma forma mais indireta, parece apresentar uma certa aproximação, apesar dos propósitos serem diferentes, com o *Leviatã*. Parece que a teoria política de Estado presente nesta obra procura entregar a vontade de potência política de cada homem para um soberano. Este sim, com um poder absoluto, concentrado e unificado, em torno da instituição política fundamental: o Estado. A doutrina moral e política do *Leviatã* simboliza o medo pavoroso da morte provocada pela ação violenta. Hobbes está mais preocupado com a segurança, o bem-estar social e a paz entre os homens, promovido pela sociedade civil. Entretanto, Nietzsche quer despertar este super-homem que reside em cada um dos seres humanos.

Além disso, esta tese nietzscheana é bastante complexa. Se de um lado, procura estimular o *thymos*, a “força ativa”, a coragem e os instintos, o desenvolvimento e atualização da potência; por outro, é também, um profundo niilista. Segundo o comentário de Roberto Machado: “a natureza da vida é a vontade de potência”; por outro, é também, um niilista singular: “...não só na força ativa mas também na força reativa existe vontade de potência. A análise genealógica considera a vida como vontade de potência mesmo quando ela é reativa, negativa, fraca, isto é, quando exprime uma vontade de nada, quando é niilista.”¹²⁸ Neste sentido, Hobbes, a sua maneira, já era um niilista?

Seguindo o raciocínio de Löwith sobre Nietzsche, percebe-se que: “[...] o nihilismo deixa de ser um sintoma de decadência e cansaço e

¹²⁷ FUKUYAMA, Francis. *Op. cit.* p. 234.

¹²⁸ MACHADO, Roberto Cabral de Melo. *Nietzsche e a Verdade*. Rio de Janeiro: Rocco, 1984, p. 80.

passa a ser um nihilismo ‘ativo’ da ‘força’ e de um poder mais intenso do espírito”.¹²⁹

Nietzsche, um filósofo entre dois milênios e com “dupla origem” (*Ecce Homo*). Ele se via ao mesmo tempo como decadência e ascensão, fim e princípio. Esta ambiguidade determina sua existência e seu conceito de Europa. Ao mesmo tempo em que ela é um mundo em decadência, é um mundo em processo de devir, mas de modo não contínuo. Para Löwith, Nietzsche é um ser situado no limite. Foi um apátrida no presente. Porém, os europeus não crêem nem nos “ideais”, nem nas “realidades” de sua época em transformação. Eles não querem conservar o passado nem trabalhar para o futuro no sentido do liberalismo. Pelo contrário, amam o perigo e a aventura. Nietzsche observa na *Gaya Ciência* que, a Europa expressa debilidade, cansaço, velhice, sem força. No entanto, os “bons europeus” não vivem no presente, ou estão no passado ou no futuro, ou de forma intempestiva. Falta uma nova tarefa e um objetivo. Como o objetivo não está claro “[...] *preferirão o nada a não querer nada*”.¹³⁰

Com certeza não se encontra em Hobbes uma preocupação de efetuar uma unidade no continente europeu, porque a unidade só é possível dentro de um estado civil instituído; mas se veria, com muito mais probabilidade, Hobbes confirmando sua tese de que as relações entre Estados é um estado de guerra, nos fatos que conduziram a história européia até o seu desmoronamento.

No tocante a este último item, parece que se pode, de uma certa forma, ou analogamente, afirmar que Hobbes na sua época e dentro de seu contexto histórico, já era também, um nihilista, no tocante à sua teoria política. Talvez sem consciência desta terminologia. A abordagem do primeiro capítulo dessa dissertação esclarece esta negatividade de Hobbes. Ele estava negando, tanto o passado da tradição política fundamentada nas idéias aristotélicas, como na

¹²⁹ LÖWITH, Karl. *El Hombre en el Centro de la Historia - Balance filosófico del Siglo XX*, . Trad.: Adan Kovacsis. Barcelona: HERDER, 1998. (Biblioteca de Filosofía). p.88.

¹³⁰ LÖWITH, Karl. *El Hombre en el Centro de la Historia - Balance filosófico del Siglo XX*. p. 89.

tradição cristã da medievalidade. Ele derruba e destrói estes modelos de teoria política, para apresentar a sua, que é inovadora em muitos aspectos. Aspectos estes já mencionados, mas que vale a pena enumerar os mais importantes. Primeiro, pela divisão entre um estado de natureza, onde todos são iguais, onde não há leis, nem justiça e nem injustiça, e onde não existe a propriedade privada; e um estado civil constituído, com uma realidade radicalmente diferente da outra, no plano político; segundo, porque com ele nasce o contratualismo e suas repercussões no campo do direito, e também, porque ele é o baluarte na concepção de um Estado moderno. Ora, neste sentido, pode-se ver que o seu nihilismo é um nihilismo, em certa medida, ao estilo nietzscheano. Porque a sua teoria política, no conjunto de sua obra e, principalmente no *Leviatã*, apresenta a mesma estrutura lógica de Nietzsche: primeiro, a decadência, o caos, a barbárie e a guerra que o estado de natureza gera; e, em seguida, com o esforço (*conatus*) e a vontade de todos busca-se sair deste estado, através de um contrato, e ascender para um aparelho estatal, onde a civilização se concretiza; assim como, a educação, as artes, as ciências e tecnologias. As quais só são possíveis em tempos de paz que aquela entidade política proporciona.

Além de tudo, até a idéia do *eterno retorno* grego, que Nietzsche retoma, parece - não com o determinismo implícito nesta idéia - já estar também presente em Hobbes, quando ele descreve as inúmeras possibilidades de um Estado poder ser dissolvido. Caso isto aconteça, os homens se encontrariam, novamente, naquele estado de natureza. E tudo teria que ser retomado para se voltar ao estado civil, ao estado de direito.

Macpherson é um destes pensadores políticos que coloca a concepção de Hobbes como sendo uma das “ raízes da teoria liberal-democrática”, no tocante a idéia do *individualismo possessivo*, quando o homem está no estado de natureza.¹³¹ Enquanto para Norberto Bobbio:

¹³¹ MACPHERSON, C. B. *A Teoria Política do Individualismo Possessivo*. p. 13 à 16.

embora o liberalismo conceba o Estado tanto como Estado de direito quanto como Estado mínimo, pode ocorrer um Estado de direito que não seja mínimo (por exemplo, o Estado social contemporâneo) e pode-se também conceber um Estado mínimo que não seja um Estado de direito (tal como, com respeito à esfera econômica, o Leviatã hobbesiano, que é ao mesmo tempo absoluto no mais pleno sentido da palavra e liberal em economia).¹³²

Além deste aspecto que coloca Hobbes, de uma certa forma, influenciando o mundo contemporâneo, Bobbio também procura mostrar que a “hipótese do estado de natureza” e a própria teoria política do Estado de Hobbes oferece bases para o surgimento do pensamento liberal e democrático moderno:

para se encontrar uma completa e perfeitamente consciente teoria individualista é preciso chegar a Hobbes, que parte da hipótese de um estado de natureza em que existem apenas indivíduos separados uns dos outros por suas paixões e por seus interesses contrapostos, indivíduos forçados a se unir de comum acordo numa sociedade política para fugir da destruição recíproca. Essa reviravolta no ponto de partida tem consequências decisivas para o nascimento do pensamento liberal e democrático moderno.¹³³

Francis Fukuyama, na obra *O Fim da História e o Último Homem*, demonstra a influência do pensamento político de Hobbes na Declaração da Independência e na Constituição dos Estados Unidos, e expressa, também, que: “[...] Hobbes era definitivamente liberal, e sua filosofia foi a primeira fonte do liberalismo moderno. Hobbes foi o primeiro a estabelecer o princípio de que a legitimidade do governo nasce dos direitos dos governados e não do direito divino dos reis ou

¹³² BOBBIO, Norberto. *Liberalismo e Democracia*. Trad.: Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Brasiliense, 1988. p. 17.

¹³³ BOBBIO, Norberto. *Liberalismo e Democracia*. p. 46.

da superioridade natural dos que governam.”¹³⁴ Segundo ainda Fukuyama, o que conduz a teoria política de Hobbes conceber o Estado civil de forma liberal é o “medo da morte”: “A centralidade do medo da morte é o que conduz Hobbes ao Estado liberal. [...]”.¹³⁵ E justifica porque razão esta preocupação com a morte é fundamental para a teoria política hobbesiana:

A única fonte de legitimidade do Estado é sua capacidade de proteger e preservar aqueles *direitos* que os indivíduos possuem como seres humanos. Para Hobbes, o direito humano fundamental é o direito à vida, isto é, à preservação da existência física de todo ser humano, e o único governo legítimo é aquele que pode preservar adequadamente a vida e impedir um retorno à guerra de todos contra todos.¹³⁶

Com relação a aproximação de Hobbes com o mundo atual, Fukuyama também observa:

é muito pequena a distância que separa Hobbes do ‘espírito de 1776’ e da democracia liberal moderna. Hobbes acredita na soberania monárquica absoluta, não em razão de nenhum direito inerente aos reis a governar, mas por achar que um monarca podia ser investido de algo próximo do consentimento popular. [...].¹³⁷

Além deste aspecto atualizador do pensamento político de Hobbes, quando se lê os capítulos 16 e 17 do *Leviatã* referentes ao contrato, percebe-se que a sua concepção de estado civil, realmente não é despótica, mas resultado do livre acordo e do consentimento popular. Como o próprio Hobbes afirma, o povo em assembléia é o próprio *autor* desta máquina estatal.

¹³⁴ FUKUYAMA, Francis. *O Fim da História e O Último Homem*. p. 196.

¹³⁵ *Idem*. p. 198.

¹³⁶ *Idem*. p. 199.

¹³⁷ FUKUYAMA, Francis. *O Fim da História e O Último Homem*. p. 200.

Outra passagem de Francis Fukuyama na obra *O Fim da História e o Último Homem* procura mostrar a estreita relação e influência entre as idéias políticas – principalmente sobre a importância do contrato para a formação de uma sociedade – de Hobbes e Locke com a consolidação da sociedade civil norte americana, no tocante a busca do bem-estar e do direito à propriedade privada. Afirma Fukuyama:

Para Hobbes e Locke, bem como para seus seguidores que redigiram a Constituição Americana e a Declaração de Independência, a sociedade liberal era um contrato social entre indivíduos que possuíam certos direitos naturais, entre os quais se destacavam o direito à vida – ou seja, autoconservação – e a busca da felicidade, de um modo geral interpretada como o direito à propriedade privada.¹³⁸

Enfim, espera-se que se tenha cumprido, em grande medida, aqui neste item, com o que se pretendia, que era apresentar a repercussão e a influência das idéias políticas de Hobbes no decorrer da história até os dias atuais. Evidentemente, poderia ter sido mais aprofundado; no entanto, não era este o objetivo. E sim, oferecer uma explanação sucinta de que a teoria política de Hobbes sempre esteve, de uma maneira ou de outra, sendo discutida, criticada, reavaliada e atualizada. A influência de Hobbes nos fundamentos ideológicos dos Estados Unidos é, sem dúvida, uma das maiores provas de que suas idéias criaram raízes na história e que continua presente no mundo de hoje.

3.2- *O Leviatã como Controle das Paixões para Impedir a Perpétua condição Humana*

Neste outro item, a preocupação central é discutir a problemática desta dissertação. Voltando a teoria política de Hobbes, observou-se

¹³⁸ *Idem.* p. 246.

que o contrato é fundamental para se poder sair daquela condição natural; entretanto, não oferece garantia de que as promessas sejam cumpridas. Há então, a necessidade de estabelecer um aparelho político para garantir o cumprimento de tais promessas pactuadas. Este Estado tem um poder de coerção, uma autoridade soberana para manter o respeito, o cumprimento do contrato, evitar a morte violenta, dando segurança ao povo, e assim, estabelecer a paz e o bem-estar social. Após ter abordado historicamente a questão da natureza humana e sua relação com a sociedade, e percebido o caráter anti-social desta mesma natureza pela perspectiva hobbesiana, a problemática central desta pesquisa é tentar descobrir se esta natureza, ou o ser deste homem sofre algum tipo de mudança, do ponto de vista ontológico, após a passagem do estado de natureza, através do contrato, para o estado civil no *Leviatã*. Neste sentido procura-se compreender se esta entidade legitimamente instituída, seria, para Hobbes, um agente reformador ou uma instituição apenas com o objetivo de controlar os excessos das paixões da natureza humana? A razão deste questionamento vem a propósito das dificuldades de interpretação desta passagem na obra hobbesiana acima citada.

O modelo de Estado do *Leviatã* tem uma ‘vida artificial’ e isto significa uma mobilidade maior, mais complexidade e mais dinamicidade nos movimentos internos e externos desta instituição política. Neste sentido, seria interessante retomar e comentar mais uma vez sobre as posições díspares entre Hobbes e Aristóteles. Para aquele filósofo, pode-se afirmar que esta máquina estatal não é extensão de uma natureza social do homem, como o pensador grego defendia. Há um esforço (*conatus*) humano, ao imitar a natureza e criar, artificialmente, esta instituição, uma vez que há uma racionalidade no ser humano capaz de engendrar tal entidade com autoridade soberana e absoluta. Este modelo hobbesiano é uma prova de que o modelo grego aristotélico não respondia mais às necessidades do séc. XVII. O desenvolvimento do sistema capitalista, a ascensão da burguesia e sua moral liberal e individualista, provocavam, assim, uma

intensificação e externalização das paixões, apetites e inclinações do homem. Se estes aspectos da essência do ser humano não encontram freios, se estão encontrando condições para se expandir cada vez mais, a tendência é querer mais e mais poder de forma ilimitada; porém, como saciar a sede e fome deste poder latente no homem, principalmente, quando um único objeto é alvo do desejo de dois homens, e só um pode gozá-la? ambos se tornam inimigos. A vida e a liberdade estão ameaçados. Para Hobbes, este homem sem a presença de um *poder comum*, em seu estado natural, desencadearia um caos e desordem social a ponto de estabelecer “uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens”.¹³⁹

Hobbes estava convencido e consciente que neste estado a espécie humana não se perpetuaria; muito pelo contrário. Tal condição pode conduzi-la à sua extinção total. Deste modo, a construção política de um Estado é consolidada, legitimamente, pela necessidade de evitar este fim triste para toda a humanidade. O pensador inglês tem profundas desconfianças da natureza do homem e de suas ações. Ele sabe que os homens tendem a inclinar-se muito mais para a realização dos seus próprios desejos e vontades individualísticos. E se, por acaso, estes mesmos indivíduos humanos encontrarem-se em um momento histórico de intensas crises políticas, onde o Estado é fraco e a maioria do povo deste país vivesse na pobreza, na miséria e na ignorância, onde a corrupção e abusos do poder imperam, além da crônica desigualdade econômica, geradora de um caos social e político interno sem soluções a curto prazo, este cenário se caracteriza como um estado beligerante. Este cenário é a luta pela sobrevivência, enfrentando as concorrências desleais de um capitalismo cada vez mais selvagem, apesar da super-sofisticação de sua imagem e estratégias ideológicas. Os aspectos egoísticos do homem ampliou-se cada vez mais, da época de Hobbes ao momento atual, confirmando, ainda mais, que a sua desconfiança da natureza humana tem validade até os dias atuais. E, para se evitar aquelas condições bélicas que estão latentes

¹³⁹ HOBBS, Thomas. *Leviatã*. p.. 98 e 99.

nesta mesma natureza, os homens contemporâneos, de uma forma ou de outra, têm que efetivar contratos ou pactos para se re-constituir um Estado que, por exemplo, acabou de sair de uma guerra civil ou de uma invasão estrangeira. Evidentemente, essa analogia e verificação na era contemporânea, refere-se apenas ao conceito de natureza humana no *Leviatã*, não a totalidade de sua teoria política de um estado absoluto.

Quanto a esta pesquisa como um todo, é importante determinar qual o seu enfoque principal de investigação - a qual está intimamente vinculada com a exposição do parágrafo acima sobre as idéias hobbesianas e suas relações -, pois, deve-se apresentar então, a problemática central deste trabalho: que é compreender se esta natureza, ou o ser deste homem que busca manter-se na existência, sofre algum tipo de mudança, do ponto de vista ontológico, após a passagem do estado de natureza, através do contrato, para o estado civil no *Leviatã*. Em outros termos, procura-se esclarecer se esta entidade, legitimamente instituída, seria, para Hobbes, um agente reformador ou uma instituição apenas com o objetivo de controlar racionalmente, os excessos das paixões da natureza humana? A razão deste questionamento vem a propósito das dificuldades de interpretação desta passagem na obra hobbesiana acima citada.

Renato Janine Ribeiro, na sua obra *Ao Leitor sem Medo*, desenvolve uma discussão dialogando com outro estudioso de Hobbes, Macpherson. A uma certa altura Renato Janine Ribeiro indaga: “será possível, porém, desqualificar assim a ruptura que é o contrato, fabricação do Estado? [...]” e continua mais adiante: “[...] a natureza é dinâmica, comportando tanto a guerra total quanto a sua possível superação, pois nas paixões (e razão) humanas se enraíza a possibilidade de paz”.¹⁴⁰ Por esta interpretação, a natureza humana está aberta a mudanças, tem possibilidade de “superar” a sua natureza guerreira e pode vir a ter uma natureza pacífica. Por conseguinte, será mesmo possível mudar esta natureza, a partir apenas de um contrato

¹⁴⁰ RIBEIRO, Renato Janine. *Ao Leitor Sem Medo. Hobbes escrevendo contra o seu tempo*. p. 18.

positivo, objetivo, de ordem política? Será que esta ordem política tem poderes para modificar a ordem ontológica do ser humano?

Para Fernando Magalhães, o problema toma outro direcionamento:

a transição de um estágio a outro, embora importante, recebeu sempre pouca atenção por parte dos estudiosos da filosofia política de Hobbes no que concerne às reais propostas do filósofo acerca das paixões e suas inclinações. Isso porque a ênfase incide, costumeiramente, sobre o instrumento da mudança em si, o contrato [...].

Para ele, a natureza humana não é “eliminada” nem “suprimida” com o contrato e o estado civil. E continua Fernando Magalhães: “para Hobbes, o ‘ser’ do homem natural e egoísta não é eliminado. As paixões são imutáveis, e suprimi-las é uma tarefa impossível; é o mesmo que excluir da face da terra toda a raça humana”.¹⁴¹ Que posição tomar diante de tais dificuldades? Um dos caminhos mais verossímeis a ser enfrentado é retomar, de modo breve, como Hobbes enfrentou esta questão nas suas duas obras anteriores, em *Elementos* e no *De Cive*, procurando, com isso, entender melhor o próprio texto do *Leviatã* e a posição do autor, a respeito, dessa problemática levantada.

Na obra *Elementos*, na primeira parte do *Segundo Discurso*, Hobbes ao enumerar os subtemas que vão ser tratados, já deixa claro, em grande medida, os percalços que a natureza humana - com suas paixões e interesses privados – provoca quando está no estado natural. E a sua preocupação é saber de que modo se pode evitar a insegurança, o estado de guerra e a violência, que este estado termina provocando. Afirma o próprio, no início do primeiro capítulo deste *Segundo Discurso*: “neste capítulo, será conveniente considerar em que condição de segurança a nossa natureza nos colocou, e que possibilidade nos deixou de perseverar e preservar contra a violência

¹⁴¹ MAGALHÃES, Fernando Jader. *À Sombra do Estado Universal*. Tese defendida no Dep. de Filosofia da Usp. São Paulo, 1997. p. 87.

que está em cada um de nós”.¹⁴² Hobbes nesta passagem procura enfatizar que, diante do que a natureza humana apresenta em sua essência e “que *possibilidade* nos deixou”, se deve evitar a violência, preservando a existência. Ou seja, ele está muito consciente do que a natureza humana é capaz de fazer para obter poder, domínio e força sobre os outros. E até onde esta ambição pode chegar. Assim, ele está querendo saber que mecanismos utilizar para frear e conter os excessos de egoísmo e do caráter bélico do homem. No final deste capítulo, Hobbes aponta para o uso, imprescindível, da *razão*. Pois é ela, afinal de contas, que dará o rumo à implantação da paz. Declara então, este pensador:

Imediatamente a razão dita a cada um, para seu próprio bem, procurar a paz, na medida em que tal se pode esperar, e de encontrar toda a ajuda que puder a fim de se defender e proteger contra aqueles de quem uma tal paz não pode ser obtida, e de fazer tudo que a ela conduza necessariamente.¹⁴³

Percebe-se aqui, ao que tudo indica, que o autor não tem nenhuma ilusão quanto à natureza humana, ou parte dela, querer fazer guerra a todo custo, mesmo quando outros desejam a paz. Por isso, dever-se-á procurar todo e qualquer meio para a “defesa” e “proteção” da vida e do existir.

Nesta obra, Hobbes, para falar do Estado ou do *poder soberano*, denomina de *Corpo Político*. No entanto, várias são as passagens que ele procura tornar claro, a função e o papel deste poder político, constituído livremente pelo povo, através de um contrato. A função e o papel deste poder estão bem definidos, tanto nesta, como nas obras posteriores. Deste modo pode ser observado as seguintes passagens:

Logo, se se quer saber até que ponto, quando se institui uma república, cada um submete a sua

¹⁴² HOBBS, Thomas. *Elementos*. p. 100.

¹⁴³ *Idem*. p. 104.

vontade ao poder de outrem, é preciso ater-se ao conhecimento do objetivo, a saber, a segurança. De facto, tudo o que deve ser transferido para obter deve ser transferido, ou então cada um permanece no seu estado de liberdade natural para se defender.¹⁴⁴

No outro parágrafo continua: “os pactos sobre os quais se reconciliam todos os homens reunidos para estabelecer uma república, permanecem letra morta se não se erige um poder constrangedor”.¹⁴⁵

Um pouco mais adiante denomina o poder soberano de *a espada da justiça*, talvez para simbolizar a força de controle absoluta que este poder tem, no âmbito político. Um pouco depois, continua Hobbes, afirmando que se deve “[...] constituir um poder tão forte quanto possível para assegurar a defesa.”¹⁴⁶ E afirma mais: “os que não fizeram a experiência da situação miserável a que os homens são reduzidos por uma longa guerra, pensam que a soberania lhes cria uma tão dura condição, que têm como um mal aceitar que tais pactos e sujeições sejam necessários na paz”.¹⁴⁷

No quinto capítulo da segunda parte do Segundo Discurso desta obra de 1640, Hobbes, frente a esta “dura condição” de se viver subordinado a um poder soberano, procura mostrar que na realidade não é bem assim. No entanto, o que de uma certa forma parece incomodar é a ausência de liberdade e não ter a certeza quanto a propriedade de bens que cada um tem. Nas palavras do próprio verifica-se que: “se se observar bem, os inconvenientes do governo em geral, para o súdito, não existem, mas existem aparentemente coisas que lhe podem, perturbar o espírito ou duas ofensas gerais. Uma é a perda da liberdade, a outra a incerteza do meu e do teu (“*meum*” e “*tuum*”).”¹⁴⁸ O grande problema com relação a liberdade sem controle

¹⁴⁴HOBBS, Thomas.*Elementos*. p. 146.

¹⁴⁵ *Idem*.

¹⁴⁶ *Idem*. p. 147.

¹⁴⁷ *Idem*. p.149.

¹⁴⁸ *Idem*. p. 181.

da sociedade civil é que, para Hobbes, não haveria possibilidade de vida pacífica.¹⁴⁹ Por isso, é importante o poder constituído pela transferência (por livre vontade) da liberdade política de cada um, para viabilizar a convivência social. Assevera ele: “de facto, como anteriormente mostramos, é o único meio que nos permite preservarmos, porque a diversidade das consciências é tão grande que se cada homem pudesse seguir a sua consciência, os homens não viveriam mais conjuntamente em paz”.¹⁵⁰

Com relação à segunda questão, ao “*meum*” e ao “*tuum*”, Hobbes procura esclarecer que, no estado natural a “propriedade é comum”. Agora, só quando se estabelece um estado civil, surge a propriedade privada. Neste sentido, Hobbes não apenas desmascara este falso inconveniente; contudo, levanta um argumento que corrobora ainda mais para a hipótese desta dissertação:

portanto porque a propriedade tem a sua origem no poder soberano, não pode ser invocada contra ele; isso é sobretudo verdadeiro quando cada súbdito pode reivindicar a sua propriedade, a sua propriedade, como sua relativamente aos outros súbditos, em nome do poder soberano e a perda quando cessa a soberania, porque nestes casos os homens recomeçam a guerra entre si.¹⁵¹

Observe-se que o pensador está discutindo a possibilidade de queda do governo, ou seja, se após determinar a fundação de um Estado, e este, por qualquer motivo, perder a soberania, “recomeça-se” ou volta-se àquele estado de insegurança e medo, o estado de guerra, em que imperam as paixões e os egoísmos, que estavam antes, controlados pelo poder soberano. Entretanto, o que realmente é inconveniente para Hobbes consiste, exatamente, na decadência ou derrocada de um poder soberano. “[...] o maior inconveniente que possa acontecer a um

¹⁴⁹ No capítulo seguinte desta obra, Hobbes torna ainda mais precisa a sua posição quanto a liberdade pessoal. Afirma ele que nenhuma lei humana é criada para “obrigar a consciência”, mas unicamente as ações. As ações políticas. E afirma, de modo ainda mais categórico: “regular as acções que são ditadas pela consciência dos homens é o único meio de obter a paz.”(HOBBS. *Elementos*, p. 189).

¹⁵⁰ *Idem*. p. 181.

estado é ser susceptível de se desagregar e cair na guerra civil.” A respeito desta possibilidade, Hobbes não se cansa de mostrar exemplos, seja neste trabalho, como no *De Cive* e bastante no *Leviatã*.

Verifica-se, no *De Cive*, a mesma preocupação hobbesiana quanto a possibilidade de se retornar ao estado natural se o poder não for soberano; além de outras causas que podem afetar este mesmo poder, legitimamente, constituído. Na Segunda secção “Poder”, desta obra de 1642, no capítulo cinco que trata *Das causas e primeiros inícios da sociedade civil*, Hobbes está procurando distinguir a posição de Aristóteles da dele, no tocante ao fato de que para o pensador grego, a sociabilização e o consenso para tal, é um fenômeno tão natural que se observa isto não apenas entre os homens, mas também, entre os animais. Já para Hobbes, a questão não é bem assim: “[...] o consenso daquelas criaturas irracionais é natural, o dos homens é somente convencional, isto é, artificial”.¹⁵² E continua:

Não é, de admirar que haja necessidade de algo mais para os homens viverem em paz. Consenso, ou sociedade instituída, sem alguma forma de poder, através do qual cada indivíduo seja governado por medo à punição, não basta para garantir a segurança, que é exigida para o exercício da justiça.¹⁵³

Nestas duas passagens Hobbes parece, mais uma vez, querer esclarecer o caráter de artificialidade - já mencionado em outros momentos nesta dissertação -, seja do contrato, seja da sociedade civil. Ambos os aspectos são criações políticas do homem para a sua defesa, preservação e meios para estabelecer a paz entre os homens. Desde é claro, que a instituição do Estado tenha um poder legitimado para garantir esta vida em sociedade. Em outra passagem Hobbes é ainda mais contundente sobre a realidade do que é a natureza humana,

¹⁵¹ HOBBS, Thomas. *Elementos*. p. 181 e 182.

¹⁵² HOBBS, Thomas. *De Cive*. p. 98.

¹⁵³ *Idem*.

quando se refere à segurança e ao poder de punir, exatamente devido a esta natureza. Enuncia ele:

é a todos manifesta a maldade do espírito humano; e por experiência é demasiadamente sabido quão pouco os homens se deixam prender ao dever pela consciência de suas promessas, quando não forem ameaçados de punição. É preciso, pois, prover à segurança não por meio de *acordos*, mas mediante *punições*.¹⁵⁴

Hobbes parece estar muito consciente do que o ser humano é capaz, ele não tem dúvidas a este respeito. Pelo menos é o que os próprios textos deste pensador parece apontar. O estabelecimento de um Estado com poder absoluto, criador de suas leis civis tem sua razão de ser, como ‘controle’ dessas maldades do homem. Declara o próprio Hobbes, ao procurar definir estas leis: “tentando definir, LEIS CIVIS, nada mais são do que os mandamentos daquele que está investido no poder soberano da Cidade, para controle das ações futuras dos cidadãos”.¹⁵⁵ Fica claro também, o caráter imanente e político consolidado em um conjunto de leis, legitimamente constituídas, que irão nortear e servir de parâmetros para coibir e impor o medo aos cidadãos para evitarem a transgressão das mesmas; caso contrário, sabem que haverá punição aos que violarem tais leis.

No capítulo sete do *De Cive*, Hobbes está tratando das três espécies de governo que, curiosamente, ele começa tratando sobre a democracia, depois a aristocracia e, finalmente, a monarquia. Ordem diferente da abordagem no *Leviatã*, onde primeiro Hobbes trata da monarquia, depois da aristocracia e por último, da democracia. Aqui, neste capítulo, Hobbes mais uma vez enfatiza a possibilidade do voltar-se para o caos, para a condição do estado natural, quando afirma: “em primeiro lugar, quem não vê que a *anarquia* se opõe igualmente a todas as espécies mencionadas? Esse vocábulo significa

¹⁵⁴ *Idem.* p. 103.

¹⁵⁵ HOBBS, Thomas. *De Cive*. p. 105.

inexistência total de governo, isto é, tal que nem Cidade existe. E como é possível que a anti-Cidade seja uma espécie de Cidade?”¹⁵⁶ Alguns parágrafos adiante volta a falar sobre os perigos de se cair novamente naquele estado de guerra: “enquanto todos estão de acordo uns com os outros, a submissão de cada cidadão é completa até onde não o possa ser mais; mas se caem na discórdia, volta a guerra civil e impõe-se o *direito da espada* particular, que é pior do qualquer submissão.”¹⁵⁷ Mais uma vez aqui, Hobbes parece indicar que a natureza humana é imutável. A diferença entre os dois estados é que, no Estado civil, uma entidade artificial, com fins políticos, as pessoas transferem seus direitos políticos a um ou a várias pessoas que irão deter o poder soberano. No entanto, se houver “discórdia” há a possibilidade de se retornar ao estado de guerra, isto é, o homem mantém-se o mesmo, quando está fora do Estado ou no seu estado de natureza, ou, quando é criado o aparelho político do Estado e, também, quando esta instituição, por motivos intrínsecos ou externos, entra em decadência, retornando-se àquele estado bélico.

Hobbes, no capítulo 10, apresenta uma passagem bastante emblemática, onde, de modo comparativo, coloca as vantagens de se estar na Cidade ou no estado civil por um lado; e por outro, quando se está fora desta Cidade, ele mostra as supostas vantagens e as reais desvantagens desta condição. Assim, apresenta o filósofo:

numa Cidade constituída, todo cidadão reserva para si tanto de liberdade quanto lhe basta para viver bem e tranqüilamente; dos outros tira-se apenas aquele tanto que faz temê-los. Fora da Cidade todos têm direito a tudo, mas de modo a não poderem desfrutar coisa alguma, enquanto na Cidade todos gozam, com segurança, seu direito limitado. Fora da Cidade o indivíduo pode ser despojado de seus direitos ou assassinado por qualquer um; na Cidade somente por um. Fora da Cidade protegemo-nos com nossas próprias forças; na Cidade com a força de todos. Fora da

¹⁵⁶ *Idem.* p. 115 e 116.

¹⁵⁷ *Idem.* p. 117.

Cidade a ninguém está assegurado o fruto de seu trabalho; na Cidade a todos está. Enfim, fora da Cidade campeia a força das paixões, a guerra, o medo, a pobreza, a vergonha, a solidão, a barbárie, a ignorância, a brutalidade; na Cidade reina o poder da razão, a paz, a segurança, a riqueza, a beleza, a convivência, a compostura, a ciência, a amizade.¹⁵⁸

É interessante esta passagem, porque ela também, parece conduzir na direção da hipótese que esta dissertação deseja defender; ou seja, que a natureza humana permanece a mesma em qualquer momento. Observe-se que nesta citação, quando Hobbes afirma a respeito do “estar fora da Cidade”, ou o estar novamente na condição natural, os homens podem roubar e matar. Isto revela que falta segurança para se gozar os resultados de quem trabalha. Em outros termos, o homem com sua liberdade total, sem a presença do Estado para controlá-lo, é dominado pelas suas próprias paixões e qualidades egoísticas e bélicas que lhe são inerentes.

Em outra passagem, no capítulo doze, Hobbes apresenta três causas internas que podem conduzir à dissolução da Cidade:

Assim também há três considerações a fazer sobre a Cidade em que os cidadãos estão agitados: primeiro, quanto a *doutrinas* e *paixões* contrárias a paz, que predispõem os ânimos; segundo, quem são os que incitam, reúnem e dirigem os cidadãos, já dispostos à sublevação e a pegar em armas; terceiro, quanto ao modo como isso procede, ou seja, sobre a própria *facção*.¹⁵⁹

Novamente Hobbes está alertando aqui, para um grande perigo, que está no plano ideológico. Toda e qualquer consolidação de uma *facção*

¹⁵⁸ HOBBS, Thomas. *De Cive*. p. 139.

¹⁵⁹ *Idem*. p. 156.

pode, fatalmente, conduzir o estado civil à sua derrocada. Este é o risco das opiniões não hegemônicas, porque elas podem criar uma guerra civil e destruir o poder soberano do Estado - o qual é estabelecido, com muita dificuldade e esforço pela maioria das pessoas que desejam construir a paz - onde o caos e anarquia é que volta a imperar.

Deve ser registrado que na obra *Leviatã*, Hobbes também apresenta diversas passagens que corroboram, em grande medida, para os argumentos da hipótese desta dissertação. Afinal de contas é o seu trabalho mais amadurecido. Serão abordadas agora, as passagens de maior valor e importância. Hobbes, nesta obra de 1651, quando apresenta as diversas espécies de governo (primeiro a monarquia, depois a aristocracia e por fim, a democracia), apresenta também, os perigos de dissolução, que são menores na monarquia do que nas outras espécies. Na monarquia o soberano se confronta com a natureza humana que é inconstante: “[...] as resoluções de um monarca estão sujeitas a uma única inconstância, que é a da natureza humana, ao passo que nas assembléias, além desta da natureza, verifica-se a inconstância do número. [...] é impossível um monarca discordar de si mesmo, seja por inveja ou por interesse. No entanto, numa assembléia isso é possível, e em grau tal que pode chegar a provocar uma guerra civil”.¹⁶⁰ A cobiça, a ambição, o desejo louco pelo poder são aspectos da paixão humana que mais facilmente podem ser alcançados, exatamente, nos governos aristocráticos e democráticos. O que significa em outros termos, que tais governos são mais propensos a serem dissipados; e assim, a anarquia impera.

Para Hobbes, nos momentos de sucessão de governo (em qualquer das três espécies), há o risco de se retornar ao estado de natureza. Neste caso, o maior impasse se encontra na monarquia eletiva: “no direito de sucessão, a maior dificuldade ocorre na monarquia. A dificuldade surge do fato de, à primeira vista, não ser evidente quem deve designar o sucessor, nem muitas vezes quem foi que ele

¹⁶⁰ HOBBS, Thomas. *Leviatã*. p. 143.

designou”.¹⁶¹ Não tendo o sucessor, qualquer um pode se candidatar para tal. Mas para isso, procura-se seguir o costume, colocar um parente mais próximo.

Como todos têm conhecimento, Hobbes defende uma soberania absoluta. Caso contrário, a probabilidade da desobediência civil é bem maior. E neste sentido, a guerra, o caos e a desordem é o que dominaria. Para evitar esta possibilidade Hobbes declara: “embora seja possível imaginar muitas más conseqüências de um poder tão ilimitado, apesar disso as conseqüências da falta dele, isto é, a guerra perpétua de todos os homens com seus vizinhos, são muito piores”.¹⁶² Diante deste quadro, é, inexoravelmente preferível, viver sob este poder soberano, do que a negação do Estado civil. Segundo ainda o próprio filósofo em estudo:

a condição do homem, nesta vida, jamais poderá deixar de ter alguns inconvenientes, mas num Estado jamais se verifica qualquer grande inconveniente a não ser os que derivam da desobediência dos súditos, e o rompimento daqueles pactos a que o Estado deve sua existência”.¹⁶³

No capítulo 21 do *Leviatã*, a questão central é a liberdade dos súditos. A liberdade destes, para Hobbes, não é a ‘liberdade natural’. Esta só existe naquele estado de natureza. Se ela se mantém depois de estabelecido a sociedade civil, esta logo entraria em ruína. A liberdade aceita pela teoria política deste pensador, é a liberdade civil. A liberdade política, esta foi transferida, pelo contrato, ao soberano. Contudo, o súdito pode fazer apenas o que o soberano permitiu,¹⁶⁴ ou usufruir da liberdade nos direitos dos súditos que são

¹⁶¹ *Idem.* p. 147.

¹⁶² *Idem.* p. 156.

¹⁶³ HOBBS, Thomas. *Leviatã*. p. 157.

¹⁶⁴ *Idem.* p.160

intransferíveis.¹⁶⁵ Por conseguinte, neste contexto, o autor, aqui, parece apontar, mais uma vez, para o caráter artificial da máquina estatal, mostrando, nesse sentido, que tal entidade está apenas na esfera política. Deste modo, afirma ele:

tendo em vista conseguir a paz e através disso sua própria conservação, os homens criaram um homem artificial, ao qual chamamos Estado, assim também criaram cadeias artificiais, chamadas leis civis, as quais eles mesmos, mediante pactos mútuos, prenderam uma das pontas à boca daquele homem ou assembléia a quem confiaram o poder soberano e a outra ponta a seus próprios ouvidos. Ainda que esses laços por sua própria natureza sejam embora fracos, é no entanto possível mantê-los, devido ao perigo, se não pela dificuldade de rompê-los.¹⁶⁶

Um aspecto já assinalado nesta dissertação, mas vale a pena relembra é que, para Hobbes, o único direito inalienável, é o direito à conservação da vida. E, inclusive, é o único direito que, uma vez condenado a morte pelo Estado, o indivíduo pode transgredir e resistir. Caso ele tenha alguma possibilidade para tal. Neste sentido, no final deste capítulo 21, ele declara: “a obrigação dos súditos para com o soberano dura enquanto e apenas enquanto dura também o poder mediante o qual ele é capaz de protegê-los. O direito que por natureza os homens têm de defender-se a si mesmos não pode ser abandonado através de pacto algum.”¹⁶⁷

Por outro lado, o pensador político britânico continua mostrando que a meta da “obediência” civil é a “proteção”. A respeito desta questão, ele procura tornar claro na conclusão do *Leviatã* que este é o seu grande objetivo.¹⁶⁸ E com relação a isto, Leiser Madanes, comenta no seu artigo *Hobbes e o Poder Arbitrário*, dentro do contexto sobre a

¹⁶⁵ *Idem.* p. 163.

¹⁶⁶ *Idem.* p. 159 e 160.

¹⁶⁷ HOBBS, Thomas. *Leviatã*. p. 166.

¹⁶⁸ *Idem.* p. 508.

relação entre o súdito e o soberano (e que esta relação não se justifica na consciência):

a filosofia política de Hobbes oferece uma justificação desta relação, mas é uma justificação completamente diferente. Não ocorreria a Hobbes estudar a história da cada república a fim de determinar se sua origem deveu-se a uma boa causa ou não; simplesmente examina a relação entre proteção e obediência que deve se dar em qualquer Estado propriamente tal. A soberania supõe tão-só obediência pública e deixa aos homens liberdade para que *in foro interno* cada um julgue se a origem histórica do Estado justifica-se ou não, isto é, se obedeceu a uma causa justa ou injusta.¹⁶⁹

Pelos comentários de Leiser Madanes, a posição de Hobbes parece ser no sentido de que a coisa pública, criada pela maioria das pessoas que desejam a paz, deve ser obedecida por aspectos propriamente políticos. E nesta direção, este comentador, neste mesmo texto, porém, mais adiante, parece se aproximar um pouco, em certa medida, da hipótese de que o Estado é instaurado, convencional e artificialmente, não para reformar os aspectos ontológicos do homem mas para preservar a vida, para “harmonizar” politicamente os diversos interesses, sejam os privados, como os públicos. Declara ele:

[...] a natureza humana é tal, que todos os homens esforçam-se para evitar a morte e procuram sua preservação. Se não há uma harmonia natural de interesses, e se são levados pelo desejo de preservar suas vidas, os homens instauram uma harmonia artificial: a lei cumpre o propósito de harmonizar os interesses públicos e os privados. Como não há uma *recta ratio* natural, cria-se uma artificial.¹⁷⁰

¹⁶⁹ MADANES, Leiser. *Hobbes e o Poder Arbitrário*. p. 95. In: Discurso, Revista do Departamento de Filosofia da USP. n. 28, São Paulo: 1997. p. 1-208. Anual.

¹⁷⁰ MADANES, Leiser. *Hobbes e o Poder Arbitrário*. p. 117. In: Discurso, Revista do Departamento de Filosofia da USP. São Paulo, n. 28. p. 1-208. Anual. 1997.

Ora, se a *recta ratio* não é natural, mas “artificial”, uma criação do homem, como o estado civil, a soberania desta entidade por mais absoluta que seja, não está isenta de poder vir a cair em ruína. Segundo o próprio Hobbes:

A soberania conquanto seja imortal, na intenção daqueles que a criaram, não apenas ela se encontra, por sua própria natureza, sujeita à morte violenta através da guerra exterior, mas encerra também em si mesma, devido à ignorância e às paixões dos homens, e a partir da própria instituição, grande número de sementes de mortalidade natural, por meio da discórdia interna.¹⁷¹

Neste trecho, ao que parece, ele deixa entrever que os aspectos instintivos das paixões da natureza humana continuam presentes, mesmo após a efetivação da máquina política do Estado. Tanto que podem ser causadores da destruição desta instituição, em sua própria esfera interna.

A sua posição, no tocante às relações políticas entre Estados, é como se estivesse num estado de natureza. Estas instituições, na visão hobbesiana, estão em constante tensão e medo da invasão externa, pois, não existe nenhum tipo de órgão acima delas para controlá-los e mantê-los numa paz mais duradoura. Se, no âmbito interno, os homens encontraram no poder soberano uma forma de manter a paz, controlando os excessos das paixões humanas, desde que se cumpra com os acordos efetuados e evite-se todo e qualquer movimento que queira destruir e dissolver a instituição política. No âmbito externo, o medo, a insegurança e a guerra, estão presentes, relembrando constantemente aos homens, a sua natureza bélica. E com isso, mostrando que, se é possível construir a paz interna, ela tanto pode ser ameaçada internamente, como pode - caso não haja ameaça interna - ser destruída por um outro ou outros países que declarem guerra. Inevitavelmente esta é uma relação de guerra entre Estados. Os

¹⁷¹ HOBBS, Thomas. *Leviatã*. p. 166.

acordos de paz que são feitos têm o seu valor, mas podem ser quebrados a qualquer momento, por qualquer um deles. No entanto, o próprio Hobbes menciona na possibilidade de se criar uma “liga” entre Estados, antecipando assim, as idéias de Kant neste campo. Embora, para o filósofo inglês, diferentemente de Kant, esta entidade não tenha nenhum poder sobre tais Estados. Aliás, tem algum poder; contudo, de forma transitória. De acordo com o próprio Hobbes: “as ligas entre Estados, portanto, acima dos quais não há qualquer poder humano constituído, capaz de mantê-los a todos em respeito, não apenas são legítimas como são também proveitosas durante o tempo que duram”.¹⁷²

Quando se chega no capítulo 24, Hobbes vai analisar o estado civil no que diz respeito ao mundo econômico, a dimensão que oferece as condições materiais de sustentação desta entidade. Com efeito, por esta perspectiva, o pensador em estudo, procura demonstrar que a propriedade do que é “meu” e do que é “teu” só aparece a partir da criação desta instituição política. Entretanto, se esta instituição entra em colapso e desaparece, a propriedade privada deixa de existir, e a incerteza e a guerra é que passam a comandar. Este aspecto continua muito semelhante com o que Hobbes apresenta naquela obra *Elementos*, como foi colocado em alguns parágrafos atrás. As diferenças existentes estão, de uma certa forma, na linguagem e no conteúdo, que aqui, no *Leviatã*, o autor se estende um pouco mais, expondo sobre problemas específicos, como a questão de terra e sua distribuição social (questão próxima do que se denomina hoje de *reforma agrária*) determinada pelo soberano, a preservação florestal - Hobbes suscita este tema de modo muito breve, mas revela que também se preocupava com tais problemas -, as riquezas minerais e naturais, e o problema do lucro e da moeda. Neste aspecto, o filósofo também percebe que pode haver a morte de um Estado, até porque o soberano é homem e sua natureza não é diferente da dos outros. Se ele for negligente em termos de dinheiro, ou tiver gastos excessivos numa

¹⁷² HOBBS, Thomas. *Leviatã*. p. 176.

guerra longa, fatalmente estará decretando a falência deste Estado e o retorno àquela condição bélica.¹⁷³

O que parece ser um pouco mais difícil de se interpretar relaciona-se com o fato de Norberto Bobbio e Macpherson afirmarem que Hobbes é liberal, em termos econômicos. Pelo menos no plano das trocas comerciais entre países, parece haver uma certa intervenção do Estado. “Portanto, compete ao Estado - apenas ao soberano – aprovar ou desaprovar tanto os lugares como os objetos do tráfico exterior”.¹⁷⁴ Deste modo se pode questionar: quais as fronteiras limítrofes do liberalismo hobbesiano, uma vez que sua teoria política - e isto se verifica em vários momentos, seja no *Leviatã*, como nas obras políticas anteriores, acima mencionadas – mostra-se preocupada com o social, com o bem-estar de todos? Hobbes já estava percebendo que o mundo do mercado é o lugar das disputas e interesses egoísticos, da competição e da concorrência selvagem. Tudo indica, pelo próprio discurso do *Leviatã*, que Hobbes é defensor do liberalismo social de Estado. O motivo maior por ter escolhido esta doutrina política transparece nesta obra de 1651. Hobbes não tem simpatias e muito menos é um entusiasta do *laissez-faire*. O Estado, para ele, não somente deve cumprir com suas funções políticas restritas à força e à segurança, em detrimento de outros deveres desta mesma entidade. A máquina política não se restringe, unicamente, ao seu papel militar e policial, tem que cumprir um papel, também social. A conquista e a manutenção da paz política depende, em muito, dentro deste projeto, da paz social e econômica. O que o filósofo almeja nesta esfera é o bem-estar social. A propriedade privada, o sistema capitalista em franco crescimento, o surgimento de novas máquinas, acelerando a produção econômica, o mercado, relativamente, livre; tudo isto deve seguir o seu curso, mas, com um certo controle do Estado. Sem esse controle, as desigualdades sociais e econômicas podem se tornar gritantes, causando crises sociais e políticas, o que enfraquece esta

¹⁷³ HOBBS, Thomas. *Leviatã*. p. 186.

¹⁷⁴ *Idem*. p. 187.

mesma instituição. Para ele, todos deveriam ter trabalho e salário digno, capaz de oferecer um real poder de compra aos trabalhadores; poder ter moradia, educar os filhos, ter uma vida tranquila e poder se dedicar a outras atividades.

Além disso, como consequência deste mesmo liberalismo social, Hobbes mostra-se bastante favorável a um Estado previdenciário. Todos os cidadãos contribuintes, todos os trabalhadores, deveriam ter a sua previdência assegurada, desde que esteja dentro de um patamar mínimo de sobrevivência para que se evite a mendicância no final da existência.

No capítulo 26 do *Leviatã*, o autor se dedica à origem e função das leis civis. Quanto à origem, elas são elaboradas, unicamente, pelo soberano (através da razão deste “homem artificial”), e que o mesmo, está acima delas. Obviamente, elas são criadas apenas quando o Estado é instituído. Em determinada altura deste capítulo o autor começa a distinguir as leis naturais das leis civis, as quais são de gêneros distintos; uma é escrita, a outra não, pois é natural. Neste contexto, o filósofo, procura esclarecer, também, a função ou a finalidade destas leis. A este respeito afirma:

o direito natural, isto é, a liberdade natural do homem, pode ser limitado e restringido pela lei civil. A finalidade das leis não é outra senão essa restrição, sem a qual não será possível haver paz. A lei não foi posta no mundo senão para limitar a liberdade natural dos indivíduos, de maneira tal que eles sejam impedidos de causar dano uns aos outros. Em vez disso, que se ajudem e se unam contra o inimigo comum.¹⁷⁵

No final deste capítulo Hobbes comenta a respeito da “lei fundamental”. Sem ela o Estado desaparece.

Se eliminada, lei fundamental é aquela em que o Estado é destruído e irremediavelmente

¹⁷⁵ HOBBS, Thomas. *Leviatã*. p. 199.

dissolvido, como um edifício cujos alicerces se arruínam. Isso em todo Estado. Lei fundamental, portanto, é aquela pela qual os súditos são obrigados a sustentar qualquer poder que seja conferido ao soberano, quer se trate de um monarca ou de uma assembléia soberana, sem o qual o Estado não poderia subsistir [...].¹⁷⁶

Além deste agravante, existem outros. No capítulo 29, que se intitula *sobre as coisas que enfraquecem ou levam à dissolução de um Estado*, Hobbes concentra suas preocupações quanto aos perigos que podem conduzir o Estado a sua ruína. E ele inicia, reconhecendo que:

conquanto nada do que os mortais façam possa ser imortal, mesmo assim, se os homens se servissem da razão da mesma forma como fingem fazê-lo, podiam pelo menos evitar que, por males internos, seus Estados perecessem. Pela natureza de sua instituição, deveriam viver tanto tempo quanto a humanidade, as leis naturais ou a própria justiça que lhes dá vida. Quando acontece serem dissolvidos, não por violência externa, mas por desordem intestina, a causa não reside nos homens enquanto matéria, mas enquanto seus obreiros e organizadores.¹⁷⁷

Nesta citação, Hobbes parece transparecer, entre linhas, que está preocupado com o fingir (dos homens) que se está utilizando a razão, quando na verdade não está. Ele percebe um grande perigo para a sustentabilidade ou para a governabilidade de um Estado. O próprio vislumbra, também, que, se o homem fosse bem mais racional, esta entidade se perpetuaria num tempo maior. Inclusive, de modo mais estável e harmônico. No entanto, se esta mesma instituição se deteriora e desaparece por desordem interna, a causa está na ausência do uso da razão, ou da astúcia política, dos governantes e organizadores, em não querer usá-la. Junto a esta questão, Hobbes mostra, nesta passagem, que a dimensão do poder político, seja da criação, seja do setor administrativo em geral, é de total

¹⁷⁶ *Idem.* p. 213.

¹⁷⁷ *Idem.* p. 235.

responsabilidade do homem, enquanto cidadão autor de um Estado, e do modo que os dirigentes governam.

Várias são as “enfermidades” que podem determinar a decadência e queda de um Estado para Hobbes. É preciso apenas comentar sobre algumas, porque a maioria já foi mencionada e comentada. Primeiro, quando um soberano rejeita o poder absoluto que lhe cabe para evitar rebeliões e sublevações; depois, mais uma vez comenta sobre as “falsas doutrinas” que podem também enfraquecer aquela entidade civil. Quando o indivíduo em particular tem o direito de propriedade absoluta dos seus bens, chegando a um ponto que o soberano está excluído. Além disso, se a soberania ou o poder estatal for dividido, isto também contribui em muito para o aniquilamento do mesmo. A respeito das rebeliões, Hobbes alerta sobre a má influência que as leituras de livros de política e de história provocam, seja dos antigos gregos, como dos romanos. Outro aspecto, o poder político não pode estar subordinado ao poder espiritual, mas sim, o inverso. Porque se esta tradição clerical continuasse, nos tempos de Hobbes, muitos conflitos iriam ser gerados, e, a situação da estabilidade da sociedade civil estaria cada vez mais abalada. Ele percebeu que era o momento certo para o poder político se tornar independente das forças políticas da Igreja católica, pelo menos no plano da teoria política. O que já foi um grande passo, para a época. Neste sentido, ele alerta para o perigo existente, caso haja oposição entre ambos os poderes: “portanto, quando estes dois poderes se opõem um ao outro, o Estado só pode estar em grande perigo de guerra civil e de dissolução”.¹⁷⁸

Hobbes compreende que o soberano deve oferecer “segurança ao povo”, mas para ele, este conceito não é tão simples assim. Não significa apenas que o soberano mostre a força policial para preservar a vida deste mesmo povo. E sim, que crie as condições sócio-econômicas para se ter um padrão mínimo de vida digna. Esta preocupação com a dimensão social está presente no capítulo 30 do *Leviatã*. Assim, afirma ele: “não entendemos aqui, por segurança, uma

¹⁷⁸ HOBBS, Thomas. *Leviatã*. p. 240.

simples preservação, mas também todas as outras comodidades da vida, que todo homem, por um trabalho legítimo, sem perigo ou inconveniente do Estado, adquire para si próprio”.¹⁷⁹ Com efeito, parece que, se o soberano não oferece as condições mínimas de um bem-estar social, primeiro ele não estaria cumprindo com o seu dever de modo completo; segundo, sem essas condições, pode haver riscos para a sustentação deste mesmo Estado¹⁸⁰.

É possível que, diante de todos estes entraves enumerados por Hobbes, reconheça-se que a sua doutrina seja bastante realista, como observa Francis Fukuyama: “O realismo é uma teoria que afirma que a insegurança, a agressão e a guerra são possibilidades permanentes no sistema internacional de Estados e que essa condição que não pode ser alterada pelo aparecimento de formas e tipos específicos de sociedades humanas porque está definitivamente enraizada na natureza imutável do homem”.¹⁸¹ Além deste comentário, Fukuyama, também destaca: “Mas o estado de guerra de Hobbes não nasce do simples desejo de autoconservação e sim porque a autoconservação coexiste com a vaidade ou com o desejo de reconhecimento”.¹⁸²

No que se refere às teses contrárias a imutabilidade da natureza humana, um autor, que parece se aproximar das posições de Renato Janine Ribeiro, é Rodolfo Mondolfo, quando expõe as idéias de Hobbes - no *Leviatã* - sobre a renúncia total de todos, a respeito dos direitos naturais para a criação do poder soberano e absoluto. Segue neste mesmo parágrafo:

desta maneira, a mesma natureza aparece como princípio de luta e de acordo, de guerra e de paz. Contradição? Incoerência do sistema? Outras vezes, estudando *A moral de Hobbes* (1903), me pareceu que podia se falar de duas fases do seu pensamento; porém o fato de manifestar-se de dois princípios contrastantes nas mesmas obras

¹⁷⁹ *Idem.* p. 244.

¹⁸⁰ Conferir comentário a este respeito, no primeiro capítulo desta dissertação.

¹⁸¹ FUKUYAMA, Francis. *O Fim da História e O Último Homem*. p. 309.

¹⁸² FUKUYAMA, Francis. *O Fim da História e O Último Homem*. p. 310.

mostra que é mais apropriado falar de dois momentos ou exigências simultâneas, ainda que opostas, experimentadas por Hobbes. Sem embargo, ao considerar como lei natural a exigência de paz e acordo entre os homens, Hobbes já indica o caminho para uma superação de sua doutrina do egoísmo absoluto, mediante uma consideração mais adequada da natureza humana e do direito natural que procede dela.¹⁸³

Dentro deste mesmo raciocínio, outro defensor de que a natureza humana pode ser reformada e, neste sentido, ela pode ser melhorada, é Mariano Bianca. Ele tem uma nítida e bem definida idéia do conflito humano engendrado entre a guerra e a paz, detectado por Hobbes. Ele chega a criar um termo categórico de nível ontológico: o *desequilíbrio ontológico* para firmar, no capítulo final, que a natureza humana traz consigo a condição de instabilidade, não tanto a agressividade, mas a certeza de que um Estado não é garantia para uma paz perpétua, como o próprio enuncia: “[...] não é uma condição de estabilidade absoluta e teórica”.¹⁸⁴ Além disso, com relação ‘a situação do indivíduo desta sociedade, “[...] o indivíduo não supera propriamente o conflito, mas se adequa ao modo no qual a sociedade o supera”.¹⁸⁵

Acompanhando o raciocínio de Mariano Bianca, percebe-se também, porque o conflito permanece, porque o homem contingente está *violentamente* se reprimindo - apesar de ter sido por livre vontade e escolha submeter-se a viver em convívio social -, ou fazendo um enorme esforço (*conatus*) para “suspender” o seu “sentimento” e as suas “tendências” naturais, durante toda a vida deste mesmo ser humano individual e também, civil. Para este estudioso de Hobbes, o caminho de solução está, tanto numa sociedade civil, como no indivíduo humano. Segundo Bianca: “o Estado traz consigo os elementos fundamentais da dinâmica do homem: a limitação e a

¹⁸³ MONDOLFO, Rodolfo. *Problemas y Métodos de Investigación en la Historia de la Filosofía*. 2ª ed. Buenos Aires: EUDEBA, 1960. p. 193

¹⁸⁴ BIANCA, Mariano. *Dalla Natura Alla Società - Saggio sulla filosofia político-social di Thomas Hobbes*. Veneza: Marsilio, 1979. p. 159.

¹⁸⁵ *Idem*.

libertação”.¹⁸⁶ Um pouco mais adiante, ele ressalta: “é de fato a dinâmica estado-natural / estado-civil o centro de toda a especulação política de Hobbes e esta é, essencialmente, uma dinâmica de libertação”.¹⁸⁷ Em que consiste esta libertação? como e onde é possível o homem minimizar ou catalizar os seus desejos e inclinações? Para Bianca, assim como o homem é capaz de produzir uma linguagem, criar ciência e cultura, ele pode modificar a si mesmo e a sua própria natureza. O libertar-se é essa capacidade de superar-se a si mesmo. Nesta perspectiva, afirma ele: “a necessidade da libertação é o fundamento metateórico da filosofia política hobbesiana”.¹⁸⁸

Para este intérprete, como “[...] a filosofia político-social de Hobbes é uma filosofia da libertação [...]”,¹⁸⁹ ela tem como foco de maior atenção e interesse, as questões de âmbito social, sem no entanto, anular os interesses individuais. E por isso, Bianca reconhece que esta teoria político-social é “progressista”. E o ser individual também. Conclui, determinando que na sociedade, este indivíduo pode superar e libertar-se “[...] daquelas condições sociais que o embrutece e não lhe permitem que desenvolva todas as suas capacidades intelectuais, culturais, políticas, sociais e produtivas”.¹⁹⁰ Isto se deve ao modelo da filosofia política de Hobbes. Uns três parágrafos anteriores Bianca reconhece que o homem de Hobbes é o burguês nascente de seu tempo, contra a decadente sociedade feudal. E com relação ao ser humano individual: “ [...] se poderia falar de um modelo ‘social democrático’ da sociedade; um desenvolvimento moderado e controlado pelo capitalismo e uma ‘socialização da vida dos interesses de todos’”.¹⁹¹

¹⁸⁶ *Idem.* p. 164.

¹⁸⁷ *Idem.* p. 165.

¹⁸⁸ BIANCA, Mariano. *Dalla Natura Alla Società - Saggio sulla filosofia político-social di Thomas Hobbes*. p. 168.

¹⁸⁹ *Idem.* p. 169.

¹⁹⁰ *Idem.*

¹⁹¹ *Idem.*

Pasquale Pasquino, ao que tudo indica, parece defender uma perspectiva contrária, aproximando-se assim, da hipótese desta dissertação. Ele escreve um artigo sobre *A condição natural da humanidade*, onde transparece que está bastante convencido do permanente conflito entre a condição natural do ser humano individual e do estado de natureza, e seu confronto dialético com o social e o político. Pasquino, em grande medida, se apropria e se filia à tese de Pufendorf, quando conclui o seu artigo, citando-o. Assim, encerra, pondo em destaque que: “a tese que (Pufendorf) defende é que o estado de natureza não é a origem (lógica ou histórica) do estado social, mas a condição de incerteza absoluta e de anulação do direito à preservação de si mesmo e que deve, necessariamente, se impor aos homens que recusam obedecer a lei positiva.”¹⁹²

A leitura que Focault tem de Hobbes é também bastante realista, quanto à natureza humana, a exemplo de Pasquale Pasquino. Embora, sua preocupação seja compreender a natureza do poder como “relação”, ele tem muito claro qual a função política do Estado. De acordo com a interpretação de José Nilton Conserva de Arruda sobre as posições de Focault quanto às idéias políticas hobbesianas:

liberdade e segurança estão na origem do poder hobbesiano. Com isso, o indivíduo transfere o direito de se autogovernar para uma entidade artificial - o Leviatã - a quem deve obedecer por temor e não por obrigação moral, pois só assim terá ele assegurada a paz necessária a uma vida privada, marcada pela possibilidade de realizar a felicidade como “um contínuo progresso de desejo”¹⁹³.

Segundo, ainda, este intérprete de Focault, o filósofo francês propõe romper com o modelo hobbesiano. No entanto, é curioso que,

¹⁹² PASQUINO, Pasquale. *Thomas Hobbes - La Condition Naturelle de L'Humanite*. In *Reviue Française de Science Politique. Écrire une Constitution*. v. 44, n. 2, p. 294-307. Avril 1994. p. 306.

no final deste artigo, José Nilton C. de Arruda cite uma passagem do próprio Foucault, onde se percebe a sua profunda filiação às idéias de Hobbes sobre a natureza humana. José Nilton C. Arruda finaliza então, este trabalho:

afrontando as diferentes concepções de poder que se articularam em torno de idéias como soberania, Estado, contrato, repressão, que pensaram as macro-relações, mas descuidaram-se do poder infinitesimal e sutil, disperso no tecido social, Foucault nos alerta para o fato de que “*todos nós temos fascismo na cabeça; e, mais fundamentalmente ainda; todos nós temos poder no corpo. E o poder - pelo menos em certa medida - transita ou transmuta por nosso corpo*”.¹⁹⁴

Enfim, dirimir a problemática, aqui levantada, a respeito da natureza humana, se ela muda ou não após a criação da sociedade civil, não é tarefa fácil. Para encerrar este capítulo, seria interessante tentar expor então, a posição de Roger Trigg, o qual foi mencionado logo nos inícios do primeiro capítulo, mas que se deixou em aberto qual seria, então, o seu posicionamento quanto a esta problemática. Roger Trigg tem também, uma interpretação de Hobbes muito consciente e realista da natureza humana. No item que ele trata sobre a sociedade humana, no quarto capítulo de sua obra *Ideas of Human Nature - An Historical Introduction* encontra-se as seguintes considerações: “as pessoas podem ter vindo para um acordo, mas isto não significa que as suas inclinações básicas tenham mudado, ou que poderia ser mudada. A razão tem que inventar maneiras de fazer isto para os próprios interesses das pessoas para manter as suas

¹⁹³ Arruda, José Nilton Conserva. *A Questão do Poder em Michel Foucault. Caderno de Filosofia*. Publicação anual do Prog. de Pesq. Filosófica. Instituto Salesiano de Filosofia. Recife, n. 03, p. 05-46, 2001. p. 19.

¹⁹⁴ *idem*. P. 42. [Citação extraída do livro de Michel Foucault *Em Defesa da Sociedade*. Curso no Collège de France (1975-1976). Trad.: Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999. (Col. Tópicos)].

promessas”.¹⁹⁵ E alguns parágrafos depois, ele enfatiza: “a sociedade de Hobbes poderia apenas existir pela virtude da vigilância da lei, e não pela lealdade ou probidade de seus cidadãos. Por definição, ela não tem base moral e está em perpétuo perigo de ruína”.¹⁹⁶

¹⁹⁵ TRIGG, Roger. *Ideas of Human Nature - An Historical Introduction*. Oxford UK & Cambridge, USA: Blackwell, 1992. p. 64.

¹⁹⁶ *Idem*. p. 66.

CONCLUSÃO

A análise da concepção da natureza humana no mundo antigo e medieval foi um instrumental importante para compreender melhor a concepção hobbesiana, posto que se observou aspectos aproximativos, como o comportamento guerreiro na formação do povo grego, reforçando e valorizando assim, a posição de uma natureza bélica do homem natural, embora o seu autor tenha uma visão bastante ampliada deste mesmo ser humano. Ele sabe que o homem tem seus aspectos positivos, suas inúmeras qualidades, sua ética e moralidade, como o seu espírito criador e criativo, suas intuições, seu lado artístico, etc. Entretanto, a sua teoria tende a aconselhar que se deve sempre ter desconfianças deste mesmo ser. Assim, a presença forte de um *poder comum* é inevitável para coibir abusos e violações às leis.

Esta leitura hobbesiana contrasta com uma outra corrente mais hegemônica (pelo menos teoricamente), que estava preocupada em consolidar a sociedade e a civilização grega. Hobbes, em grande medida, rompe com este passado clássico. Na Idade Média (período patrístico), os valores estóicos, romanos e cristãos estavam determinando um novo conceito de natureza humana. E assim, já se defende um estado de natureza (no paraíso) e o estado civil (depois da queda). Um Estado com poder de coerção como forma de punir o pecado original. Este período antecipa as mesmas categorias de Hobbes, guardando as devidas diferenças. Para ele, o uso desta terminologia tem um caráter meramente político. O pecado refere-se aos crimes, aos delitos cometidos por alguém que transgride as leis civis. A punição, proveniente do aparelho de Estado, tem o objetivo de mostrar que há um poder supremo para “vingar” o indivíduo que cometeu algum ato ilegal. A vida em sociedade tem regras e normas; para que haja paz é necessário manter a ordem política, social e privada. O conceito de estado de natureza não tem nenhuma relação com a idéia de paraíso. Esta condição natural parece mais seu inverso.

A idéia de Estado é uma hipótese de controle e coibição daqueles que teimam em adquirir mais poder que os outros e que transgridem as leis da boa convivência social e política.

A idéia do contrato por sua vez, tem também suas origens no mundo grego e na Idade Média, mas com perspectivas um tanto diferenciadas da proposta de Hobbes. Para ele, o contrato é um mecanismo ou um instrumento pré-político que inicia e desencadeia o processo para a sociabilidade e a fundamentação de um Estado com soberania absoluta, mas, capaz de garantir a paz interna de seu país. E isto, para este pensador, implica que, tal modelo político para se perpetuar tem que oferecer reais condições sociais e econômicas ao povo, única forma de acesso à educação e a uma formação humanística. Conquistas possíveis apenas se todos ou a grande maioria tiver trabalho digno, em que a violência seja controlada em seus níveis mais baixos, oferecendo assim, um máximo de segurança e tranquilidade.

O contrato é também um momento de transição mais viável ante aquele estado beligerante. O estabelecimento de uma sociedade civil soberana - seja monárquica, aristocrática ou democrática - é a grande meta do autor do *Leviatã*. Sua teoria mostra o anseio pela implantação da paz, pois, particularmente, tinha um medo terrível da morte violenta. Quando havia um clima de conflitos e guerras civis, que eram uma realidade em seu tempo, isto o levava a viver entre a França e a Inglaterra. A necessidade de manter um Estado em situação de paz, é vital. O projeto de uma gigantesca máquina artificial é teórico, mas também é resultado de seus temores pessoais. Um homem amante e carente por uma sociedade que viva para construir uma civilização, e tente por todos os meios, evitar as contendas e guerras. Só um contrato efetivo é capaz de objetivar concretamente a fundação de uma entidade política soberana.

As posições jusnaturalistas e contratualistas de Locke e Rousseau tem seus aspectos interessantes, merecendo profundos estudos e debates. Ao que parece, ambos não conseguem sobrepor-se à análise

mais penetrante de Hobbes. Assim, o estabelecimento do Estado soberano foi a forma mais eficaz por ele encontrada para estabelecer a paz social. Além do que, a sua teoria política continua tendo repercussões tanto no âmbito de fundamentação nas atuais teorias políticas de Estado, tornando-o frequentemente, um autor reestudado e reinterpretado contemporaneamente por renomados filósofos políticos de vários países.

Enfim, quanto à problemática suscitada de como compreender o conceito de natureza humana em Hobbes, deseja-se saber se depois da constituição legítima do Estado, esta natureza passa ou não por alguma mudança ou reforma ontológica, causada por esta mesma máquina política. Durante os estudos, notou-se que a sua concepção foi amadurecida ao longo de anos de trabalho, resultando nas obras *Elementos*, *De Cive* e *Leviatã*. Como nesta última obra encontra-se a sua teoria política consolidada, preferiu-se apoiar a hipótese de que, a natureza humana é imutável. As posições dos intérpretes variam quanto à imutabilidade ou não desta natureza, algumas delas são dúbias, outras não. Destas, umas apresentam uma interpretação mais próxima das próprias idéias hobbesianas e algumas outras tomam perspectivas radicalmente contrárias.

Em outros termos, frente a um quadro complexo, a hipótese que se defende aqui, é que realmente não há interferência da instância política na esfera ontológica. O papel ou a função política do Estado é o de controlar coercitivamente as paixões e inclinações do ser humano, e não o de tentar reformar ontologicamente a sua essência. A natureza humana fora ou dentro da sociedade é uma só, permanece a mesma. As mudanças que ocorrem estão na esfera do político. Os homens, enquanto cidadãos, têm deveres e obrigações a cumprir. Se viverem em obediência às leis civis, terão uma vida dedicada ao trabalho, à educação, às pesquisas científicas e progressos em geral, proporcionados por esta mesma instituição política. Os direitos civis estão garantidos na soberania. O que os cidadãos têm que evitar é a transgressão a estas mesmas leis, seja no âmbito da violência pessoal,

como assaltos, roubos, homicídios, etc., como motins e revoluções armadas para derrubar um poder constituído. Hobbes não vê sentido nem lógica para tais ações, porque os próprios autores ofereceram através de um contrato, reunidos em uma assembléia democrática, ceder seus direitos políticos a um representante soberano. Nesta perspectiva, a assembléia reunida referenda e legitima a criação e o exercício desta entidade civil, sendo responsável pela manutenção e existência da máquina política, através da obediência civil dos cidadãos integrantes do contrato.

Agora, se ocorrem dissensões, o Estado tem que aparecer, mostrar-se forte, com poder e autoridade para coibir e controlar sempre, os que desafiam as regras e normas do convívio social. Punirlos, quando cometerem seus delitos e crimes, para restaurar a ordem, a paz e a segurança interna. Não esquecendo que Hobbes é testemunha do crescimento do capitalismo do séc. XVII, e sua teoria política de Estado tem implícita uma teoria social de Estado. Decorrente deste modelo, as questões sociais, econômicas, previdenciárias, e até, do ambiente ecológico, são elementos que compõem e fazem parte das preocupações do mesmo projeto filosófico-político. Um projeto ousado e desafiador, com um perfil ideológico não muito popular, porque uma soberania absoluta, como pretende implantar Hobbes, corre grandes riscos de ser mal interpretada. E, os reais e profundos problemas de filosofia política, de filosofia social, antropológica, e, também, ontológica ficam relegados a segundo plano.

Para finalizar, um outro aspecto positivo que se pode encontrar na teoria política do *Leviatã*, é o direito à vida. Tudo indica que Hobbes não defendia a pena de morte. O amor à vida, a luta por querer preservá-la a todo custo, é inalienável, mesmo para o mais abjeto dos criminosos. Apenas este aspecto, já o coloca como um pensador ainda atual, polêmico, mas rico de conteúdo. Esta perspectiva hobbesiana, em favor do direito inalienável da vida e da existência, está intimamente vinculada à liberdade individual, ou ao direito subjetivo dos seres humanos concretos. O filósofo inglês defende o profundo

respeito que se deve ter à interioridade de cada homem em particular. O instinto de conservação, que o filósofo reconhece, provém desta interioridade, do desejo de permanecer no mundo da existência. Talvez, esta concepção revele o anti-herói de Gracían, implícito na obra hobbesiana, tão bem comparado por Yves Zarka. No entanto, o que é preferível: uma sociedade edificada e pacífica feita por anti-heróis, ou assistir a diversos cenários de destruição e morte, de guerras espalhadas internamente e por vários países e nações? Acredita-se que, se é possível a convivência social sob a tutela de um Estado, artificialmente criado, controlador e vigilante dos excessos dos egoísmos particulares, é preferível continuar lutando dentro desta instituição do que o caos social, as violências e guerras constantes, onde a vida é o que menos importa. Aliás, nesta condição natural o alvo é a vida. O objetivo nesta condição, sem a presença do Estado, de leis e de justiça, é aniquilar a vida e eliminar qualquer possibilidade de se viver em sociedade. O oposto da meta de Hobbes.

BIBLIOGRAFIA

- ABBAGNANO, Nicola. *História da Filosofia*. Vol. VI. 4ª ed. Trad.: António Ramos Rosa. Lisboa: Presença, 1992.
- ARISTÓTELES. *A Política*. Trad.: Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- BARROS, Manuel Corrêa. *Lições de Filosofia Tomista*. Porto: Figueirinhas, 1945.
- BIANCA, Mariano. *Dalla Natura Alla Società - Saggio sulla filosofia politico-sociale di Thomas Hobbes*. Venezia: Marsilio, 1979.
- BÍBLIA SAGRADA. 24ª ed. Trad.: Centro Bíblico Católico. São Paulo: Ave Maria, 1977.
- BRÉHIER, Émile. *História da Filosofia*. Tomo II. *A filosofia Moderna - 1 - O Século XVII*. Trad.: Eduardo Sucupira Filho. São Paulo: Mestre Jou, 1977.
- BOBBIO, Norberto. *Liberalismo e Democracia*. Trad.: Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- _____. *Thomas Hobbes*. Trad.: Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1991.
- _____. *Estado, Governo, Sociedade - Para uma teoria geral da política*. 3ª ed. Trad.: Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Paz e Terra, 1990. (Col. Pensamento Crítico, v. 69).
- _____. e BOVERO, Michelangelo. *Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna*. 4ª ed. Trad.: Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1996.
- CARO, Tito Lucrécio. *Antologia de Textos de Epicuro*. Trad.: Agostinho da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Col. Os Pensadores - V).
- CASSIRER, Ernst. *Antropología Filosófica - Introducción a una filosofía de la cultura*. 2ª ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1992 (14ª reimpressão). (Coleção Popular).

_____. *Ensaio sobre o Homem - Introdução a uma filosofia da cultura humana*. Trad.: Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Martins Fontes, 1994. (Coleção Tópicos).

CHÂTELET, François *et alii*. *História das Idéias Políticas*. 2ª ed. Trad.: Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Jorge ZAHAR, 1990.

CHAUÍ, Marilena. *Convite à Filosofia*. 8ª ed. São Paulo: Ática, 1997.

CHEVALLIER, Jean-Jacques. *História do Pensamento Político - da Cidade-Estado ao apogeu do Estado-Nação monárquico*. Trad.: Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1982.

COBRA, Rubem Queiroz. *Thomas Hobbes, Vida, época, filosofia e obras de Thomas Hobbes*. Brasília: 1997. Disponível em: <http://www.cobra.pages.nom.br/fmp-hobbes.html>. Acesso em: 16/10/2002. p. 3 e 4.

COSSUTA, Frédéric. *Elementos para a Leitura dos Textos Filosóficos*. Trad.: Ângela de Noronha Begnami. São Paulo: Martins Fontes, 1994. (Col. Ensino Superior).

COULANGES, Fustel de. *A Cidade Antiga*. Trad.: Fernando de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes & Editora Universidade de Brasília, 1981. (Col. Ensino Superior).

DESCARTES, René. *Discurso do Método - Para bem conduzir a própria razão e procurar a verdade nas ciências*. Trad.: J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção: Os Pensadores - XV).

ESPINOSA, Baruc. *Tratado Político*. Trad.: Manuel de Castro. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Col. Os Pensadores - XVII).

FOLSCHEID, Dominique e WUNENBURGER, Jean-Jacques. *Metodologia Filosófica*. Trad.: Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

FUKUYAMA, Francis. *O Fim da História e O Último Homem*. Trad.: Aulyde Soares Rodrigues. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

GLOTZ, Gustave. 2ª ed. Trad.: Henrique de Araújo Mesquita e Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.

GREEN, Arnold W. *Hobbes and Human Nature*. New Brunswick: Transaction Publishers, 1993.

GROETHUYSEN, Bernard. *Antropologia Filosófica*. Trad.: Lurdes Jacob e Jorge Ramalho. Lisboa: Presença, 1982.

HOBBS, Thomas. *Elementos do Direito Natural e Político*. Trad.: Fernando Couto. Porto: Rés, (s/a). (Col. Resjurídica).

_____. *De Cive - Elementos Filosóficos a respeito do cidadão*. Trad.: Ingeborg Soler. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. Trad.: Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2002.

JERPHAGNON, Lucien. *História das Grandes Filosofias*. Trad.: Luís Eduardo de Lima Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1992. (Col. Ensino Superior).

LOCKE, John. *Segundo Tratado Sobre o Governo*. Trad.: E. Jacy Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Col. Os Pensadores - XVIII).

LÖWITH, Karl. *El Hombre en el Centro de la Historia - Balance filosófico del Siglo XX*. Trad.: Adan Kovacsis. Barcelona: HERDER, 1998. (Biblioteca de Filosofia).

MACPHERSON, C. B. *A Teoria Política do Individualismo Possessivo - de Hobbes até Locke*. Trad.: Nelson Dantas. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. (Col. Pensamento Crítico; v. 22).

MAGALHÃES, Fernando Jader. *À Sombra do Estado Universal - A Paz do império e a Nova Ordem Mundial na perspectiva Hobbesiana: uma "desleitura"*. São Paulo: Universidade de São Paulo - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 1997.

MAGALHÃES, Renato Vasconcelos. *A Filosofia do Direito em Kant*. Disponível em: <http://cristianemarinho.vilabol.uol.com.br/13.html>. Acesso em: 14/02/2005. p. 5.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. Trad.: Lívio Xavier. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Col. Os Pensadores - IX).

MARCUSE, Herbert. *Razão e Revolução: Hegel e o Advento da Teoria Social*. Trad.: Marília Barroso. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978. (Col. O Mundo, Hoje; v. 38).

MARTINS, Dayse Braga. *O Estado Natural de Thomas Hobbes e a Necessidade de uma Instituição Política e Jurídica*. Fortaleza, dez. 2000. Disponível em: http://www.apriori.com.br/artigos2/thomas_hobbes.htm. Acesso em: 16/10/2002. p. 06.

MONDOLFO, Rodolfo. *Problemas y Métodos de Investigacion en la Historia de la Filosofía*. 2ª ed. Buenos Aires: Eudeba, 1960.

MORRIS, Christopher W. *The Social Contract Theorists - Critical Essays on Hobbes, Locke, and Rousseau*. Lambam; Boulder; New York; Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 1999.

NEDEL, José. *Maquiavel - Conceção Antropológica e Ética*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. (Coleção: Filosofia - 43).

PASQUINO, Pasquale. “La Condition Naturalle de l’Humanité”, in *Revue Française de Science Politique*. Vol. 44, n. 2, avril, 1994, pp. 295 - 307.

POLIN, Raymond. *Politique et Philosophie chez Thomas Hobbes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1953. (Bibliothèque de Philosophie Contemporaine - Histoire de la Philosophie et Philosophie Générale).

RIBEIRO, Renato Janine. *Ao Leitor Sem Medo. Hobbes escrevendo contra o seu tempo*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

_____. “Sobre a má fama em filosofia política: Hobbes”, in DE BONI, Luís A. *Finitude e Transcendência. Festschrift em a Ernildo J. Stein*. Petrópolis: Vozes, 1996.

_____. *A Marca do Leviatã - Linguagem e Poder em Hobbes*. 2ª ed. São Paulo: Ateliê, 2003.

ROUSSEAU, Jean Jacques. *Do Contrato Social ou Princípios do Direito Político*. Trad.: Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Col. Os Pensadores - XXIV).

_____. *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. Trad.: Paul Arbousse-Bastide. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Col. Os Pensadores - XXIV).

TÖNNIES, Ferdinand. *Hobbes, Vida y Doctrina*. Trad.: Eugenio Imaz. Madrid: Alianza, 1988. (Filosofia).

TOUCHARD, Jean. *História das Idéias Políticas*. Trad.: Mario Braga. Lisboa: Publicações Europa-América, 1970.

TRIGG, Roger. *Ideas of Human Nature - An Historical Introduction*. Oxford, UK & Cambridge, USA: Blackwell, 1992.

TUCK, Richard. *Natural Rights Theories - Their origin and development*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

REALE, Miguel. *Filosofia do Direito*. 16ª ed. São Paulo: Saraiva, 1994.

VAZ, Henrique C. L. *Antropologia Filosófica I*. 3ª ed. São Paulo: Loyola, 1991. (Col. Filosofia; 15).

YAMAUTI, Nilson Nobuaki. *A Teoria Política hobbesiana*. In: Revista Acadêmica Multidisciplinar. Universidade Estadual de Maringá. Centro de Documentação Maurício Tragtemberg. Ano I - nº 01 - maio de 2001 - Bimensal - Maringá - PR. Disponível em: <http://www.uem.br/~urutagua/ru02-politica.htm>. Acesso em: 14/02/05.

ZARKA, Yves Charles. *Hobbes y el Pensamiento Político Moderno*. Trad.: Luisa Medrano. Barcelona: Herder, 1997. (Biblioteca de Filosofía).