



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA – UNB
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS – DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

TATYANNE RODRIGUES DOS SANTOS

SOBRE A TEORIA HOBBSIANA DA ARTIFICIALIDADE DA POLÍTICA

BRASÍLIA-DF

2022

TATYANNE RODRIGUES DOS SANTOS

SOBRE A TEORIA HOBBIANA DA ARTIFICIALIDADE DA POLÍTICA

Monografia apresentada ao Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília como requisito parcial para a obtenção do título de Bacharelado em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Fábio Mascarenhas Nolasco

BRASÍLIA-DF

2022

SOBRE A TEORIA HOBBIANA DA ARTIFICIALIDADE DA POLÍTICA

Tatyanne Rodrigues dos Santos

Banca examinadora:

Maria Cecília Pedreira de Almeida (UNB)

Bruno Costa Simões (UFPB)

BRASÍLIA-DF, 11 DE MAIO DE 2022

AGRADECIMENTOS

Eu gostaria agradecer e dedicar esta monografia àqueles que de alguma forma contribuíram para o alcance dos meus objetivos, dentre os quais destaco:

Deus, causa primeira de todas as coisas, pelas bênçãos derramadas sobre minha vida, por iluminar minha mente nos momentos difíceis, dando-me força e coragem para persistir.

A Minha Família, meu exemplo de educação, amor e bondade, especialmente minha mãe, Lúcia de Fátima, por me apoiar e sempre acreditar em mim.

Os meus amigos e os meus colegas do curso que foram fonte de incentivo e prestaram-me auxílio durante essa caminhada.

Os meus professores, sem os quais nada seria possível, especialmente o meu orientador, Prof. Dr. Fábio Nolasco, pois sua prestatividade, seus aconselhamentos e sua paciência foram fundamentais para o aumento do meu conhecimento.

A Universidade de Brasília (funcionários, coordenadores e diretores) e os programas de permanência, que me possibilitaram a realização deste sonho.

“Contra as ideias da força, a força das ideias.”

Florestan Fernandes

Resumo:

Antes do século XVII, o pensamento político tradicionalmente aceito tinha como premissa a afirmação de que o ser humano é conduzido naturalmente para a vida política. Contudo, essa ideia foi questionada por Thomas Hobbes, que, em contrapartida, afirmou que a política é um construto artificial necessário para a manutenção da espécie humana, e isso contra a sua própria natureza, que inclina os homens à guerra de todos contra todos. Com isso em vista, a presente monografia se propõe, depois de uma breve introdução com vistas à contextualização antropológico-sociológica acerca do conceito hobbesiano do estado de natureza, a fazer, no Cap. 1, um contraste da teoria do *zoon politikon*, de Aristóteles, com a nova ciência política fundada no princípio do benefício próprio de Hobbes. Em seguida, no Cap. 2, o foco é a dinâmica da liberdade natural e da lei natural, bem como a sua resolução na teoria dos contratos e suas garantias concretas. Por último, no Cap. 3., tentaremos investigar as causas principais do refúgio do ser humano sob o Estado absolutista.

Palavras-chave: Guerra de todos contra todos. Lei natural. Absolutismo.

Abstract:

Before the 17th century, political thinking traditionally accepted departed from the premise that human being is driven naturally to political life. This idea, however, was questioned by Hobbes, who claimed, against it, that politics is an artificial construct necessary for the survival of the human species, and this in opposition to our very nature, which inclines us to the war of every against each one. With this in mind, this monographic study undertakes, departing from a brief introduction aiming at contextualizing anthropologically and sociologically Hobbes' concept of the state of nature, to offer, in Chapter 1, a contrast between Aristotle's theory of *zoon politikon* and Hobbes' new political science founded on egoism. In Chapter 2 the focus lies on the dynamics between natural liberty and natural law, and also on the resolution of this dynamics in the theory of contracts and their concrete warranties. Lastly, on Chapter 3, we begin an enquiry into the main causes pertaining to man's refuge under the absolutist State.

Keywords: War of each against every one. Natural law. Absolutism.

Sumário

Introdução.....	9
Capítulo I.....	15
Crítica ao princípio do <i>zôon politikón</i>	15
Capítulo II.....	25
A dinâmica da liberdade natural e da lei natural.....	25
Capítulo III	36
A Razão do Estado.....	36
Conclusão	46
Referências Bibliográficas:	48

Introdução

O filósofo inglês Thomas Hobbes é uma das principais figuras da filosofia científica do século XVII e sua filosofia tem até hoje exercido grande impacto nos debates sobre a ciência política moderna. Por meio das quatro versões diferentes da sua construção científica dos objetos da ciência política – *Os Elementos da lei* (1640), *Do cidadão* (1642), *Leviatã*, em inglês (1651) e o *Leviatã*, em versão latina revisada (1668) – Hobbes explicou em detalhe conceitos importantes a respeito dos direitos de soberania e dos deveres dos indivíduos, e por isso sua doutrina segue sendo tema de vários debates contemporâneos relativos à ciência política. A compreensão de Hobbes sobre a liberdade natural, presente nas quatro obras citadas, é base para diversas correntes de estudos nessa temática, mas é especialmente uma fonte fundamental para os mentores do liberalismo político clássico e seu conceito da liberdade negativa, isto é, a liberdade como ausência de impedimentos externos. Além da política, é importante mencionar que Hobbes também contribuiu significativamente para outras disciplinas humanistas, e por meio de seus conhecimentos linguísticos foi responsável pela tradução completa da história de Tucídides (*Eight Bookes of the Peloponnesian Warre*, 1629), do grego para o inglês. Além disso, seu talento em traduzir do grego para o latim também serviu como base para estudos gramaticais da época.

O *Leviatã* de Hobbes é considerado uma obra-prima do pensamento político inglês. O livro apresenta o projeto contratualista modelar das instituições político-sociais da era moderna. Os conceitos fundamentais presentes no *Leviatã* de Hobbes já haviam sido difundidos em suas obras anteriores, *Elementos da lei* (1640) e *Do cidadão* (1642). Será, portanto, a partir da análise dessas fontes primárias que o presente artigo buscará apresentar e discutir três pontos relevantes encontrados no pensamento hobbesiano, que se mantêm fonte de ricos debates nas produções acadêmicas dos dias atuais: a questão da crítica ao *zôon politikon* de Aristóteles; a dinâmica do direito natural e da lei natural; a questão da razão de Estado.

Um aspecto relevante na doutrina de Thomas Hobbes é o destaque para a necessidade da ciência na jornada de um filósofo. Segundo o autor é por meio dela que o ser humano é capaz de raciocinar corretamente. Aqui, a razão não é entendida como algo que nasce com o ser humano, visto que ela é adquirida por meio do uso adequado da linguagem, com o auxílio de um método bom e ordenado. Hobbes faz uma distinção entre duas espécies do que ele afirma ser conhecimento: o primeiro é denominado conhecimento “absoluto”, que está ligado aos sentidos e à memória; e o segundo é o conhecimento científico, aqui considerado

como um sinônimo da filosofia¹. E esta irá se subdividir em duas: Filosofia Natural e Filosofia Política ou Civil, sendo que aquela trata coisas que decorrem e ocorrem por natureza e esta última, das coisas que decorrem da vontade humana. Identifica-se aqui o método utilizado por Hobbes para contribuir àquela que ele entende ser a verdadeira filosofia política, a fim de contestar o que foi dito pelos gregos, sobretudo a teoria do *zoon politikon* de Aristóteles.

O ponto de partida e o objetivo do filósofo inglês é encontrar uma forma de Estado que seja capaz de garantir a paz e a segurança dos seres humanos. O método científico torna-se essencial para encontrar as causas que levam a sociedade a uma guerra civil e, conseqüentemente, à solução para o seu fim. Porque, para Hobbes, o motivo da guerra, inerente ao estado de natureza, está intimamente ligado à falta da ciência, isto é, ignorância das causas naturais que regem o mundo – tanto o mundo natural quanto o mundo político. É nesse sentido que Hobbes fundamenta sua crítica à guerra civil religiosa que ocorria na Europa: sua causa decorre da ignorância, que leva o ser humano a acreditar em diversas superstições e cometer insanidades. A falta de ciência impossibilita o contraste entre o que é realmente verdadeiro e aquilo que se acredita ser verdadeiro. Com sua teoria política, Hobbes visa, portanto, preencher tal demanda científica.

É importante mencionar que para além das guerras camponesas/religiosas que assolavam o continente europeu, do lado de cá do Atlântico guerras ininterruptas e longevas vinham sendo travadas. Na época de Hobbes, por exemplo, acontecem as guerras decorrentes da invasão do nordeste brasileiro pela Companhia das Índias (cf. Cabral de Mello, 2010). Mas, em virtude de um trecho conhecido dos *Ensaio*s de Montaigne sobre os tupinambá que habitavam o Rio de Janeiro (ou França Antártica) na época da invasão francesa (cf. Montaigne, 2016), a questão das guerras que os “selvagens” travavam ininterruptamente entre si chama a atenção das discussões filosóficas europeias. Essas guerras intrigaram o imaginário europeu, especialmente em virtude do papel da vingança e do canibalismo. Vistas de longe, e de fora, por cronistas suspeitos, o imaginário de tais guerras nutria o preconceito dos ameríndios como povos selvagens e desprovidos de toda cultura. Hobbes, que possivelmente estava, tanto quanto

¹ Hobbes (2019, p. 73-75): “Há duas espécies de CONHECIMENTO: um deles é o conhecimento de fato e o outro conhecimento das conseqüências de uma afirmação para a outra. O primeiro está limitado aos sentidos e à memória, e é um conhecimento absoluto, como quando vejo um fato ter lugar, ou recorde que ele teve lugar; é este o conhecimento necessário para uma testemunha. Ao segundo chama-se ciência, e é condicional, como quando sabemos que, se a figura apresentada for um círculo, nesse caso qualquer linha reta que passe pelo centro dividi-la-á em duas partes iguais. Este é o conhecimento necessário para um filósofo, isto é, para aquele que pretende raciocinar.”

possível, informado sobre o que acontecia na América, tinha, portanto, duas “comprovações” factuais de que a guerra de todos contra todos é o estado de natureza dos humanos: a selvageria generalizada das guerras camponesas/religiosas em solo europeu; a pretensa selvageria generalizada dos povos autóctones da América. Dessas duas comprovações mais ou menos empíricas decorreria, em primeiro lugar, que a guerra é natural, dadas as condições das paixões humanas, que são em sentido geral problemáticas, e que, em segundo, apenas o Estado pode ser refúgio e segurança racional contra a própria natureza dos humanos.

Em sentido oposto, vários antropólogos e sociólogos do século XX estiveram empenhados em destruir essa imagem dos povos indígenas e afirmar a cultura como mecanismo principal de suas ações e construções. Florestan Fernandes foi um desses expoentes com seu trabalho sobre *A função da guerra na sociedade tupinambá*. Ele procurou entender quais eram os aspectos da guerra que foram alvo de observação dos cronistas e sua pesquisa se apoiou na compreensão da guerra como “técnica” e como “sistema tecnológico” da sociedade tupinambá. Em sua concepção, a guerra é um estado das relações inter-societárias desse povo, e ela estava além das condições e dos limites da natureza humana, prolongando-se por uma teia de sacrifício sangrento e canibalismo, que se subordinava ao sistema mágico-religioso tribal. Logo, a guerra assume um papel importante na sociedade tupinambá por seu caráter religioso. Conforme escreve Florestan Fernandes:

Ao escolher a guerra como objeto de estudos pessoais, não o fiz porque estivesse convicto de que a guerra fosse o principal centro de interesses dos tupinambá ou alimentasse alguma pretensão de explicar por seu intermédio as condições de existência social daqueles indígenas. Ao contrário, sabia perfeitamente de antemão que a guerra se subordinava ao sistema mágico-religioso tribal, e que ela tinha importância na vida social dos tupinambá precisamente por causa dessa circunstância. (FERNANDES, 2006, p. 25)

Os indígenas tinham como teia cultural fundamental a prática de rituais mágico/religiosos, fundados num ciclo de vinganças que envolvia sacrifício e consumo, no sentido da apropriação, da carne e das virtudes do inimigo. Havia uma glorificação tanto do matador como da vítima e, conforme Florestan Fernandes afirma, esse é o ponto que revela a ligação dos vivos aos mortos, além de conferir à guerra papel fundamental nos processos sociais de ajustamento do ser humano ao sagrado. De um lado, encontrava-se o matador, que sentia a necessidade de vingar a morte dos parentes que foram massacrados pelos inimigos, e de outro, a vítima, que seguramente proferia que seria vingada pelos parentes vivos. Dessa forma, a guerra, se encarada do ângulo das relações do ser humano com o sagrado, se vinculava

à necessidade de manter a representação de status das famílias no consenso tribal. (FERNANDES, 2006, p. 175).

Florestan Fernandes entende ser possível afirmar que a guerra atuava de modo mediato como mecanismo de integração social entre os indígenas, em virtude das motivações sociais que a fundamentavam ideologicamente, isto é, vingança dos antepassados e parentes mortos, bem como os compromissos rituais ligados ao sacrifício humano e à antropofagia. Outra característica relevante é que a guerra assumia o papel de dar consistência e significado aos laços morais, uma vez que se incluía entre as condições e fatores estruturais de congregação das famílias indígenas. Assim, a vitória sobre os inimigos era fator relevante no prestígio social para elas, conforme se observa no seguinte trecho:

Os sucessos alcançados pelos indivíduos na competição pela captura e pelo massacre de vítimas se refletia no prestígio social das parentelas, pois deles dependiam, em grande parte, a “posição” das parentelas no sistema tribal de prestações totais e a representação correlativa de status de cada uma delas no consenso social. (FERNANDES, 2006, p. 178)

Desse modo, a guerra era estruturada dinamicamente em um sistema de parentesco. Ela representava um meio necessário para colocar em evidência aptidões pessoais requeridas, além de preceder à acumulação de carisma por meio dos rituais de sacrifício. Em seu trabalho, Florestan Fernandes discorreu de forma detalhada sobre a guerra aborígine, buscando evitar uma representação vulgar da vida dos indígenas. Conforme ele pontua, mais do que aparenta, a guerra é fruto de uma profunda complicação nas relações humanas:

É que atrás de uma aparente simplicidade técnica ou material se escondia uma extensa e profunda complicação nas relações humanas. Como afirmara Mauss, “as sociedades mais simples podem ser ao mesmo tempo as mais complexas”, o que se aplica também aos fenômenos sociais particulares e serve para descrever de maneira brilhante o que sentimos com referência à guerra tupinambá. (FERNANDES, 2006, p. 254)

Ao investigar a *A função da guerra na sociedade tupinambá*, Florestan Fernandes compreende que ela pode ser fundamentada pela “vingança”, mas num aspecto técnico, pois esta é uma alegação dos próprios agentes das ações guerreiras. Isso porque ela definia as obrigações dos vivos com os antepassados e parentes mortos. A noção de vingança não deve ser vista apenas no sentido de retaliação contra o inimigo, como paixão, pois ela significava a intenção de socorrer o espírito de uma pessoa cuja integridade foi abalada pelas circunstâncias

de sua morte. Com o esclarecimento dessa função podemos: 1) entender as ações guerreiras como parte de um todo, isto é, a incorporação da guerra nas condições de existência social; 2) entender que ela conduz ao esclarecimento essencial do motivo da guerra. O ponto levantado pelo autor é que por meio da descoberta da função é possível derrubar o argumento de que a guerra é consequência inevitável da natureza humana, até porque há uma causa social na guerra tupinambá. Esta causa é de natureza mágico-religiosa. Além disso, a pesquisa revela que a guerra servia para dar estabilidade para a ordem social vigente na tribo, pois ela era elevada à uma esfera de obrigação moral fundamentada em elementos sagrados. Em suma, a guerra tinha por função, nessa sociedade: *preservar o equilíbrio social e o padrão correspondente de solidariedade social*. (FERNANDES, 2006, p. 261)

Para Florestan Fernandes, é possível apontar implicações da pesquisa sobre da sociedade tupinambá nos problemas da sociologia da guerra de maneira geral. Uma vez considerada a complexidade de uma guerra, é imprescindível um método adequado para interpretar esse fenômeno, dada a necessidade de se conhecer todas suas ramificações pela estrutura social. A alternativa mais adequada é o método funcionalista, pois: “ele não só permite estabelecer a teia de ramificações que articulam a guerra à sociedade, como ainda facilita a sondagem da importância que elas têm na vida social global.” (FERNANDES, 2006, p. 271) O motivo de destacar esse método está na possibilidade de explicação descritiva e causal do fenômeno, além de fundar o emprego do método comparativo. Desse modo, ele pode ajudar a sociologia a alcançar um conhecimento mais seguro acerca da natureza da guerra.

Há casos em que a guerra é motivada pela religião, no entanto, na sociedade tupinambá ela não servia à religião, porque era parte dela. O que se pode concluir quando a guerra é um *instrumentum religionis*? Florestan Fernandes responde essa pergunta afirmando que na sociedade tupinambá pode não haver estados alternativos de guerra e de paz. “Nem a guerra prepara a paz nem a paz antecede à guerra: a guerra constitui a condição da guerra” (FERNANDES, 2006, p. 271) Portanto, suas razões não são anormais e não podem ser justificadas pela natureza humana, pois elas se encontram na própria natureza da guerra como fenômeno mágico-religioso.

A pesquisa de Florestan Fernandes, assim, nos permite antagonizar o pensamento de Hobbes, pois ela nos elucidar, seguindo Rousseau, que a guerra é artificial, já que ela é instrumento da cultura e não da natureza humana. E esse antagonismo pode nos auxiliar a situar melhor a teoria hobbesiana, que será analisada em seguida. A partir do que expusemos de

maneira introdutória até aqui é possível afirmar que há duas questões historiográficas que funcionam como pano de fundo para a teoria do Estado de Hobbes: a primeira consiste na guerra civil religiosa, ocorrida entre 1618 e 1648 (Guerra dos 30 anos), que envolvia uma série de disputas e conquistas de poder, conhecida como uma das maiores e mais violentas guerras da Europa – e é justamente sobre esse cenário que o último capítulo deste trabalho se propõe a tratar. A segunda são as guerras da sociedade tupinambá, tradicionalmente tomadas como exemplares dos modos de vida dos indígenas que habitavam o Brasil por volta do século XVI, notorizados pelas práticas de rituais que envolviam sacrifício humano e canibalismo. Essas guerras foram interpretadas de maneira preconceituosa e incompleta por muitos séculos pela maioria dos europeus, que então forjaram, seja com os traços lúgubres de Hobbes, seja com os traços idealistas de Rousseau, a imagem fictícia do homem natural – imagem que tanto contribuiu para a neutralização das injustiças praticadas pelas empresas colonizadoras contra aqueles povos.

Capítulo I

Crítica ao princípio do *zôon politikón*

Nota-se que os escritos de Hobbes contrariam, em parte, o que foi defendido anteriormente por alguns filósofos gregos, cujas teorias defendiam que o ser humano “nasce apto para a sociedade.” (Frateschi, 2008, p.19) Nesse meio, é relevante mencionar Aristóteles, responsável por classificar o ser humano como um *zoon politikon*, isto é, animal político. Sua teoria explica o processo de formação da vida em sociedade, defendendo que ele decorre de um impulso natural que tende a viabilizar a racionalidade humana, o que se dá por meio do conhecimento prático, da técnica, da ética e da política.

Embora esse tema possua grande peso na filosofia de Aristóteles, é interessante mencionar que a ideia do *zoon politikon* esteve presente no pensamento de diversos filósofos, gregos e romanos, e vigorou até o período moderno, com a chegada de Hobbes, que a isso se opôs ao dizer que a sociedade deve a sua existência a um acordo voluntário entre seus membros, como explica Yara Frateschi no seguinte trecho:

Não é apenas contra Aristóteles que ele se volta, mas contra toda uma tradição política – incluindo os filósofos gregos (sobretudo Aristóteles) e romanos (sobretudo Cícero) – que defende o preceito da natureza política do homem e da sociabilidade natural. Tradição ainda viva e defendida vigorosamente nos tempos de Hobbes. A crítica de Hobbes incide sobre (o que ele diz ser) o alicerce da filosofia política tradicional: a afirmação de que o homem é um animal que nasce apto [*aptum*] para a sociedade, na expressão grega, *zoon politikon*. (Frateschi, 2008, p. 19)

Um dos propósitos de Aristóteles na *Ethica Nicomachea* é definir e explicar adequadamente o supremo bem, mas para tanto o filósofo grego aponta para a necessidade do conhecimento político, na medida em que algumas virtudes humanas podem depender de circunstâncias políticas favoráveis, por meio de boas leis e boas constituições como parte do planejamento de uma vida feliz. Nesse aspecto, a filosofia política se torna imprescindível para o conhecimento das virtudes da vida, como esclarece John M. Cooper em seu artigo sobre *A comunidade política e o Bem Supremo* de Aristóteles: “... ao aprender o que a filosofia tem a nos ensinar a respeito de ética (e política), adquirimos a virtude da sabedoria prática e nos tornamos plenamente bons, vivendo, pois, uma vida feliz.” (Cooper, 2010, p.447)

Ainda é importante entender que a ética e a política são conhecimentos práticos, que são responsáveis por indicar um bom direcionamento para as ações humanas. Disso segue a ideia de que as virtudes humanas são consequências de um bom entendimento ou cultura política: “Os seres humanos não são bons nem maus por natureza, mas podem se tornar um ou outro em função da educação recebida.” (Lopes e Estevão, 2018, p. 34) O conhecimento político é a base das virtudes humanas, possibilitando o direcionamento para o supremo bem, de acordo com a seguinte explicação:

Aristóteles sustenta que ser plenamente virtuoso requer viver uma vida plenamente virtuosa em uma 'comunidade' – pólis (seu lar natural) como um projeto conjunto no qual todas as ações virtuosas individuais são apreciadas pelos demais e pelos que as praticam como partes de um projeto conjunto mais amplo, de viver virtuosamente em meio aos concidadãos em uma comunidade. (Cooper, 2010, p. 479)

Na filosofia de Aristóteles a pólis tem um papel fundamental na contemplação do supremo bem, aquele que ele caracteriza como *eudaimonia* [felicidade], pois é nela que o ser humano atinge o limite de sua autossuficiência, ou seja, a realização excelente da sua essência. Porque é na pólis que ele tem a possibilidade de agir de acordo com aquilo que a razão entende ser justo: “O melhor para o ser humano é agir de acordo com o que a razão afirma ser verdadeiramente bom, justo e nobre, o supremo bem humano é a atividade da alma de acordo com a razão virtuosa.” (Lopes e Estevão, 2018, p. 37) Assim a cidade é o lugar onde os seres humanos se consomem por ser ela uma comunidade ordenada segundo a justiça do bem comum. (id. *ibid.*, p. 39)

Na *Política*, Aristóteles, utilizando-se do método analítico, descreve, de maneira isolada, as partes que constituem a pólis. Segue-se que o caminho inicial envolve o encontro de um casal de homem e mulher, que inicia uma família com o propósito de reproduzir a espécie. Da família sucede a aldeia, entendida como a união de várias famílias, cujo propósito é preservar e conservar a espécie. Decorrente daquelas, tem-se a pólis que se difere apenas na medida em que é autossuficiente e visa a autossuficiência. Essas são, portanto, comunidades ditas naturais, uma vez que não dependem exclusivamente da influência da razão (escolha) e sim são um resultado do desdobramento um impulso natural para satisfação das várias ordens de necessidade da espécie humana. Nesse ponto, é importante notar que para Aristóteles não há oposição entre natureza e razão. A realização da razão (prática) na pólis é a finalidade ou

realização da essência da natureza humana. Assim, as aldeias organizadas dão origem à pólis, que controla e regula todas as outras comunidades, e têm por finalidade o bem comum de todas. Observa-se no comentário de Frateschi:

[Aristóteles] descreve, assim, um caminho que se inicia na união do macho e da fêmea, passa pela família, para a aldeia, e chega à cidade: 1) macho e fêmea se unem para procriar, e isso não depende de uma escolha, mas de um impulso natural; 2) a família (primeira comunidade natural) é formada, de acordo com a natureza, para satisfazer as necessidades cotidianas; 3) a aldeia (segunda comunidade natural) é formada pela união de diversas famílias para suprir necessidades que estão além das cotidianas; 4) a cidade, enfim é uma comunidade natural formada a partir de várias aldeias. A especificidade da cidade perante as outras comunidades reside na auto-suficiência. (Frateschi, 2008, p. 22)

Destarte a pólis é o lugar natural (ou finalidade natural, tólos) dos seres humanos porque é o lugar onde eles melhor exercem suas faculdades e virtudes. Seu processo de formação ocorre de forma natural por causa dessa inclinação pela sociabilidade, que é inerente à espécie. É nesse sentido que Aristóteles alcança o entendimento de que o ser humano é um *zoon politikon* [animal político]. Tal afirmação se dá no seguinte trecho de Aristóteles citado no *Manual de filosofia política*:

Em função desse seu atributo natural, ele é capaz de perceber e manifestar o bem e o mal, o útil e o prejudicial, o justo e o injusto, motivo pelo qual o tipo de organização humana será superior àqueles agrupamentos cujas tarefas se restringem à reprodução, proteção e manutenção da vida, como são os formigueiros e as colmeias. – Essa é a causa pela qual o ser humano é naturalmente um animal político. (1253a 7-20 apud Lopes e Estevão, 2018, p. 37)

Em seu pensamento, define-se que a capacidade de viver em sociedade não é fruto de uma escolha, mas de um impulso natural, visto que os humanos são conduzidos compulsoriamente para isso desde as primeiras comunidades. Para Aristóteles a cidade é autossuficiente porque, diferente das demais comunidades, consegue suprir todas as necessidades demandadas pela natureza humana e proporciona-lhe o bem-viver. Os seres

humanos na medida em que possuem racionalidade, vivem de acordo com o que melhor pode ser explorado por sua razão, e notadamente a cidade é consequência *natural* da atividade da razão prática, no caso a ética e a política. O importante a notar aqui é que razão e natureza, ou ética e natureza não estão em oposição, mas se complementam, como se observa no trecho do *Manual de filosofia política*:

Para Aristóteles, a natureza especificamente humana comporta reflexão (deliberação) e escolha (decisão racional): a cidade nasce de uma exigência, digamos, "biológica", portanto, natural, mas ela não existe plenamente senão por uma exigência ética. Pensar a cidade como existindo por natureza equivale a vincular a natureza humana à da cidade: um ser intermediário, nem deus nem besta, que pode escolher viver em conformidade com a virtude e a justiça e, então, realizar sua essência segundo o melhor fim, a *Eudaimonia*. (Lopes e Estevão, 2018, p. 43)

Na medida em que a cidade proporciona o bem-viver, a experiência da vida dentro dela pode ser entendida como condicionada por um princípio ético, porque vai além das necessidades imediatas da natureza humana (reprodução, preservação e conservação), dando ensejo também ao afloramento das supremas excelências e virtudes humanas. Isto é, a cidade não só proporciona o viver como também o viver bem, como aponta Frateschi:

Isso é possível porque a cidade sendo autárquica, proporciona os recursos materiais e também oferece os motivos morais, de modo a permitir o desenvolvimento completo do homem. Porque atende todas as necessidades humanas – tanto as da vida (mais elementares e materiais) quanto as da vida boa (mais elevadas) –, a cidade é a comunidade mais elevada de todas e, analogamente, o seu fim (ou o seu bem) será o mais elevado. (Frateschi, 2008, p. 23)

Observa-se que há dois motivos para a cidade ser considerada natural: 1) ela decorre das comunidades primitivas e representa o término ou a finalidade do desenvolvimento natural; 2) ela permite a consumação do ser humano e o desenvolvimento excelente de suas virtudes. Ao dizer que o homem é um animal político, Aristóteles defende que ele busca *naturalmente* seu próprio bem, que só é possível, em sua plenitude, na cidade. E seu próprio bem é a realização de sua essência, o que só é possível, portanto, por meio da política. “Dizer

que o homem é por natureza um animal político é identificar a capacidade para a vida política como uma potência não racional, que é inata, independe da escolha e não requer exercício, instrução nem qualquer atividade prévia.” (Frateschi, 2008, p. 25). Esta frase pode dar a entender que o surgimento da pólis seria algo tão natural quanto o surgimento de uma colmeia ou de um formigueiro. Mas essa não pode ser a posição de Aristóteles, pois, como vimos, apesar da cidade ser um desdobramento natural da essência política dos seres humanos, o bem viver na cidade depende do uso prático da razão, da prudência, porque viver bem na cidade depende de boas leis e uma boa constituição, que permitirão que os cidadãos levem uma vida virtuosa. Entende-se, portanto, que a política não é algo exclusivo dos acontecimentos naturais, pois a boa política depende não apenas do desdobramento das artes e técnicas, mas também de escolhas racionais, como o confirma Frateschi: “Conclui-se, então, que o homem tem uma natureza (um impulso natural para viver em comunidade), mas que a plena realização dessa natureza depende dele, ou seja, depende de suas escolhas.” (idem, ibidem, p. 26-7)

Frateschi, ao apresentar a forma como Hobbes interpreta Aristóteles, expõe o caráter audacioso da teoria política hobbesiana, uma vez que a tradição política da época em que Hobbes vivia era partidária do preceito da natureza política do ser humano. Afinal, foi Hobbes o responsável por “quebrar o silêncio que reinava há 2.500 anos diante da autoridade de Aristóteles” (idem, ibidem, p. 17). A autora dá ênfase ao contraste dos princípios essenciais norteadores da teoria de Aristóteles e de Hobbes, sendo eles, respectivamente, princípio do *zoon politikon* e o princípio do benefício próprio:

A crítica hobbesiana à teoria política tradicional opera por meio da substituição do princípio do *zoon politikon* pelo princípio do benefício próprio, que afirma que a natureza humana conduz, em primeiro lugar, à procura do que o homem considera bom para ele mesmo, sendo todo o resto desejado no interesse desse fim, inclusive a comunidade política. (Frateschi, 2008, p. 28)

Diferente de Aristóteles, Hobbes vai pensar na instituição da vida política por meio da análise da natureza do ser humano em sua individualidade. Em sua concepção não há uma relação natural de afeto de entre os seres humanos, por isso sua aproximação não decorre de algo natural, mas de um interesse capaz de proporcionar algum benefício a si mesmo. Para Hobbes, a filosofia política, que estuda as causas das associações entre os homens, é o tipo de ciência que se debruça sobre o produto artificial da vontade humana. E aqui, diferente da teoria da política natural do ser humano, a instituição de um Estado não decorre de impulsos conaturais ao gênero humano enquanto sociedade, mas precisam ser explicados segundo os mecanismos autocentrados (no limite, egoístas) dos indivíduos humanos. Para expor esses fatores, o filósofo, primeiramente, pretende expor traços das paixões humanas, capazes de influenciar nos rumos a serem tomados, diante da vida num estado natural, que antecede a vida civil.

Por que de repente era possível a Hobbes descartar o argumento tradicional que partia da eternidade e naturalidade dos vínculos sociais humanos? Ora, filho de uma era de muitos conflitos generalizados, guerras civis sangrentas, guerras camponesas, invasões coloniais, incremento do tráfico de escravos etc. etc. etc. (cf. Koselleck, 1999), Hobbes factualmente não podia tomar como dado que esses sagrados e eternos vínculos sociais fossem verdadeiros, ou efetivos. Haveriam perdido sua força vinculante? Esfumaram-se no ar? Foram soterrados pela história? Sendo um empirista radical, Hobbes não podia mais simplesmente partir desses eternos e sagrados vínculos como um dado. Era preciso, portanto, reconstruir as bases da ciência política sobre novos princípios, pois os princípios antigos, embora possam ter alguma verdade, não podem mais ser acessados imediatamente.

Em *Os Elementos da lei natural e política*, Hobbes dedica um capítulo² para expor as condições em que a natureza deixou os seres humanos e também expor quais são as possibilidades naturais para escapar da violência do estado de natureza. Vale ressaltar que esse pensamento foi reforçado posteriormente nas duas grandes obras de Thomas Hobbes, *Do Cidadão* e *Leviatã*. O filósofo inicia seu raciocínio apontando que no estado de natureza todos os seres humanos se encontram em uma condição de igualdade, visto que a natureza fez todos iguais quanto às faculdades, embora possa haver diferenças quanto à força. Contudo, tanto sua

² Hobbes, *Os elementos da lei natural e política*, trad. de B. Simões, São Paulo, Martins Fontes, 2010 – Capítulo XIV.

força como sua inteligência são passíveis de destruição eventual e por esse motivo entende-se que essa condição de igualdade coloca em risco a sua segurança e seu bem-estar.

De outro lado, deve-se considerar que o ser humano é diverso no que diz respeito às suas paixões, que podem englobar a glória assoberbada, esperança de precedência e sentimento de superioridade sobre os demais em diversas situações. De acordo com Hobbes é natural que haja sentimento de superioridade nas relações humanas (Hobbes, 2010, p. 68), disso decorrem as ações de subestimação e desprezo pelo outro, contribuindo para o clima de hostilidade entre os membros da espécie. Além disso, também há o fato de que podem igualmente necessitar obter algo em comum, sendo isto impossível de ser gozado por mais de um, do que decorre a competição. Porque uma vez que todos desejam a mesma coisa, vive-se na iminência de um conflito.

Em suma, pode-se apontar três principais causas que são capazes de gerar a discórdia entre os seres humanos: a competição, a desconfiança e a glória. Sobre isso Hobbes escreve: “A primeira leva os homens a atacar o outro tendo em vista o lucro; a segunda, a segurança; a terceira, a reputação.” (Hobbes, 2019, p.108) Observa-se que por causa dessa diversidade de paixões, todos estão expostos a serem subjugados pela força e aos artifícios do outro, o que desperta uma desconfiança geral e medo mútuo entre os humanos, como se observa no trecho abaixo:

considerando-se que os apetites de muitos homens os levam a único e mesmo fim – fim esse que às vezes não pode ser desfrutado em comum nem dividido –, disso se segue que o mais forte deve desfrutá-lo sozinho, e que é pela batalha que se decide quem é o mais forte. E assim, por causa da vaidade, da comparação ou do apetite, a maior parte dos homens, sem nenhuma garantia de superioridade, provoca os demais, que, do contrário, estariam satisfeitos com a igualdade. (Hobbes, 2010, p. 69)

Hobbes entende que a natureza humana faz com que os seres humanos desejem o que é bom para si mesmo e evitem aquilo que é considerado danoso, logo não vai contra a razão a ação de fazer tudo para evitar a morte e a lesão corporal. Assim, pode-se dizer que a razão do ser humano o conduz para a preservação de sua própria existência. Segundo o autor, entende-se por direito, justiça ou liberdade aquilo que não é contrário à razão, assim, enquanto

se encontram no estado de natureza, os seres humanos possuem direito de fazer tudo para a sua preservação.

E aquilo que não é contra a razão, os homens chamam de direito, jus ou liberdade irrepreensível de usar o nosso poder e a nossa habilidade naturais. É, portanto, um direito de natureza que cada homem faça tudo o que puder para preservar a sua própria vida e os membros do seu corpo. (Hobbes, 2010, p. 69)

No estado de natureza, onde não há leis, salvo as naturais, Hobbes enxerga que os seres humanos podem usar todos os meios para alcançar seus fins. Isso posto, entende-se que o direito à vida é o fim de todo ser humano – e esse fim não pode ser alcançado sem os meios necessários para a sua conservação. Portanto, Hobbes diz que é direito de um homem o uso de todos os meios necessários para a conservação do seu corpo quando julgar necessário. Além disso, considera-se que todo ser humano deve ser juiz para avaliar a necessidade dos meios empregados e o grau do perigo que possa lhe prejudicar. “Pois, se é contra a razão que eu seja juiz do meu próprio perigo, então é racional que outro homem o seja.” (id., ibid.). Assim, nessa tabula rasa, todos têm razão para julgar qualquer sentença em benefício próprio ou não.

Disso decorre que, no estado de natureza, todos os seres humanos têm direito a todas as coisas, pois é seu próprio juízo em cada instante o que vai determinar o que é bom para si e para sua conservação. À vista disso, pode-se dizer que no estado de natureza todos os seres humanos possuem legitimidade para fazer tudo. E embora a natureza tenha concedido aos seres humanos o direito de fazer todas as coisas, segue-se que esse direito pode ser reduzido ao direito a nada, uma vez que não há benefício quando outros também possuem o mesmo direito. Como se observa no trecho a seguir:

Natura dedit omnia omnibus, que a Natureza deu tudo a todos, de modo que *jus* e *utile*, isto é, o direito e o proveito, são a mesma coisa. Mas, com efeito, esse direito de todos os homens a todas as coisas não é melhor do que quando nenhum homem tem direito a nada. Pois o direito de um homem é de pouco uso e benefício quando outro, tão ou mais forte do que ele, tem direito à mesma coisa. (id., ibid., p. 70)

Como consequência da complexidade das paixões humanas, da natureza conflituosa e da liberdade irrestrita, têm-se, no estado de natureza, um clima de desconfiança e tensão que colocam o ser humano na iminência contínua de um conflito. É, portanto, por meio desse pensamento que Hobbes declara que “o estado dos homens nessa liberdade natural é o estado de guerra” (Hobbes, 2010, p. 70). Pois no estado de natureza o ser humano está sempre disposto a gerar uma guerra, e vale destacar: uma *bellum omnium contra omnes* [guerra de todos contra todos]. Tal afirmação se dá precisamente no trecho a seguir:

com isto torna-se manifesto que, durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de mantê-los todos em temor respeitoso, eles se encontram naquela condição que se chama guerra; e uma guerra que é de todos contra todos os homens. Pois a Guerra não consiste apenas na batalha ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida (Hobbes, 2019, p. 109)

É relevante mencionar que Hobbes considera tempo de guerra não só aquele das batalhas capazes de gerar dano à integridade física da pessoa, como também o iminente perigo de isso vir a se concretizar. Segundo ele: “o tempo durante o qual os homens vivem sem outra segurança senão a que lhes pode ser oferecida pela sua própria força e pela sua própria intervenção” (id., ibid.). No estado de liberdade irrestrita, onde predomina a guerra e a hostilidade, há a destruição da natureza e os seres humanos matam-se uns aos outros. Nesse sentido, Hobbes entende que vai contra a própria natureza aquele que deseja permanecer nessa situação hostil, pois a natureza humana deseja o próprio bem.

Considerando que parte do clima de guerra provém da igualdade de forças entre os humanos, Hobbes defende que é racional que alguém tenha a iniciativa de *sobrepujar a igualdade* natural (Hobbes, 2010, p. 71), antes que o risco à sua integridade se faça presente. A ação de domínio sobre o outro coloca o homem em vantagem sobre os inimigos e garante a sua segurança e por isso essa ação é considerada um direito no estado de natureza.

Portanto aquele já subjugou o seu adversário, ou que se apoderou de algum outro que não é capaz, seja pela meninice ou pela fraqueza, de lhe resistir, pode tomar pelo direito de natureza a melhor precaução ao fazer que essa criança, ou essa pessoa fraca

e submissa, seja orientada e governada por ele no futuro. Pois visto que sempre temos a intenção de buscar a nossa própria segurança e preservação, contradiríamos manifestamente tal intenção caso desejássemos abandonar essa pessoa, permitindo-lhe ao mesmo tempo reunir forças e tornar-se nosso inimigo. (Hobbes, 2010, p. 71)

Entretanto, Hobbes esclarece, que no estado de natureza não é garantido que esse domínio sobre os outros seja duradouro e, por isso, enquanto houver esperança, a razão humana seguirá em busca da paz. Além disso, vale mencionar que embora as paixões humanas sejam a causa desse clima de hostilidade do estado de natureza, são por meio delas, mais precisamente, por meio de uma inclinação natural pela paz, que o ser humano vai buscar escapar desse estado. (Hobbes, 2019, p.111) Essa inclinação, que é posta em exercício pelo uso da razão, é responsável por tirar o ser humano da guerra, por meio da deliberação pelo pacto que institui a sociedade civil. Portanto, o pensamento hobbesiano sugere que a aptidão para a vida em sociedade não é algo que acontece naturalmente, como os gregos afirmaram, mas um produto da vontade humana, porque tem influência decisiva da razão contra a natureza.

Para ele, o homem não nasce apto para a sociedade, mas assim pode tornar-se pela disciplina. A aptidão para a vida social é, portanto, uma característica adquirida e não natural. Consequentemente a sociedade é produto (artificial) da vontade humana, fruto de uma escolha e não obra da natureza. (Frateschi, 2008, p. 28)

Em síntese, Hobbes define o estado de natureza como aquele em que os humanos vivem sob um medo contínuo ante o constante perigo de uma morte violenta. Portanto, aqui inicia-se a defesa pela necessidade não apenas natural, mas racional de uma lei capaz de limitar as ações decorrentes das paixões humanas, e para isso tem de haver uma concordância mútua quanto à pessoa responsável por instituí-la. O inglês afirma que a noção de justiça e injustiça só aparece para o ser humano em face de uma sociedade civil. Pois no estado de natureza, onde não há lei, não se tem critério válido e seguro entre o certo e o errado, logo, não se poderia falar em injustiça na guerra de todos contra todos.

Capítulo II

A dinâmica da liberdade natural e da lei natural

Nesse ponto, é importante trazer um pouco da definição de liberdade que pode ser encontrada nas obras de Hobbes e quais são as implicações que ela pode acarretar na vida do ser humano no estado de natureza. Em *Do Cidadão*, a liberdade natural, aquela que o ser humano possui antes da vida em sociedade, é definida como a liberdade que todos possuem de usar suas faculdades naturais em conformidade com a razão reta para atingir um fim desejado. (Hobbes, 2002, p.31) Conforme Quentin Skinner pontua, assim como em *Os Elementos da lei*, o argumento básico de Hobbes é que o exercício da liberdade natural constitui o direito natural. É importante mencionar que essa liberdade é uma tendência natural do ser humano no estado de natureza. Skinner, ao tratar do conceito de liberdade presente em *Do cidadão*, traz uma passagem marcante em que Hobbes define, pela primeira vez, a liberdade como a *ausência de impedimento ao movimento*.³ Posteriormente, no *Leviatã*, Hobbes diz que a liberdade consiste em movimento, assim, qualquer coisa cujo movimento não está impedido é livre. Citando Hobbes, Skinner escreve:

Ele assegura-nos agora que a “liberdade do homem” consiste em nada mais que sua descoberta de que não há “impedimento” que o previna de agir à vontade (Hobbes, 1996, p.146) A única forma de liberdade humana que “é propriamente chamada de liberdade” consiste na ausência de tais impedimentos absolutos ao movimento (id. *ibid.*, p.147). (Skinner, 2010, p. 127)

Assim, o pensamento hobbesiano mostra que liberdade natural é a situação em que os seres humanos se encontram sob a *ausência de impedimentos externos* (Hobbes, 2019, p. 112), tendo a autonomia de agir conforme seu próprio entendimento e poder. Os escritos dele sugerem que essa liberdade, na medida em que concede o poder de agir arbitrariamente, pode ser a causa de muitos conflitos no estado de natureza. Em suas obras Hobbes sustenta a ideia de que se “insistirmos em nos agarrar a essa liberdade natural, acabaremos por nos encontrar

³ Skinner, Q., *Hobbes e a liberdade republicana*, São Paulo: Editora Unesp, 2010, p.111. “Como, então, deveria ser compreendido o termo *libertas*? Hobbes responde sem outro preâmbulo e com uma concisão memorável: LIBERDADE, como definição, nada mais é que a ausência de impedimento ao movimento. A introdução dessa definição marca um momento que faz época, como o próprio Hobbes se dá o trabalho de assinalar. “Não conheço escritor algum”, declara, “que tenha explicado previamente o que se entende por *liberty* e o que se entende por *servitude*”.

em um estado de guerra, vale dizer uma *bellum omnium in omnes*, uma guerra de todos contra todos.” (Skinner, 2010, p. 98) Vale evidenciar que a liberdade natural é entendida como aquilo que não é proibido pelas leis. Tank Brito aponta: “A liberdade negativa de Hobbes está contida na frase “A liberdade é apenas os silêncios das leis.”⁴ Embora, muitos comentadores a classifiquem como liberdade negativa, Quentin Skinner, esclarece que em nenhum momento Hobbes chegou a fazer essa definição explicitamente:

É importante assinalar a maneira precisa pela qual Hobbes introduz esse argumento, quando menos porque tem havido uma tendência entre os comentadores recentes de escrever como se ele definisse a liberdade natural como a ausência de obrigações, e consequentemente em termos negativos. Falando estritamente, ele nunca sequer define a liberdade natural; meramente a descreve como aquela forma de liberdade que é característica dos “homens considerados segundo puramente a natureza. (Skinner, 2010, p. 51)

Para Hobbes o ser humano possui uma necessidade natural de procurar aquilo que é melhor para si e para a sua conservação. Diante disso, pode-se considerar que, no estado de natureza, todo ser humano tem o direito de usar seus próprios poderes para proteger-se da violência e da morte. Portanto, aqui a liberdade institui o *jus naturale* [direito de natureza], e uma vez que é considerado que a razão do ser humano é orientada para a sua autoconservação, ele tem o direito de utilizar de qualquer meio de defesa quando sua natureza demandar. O conceito do direito de natureza é melhor expresso no seguinte trecho do *Leviatã*:

O DIREITO DE NATUREZA, a que os autores muitas vezes chamam de jus naturale, é a liberdade que cada homem possui de usar o seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação da sua própria natureza, ou seja, da sua vida; e consequentemente de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios mais adequados a esse fim.” (Hobbes, 2019, p. 112)

⁴ Tank Brito, Um início perigoso: Hobbes, o Leviatã e a segurança de cada um, in: Manual de Filosofia política, 2018, p. 123.

Hobbes faz um alerta para distinção entre *Jus* e *Lex*, o direito e a lei, *right* e *law*, a fim de corrigir algumas interpretações acerca do tema. Por direito entende-se a liberdade de fazer ou deixar de fazer alguma coisa, enquanto por lei, a obrigação de fazer ou deixar de fazer alguma coisa. Assim os dois se contrapõem no sentido em que um carrega em si a liberdade e outro a obrigação. “De modo que a lei e o direito se distinguem tanto como a obrigação e a liberdade, as quais são incompatíveis quando se referem à mesma questão.” (Hobbes, 2019, p.112)

Em *Os Elementos da lei natural e política*, Hobbes inicia o capítulo XV tentando dar uma nova formulação para o que se entende por lei natural, pois alguns autores quando definiam que uma coisa é contrária à lei da natureza entendiam que se tratava de algo contrário ao consenso de todas as nações ou contrário ao consenso da humanidade, o que não estaria correto segundo o seu entendimento. Para definir o que é lei natural é necessário entender que a razão, como parte da natureza humana, é idêntica em todos, porque todos os seres humanos são conduzidos por ela no sentido daquilo que desejam alcançar, o benefício próprio. “A razão faz parte da natureza humana, tanto quanto a paixão, e ela é idêntica em todos os homens, porque todos eles concordam na vontade de serem dirigidos e governados no sentido daquilo que desejam alcançar, a saber, o seu próprio bem, o que é obra da razão. (Hobbes, 2010, p. 72) Em outras palavras, entende-se por lei natural o preceito estabelecido pela razão, o qual proíbe os seres humanos de fazerem algo que coloque em risco sua própria existência e a integridade de seu corpo, ou algo que possa privá-los dos meios essenciais para a sua preservação.

Na medida em que no estado de natureza a vida humana se encontra em constante risco, Hobbes entende que a busca pela paz se torna uma necessidade manifesta pela razão. Por consequência, é preceito da lei natural que todo ser humano se prive do direito a todas as coisas ou liberdade natural, porque uma vez que todos possuam esse direito, têm-se o estado de guerra e essa situação é contrária ao que a lei da natureza obriga. Assim, entende-se que ainda dentro do estado de natureza o ser humano age conforme à *lex naturale* [lei da natureza] quando, pela luz da razão, percebe que, dada as condições catastróficas do ser humano nesse estado, a única maneira de garantir o próprio bem é impondo limites ao direito natural irrestrito que cada um possui. A respeito da lei natural, o conceito trazido por Hobbes em *Do cidadão* aparece no seguinte trecho: “... assim defino a lei da natureza: é o ditame da reta razão no tocante àquelas coisas que, na medida de nossas capacidades, devemos fazer, ou omitir a fim de assegurar a preservação da vida e das partes de nosso corpo.” (Hobbes, 2002, p. 38)

Os efeitos da liberdade natural é que vão dar causa à guerra de todos contra todos. Assim, essa liberdade opera como um obstáculo na vida do ser humano, pois é ela que consagra aos seres humanos o direito de fazer tudo conforme a própria vontade; também é causa da condição de insegurança, uma vez que concede ao outro indivíduo igual direito. Essa condição é uma característica da natureza humana, que, impelida por suas paixões, aponta para uma relação conflituosa no estado de natureza. Pois “um homem com direito invade, o outro com direito resiste.” (Skinner, 2010, p. 56) É, portanto, nesse sentido que Hobbes entende que a condição de igualdade faz do direito natural algo pouco vantajoso, no sentido que é comum a todos. Hobbes afirma que enquanto perdurar o direito a todas as coisas que cada um possui no estado de natureza não haverá segurança para se viver uma vida longa.

Posto que a guerra é uma situação adversa à conservação da vida, é regra geral da razão a busca pela paz. Essa regra está descrita no trecho do *Leviatã*, sendo a mesma a que ele define como primeira lei da natureza: “*Que todo homem deve se esforçar pela paz, na medida em que tenha esperança de a conseguir, e caso não a consiga, pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra.*” (Hobbes, 2019, p.113) Analisando esse trecho, percebe-se que a primeira parte manifesta a lei natural, isto é, *procurar a paz*; e a segunda parte manifesta o direito de natureza, que consiste em *buscar por todos os meios que pudermos, defendermo-nos a nós mesmos*.

A aparente contradição entre esses dois esforços leva a uma segunda lei, que estabelece que todos os seres humanos se privem do direito a todas as coisas, para se evitar a cadeia infinita de invasão e resistência que corresponde à guerra (Hobbes, 2010, p. 72). Assim a segunda lei é necessária para restringir o *jus naturale*, porque enquanto cada homem detiver o seu direito a todas as coisas haverá a guerra de todos contra todos. Nesse sentido a segunda lei da natureza preceitua: “*Que um homem concorde, quando outros também o façam e na medida em que tal considere para a paz e para defesa de si mesmo, em resignar o seu direito a todas as coisas, contentando-se, em relação aos outros homens, com a mesma liberdade que aos outros homens permite em relação a si mesmo.*” (Hobbes, 2019, p. 113)

Em *Do Cidadão*, Hobbes tratou como primeira lei especial da natureza aquela que, posteriormente, no *Leviathan*, declarou ser a segunda lei. Essa lei especial preceitua que os homens não devem conservar o direito a todas as coisas. É relevante mencionar que, para Hobbes, a razão do ser humano o conduz para a paz, e, portanto, ele declara que aquele que

não renuncia seu direito a todas as coisas age contra a lei da natureza. Essa descrição aparece no seguinte trecho:

Uma das leis naturais inferidas desta primeira e fundamental é a seguinte: que os homens não devem conservar o direito que têm, todos, a todas as coisas, e que alguns desses direitos devem ser transferidos, ou renunciados. Pois, se cada um conservasse seu direito a todas as coisas, necessariamente se seguiria que alguns teriam direito de invadir, e outros, pelo mesmo direito, se defenderiam daqueles (pois todo homem, por necessidade natural, empenha-se por defender seu corpo e as coisas que julga necessárias para protegê-lo). E disso se seguiria a guerra. Age, pois, contra a razão da paz, isto é, contra a lei de natureza, todo aquele que não abre mão de seu direito a todas as coisas. (Hobbes, 2002 p. 39)

Hobbes diz que, ao abrir mão do direito a todas as coisas o ser humano pode fazê-lo de duas formas, pela renúncia ou pela transferência. A primeira ocorre quando o ser humano anuncia, por meio de sinais claros e precisos, a sua vontade de não praticar as ações que antes ele tinha direito. Ao passo que a segunda ocorre quando o ser humano declara, por meio de sinais claros e precisos, àquele que aceita, que sua vontade é não resistir ou impedir que ele goze do direito que lhe foi transferido. Por meio do conceito de transferência de direito é que Hobbes expõe a noção de contrato. O contrato se caracteriza como a transferência dos direitos tendo em vista o benefício recíproco, isto é, uma doação mútua. Assim, quando há relação de confiança no contrato a promessa daquele que foi confiado é o que ele chama de *pacto*. No seu entendimento promessas são obrigatórias:

Portanto, as promessas que são feitas tendo em vista um benefício recíproco são pactos ou sinais das vontades, que é o último ato da deliberação, por meio das quais a liberdade de cumprir ou não cumprir é suprimida: e conseqüentemente tais promessas são obrigatórias. Pois quando cessa a liberdade inicia-se a obrigação. (Hobbes, 2010, p.75)

Em vista do exposto, o pensamento hobbesiano indica que é necessário estabelecer um poder comum capaz de limitar a liberdade natural, com o intuito de oferecer proteção aos seres humanos. É, pois, da primeira lei que deriva a segunda lei de natureza, que é contratar para obter a paz. A natureza do contrato, para Hobbes, determina que para que o Estado ofereça

proteção aos associados é necessário que esses abdicuem de parte do direito original a todas as coisas. Abdicar de parte desse direito é concordar que aquilo que antes se tinha a liberdade de fazer deixa de ser lícito (*lawful*). Além disso é necessário deixar claro à outra parte contratante que o ato de resistir àquilo que antes se poderia resistir torna-se ilícito diante do contrato. A natureza do contrato exige que cada parte contratada renuncie ou transfira uma parte de um direito: uma vez transferido parte desse direito, é preciso que esse ato não possa ser anulado, pois isso equivaleria a uma injustiça ou causaria um dano à outra parte. Assim, o contrato é visto como um vínculo ao qual o contratante fica atado. O ato de vinculação é voluntário, e sempre é feito visando algum benefício: “Quando alguém transfere o seu direito, ou a ele renúncia, o faz em consideração a outro direito que reciprocamente lhe foi transferido ou qualquer outro bem que daí espera.” (Hobbes, 2019, p. 115)

Mas o contrato em si não é suficiente para que uma pessoa cumpra sua palavra. Nesse sentido é necessário um poder comum acima dos contratantes com direito e força suficiente para impor seu cumprimento. Pois, no estado de natureza, em que a desconfiança predomina, não há garantia de que as partes irão cumprir com o que foi contratado, por isso é preciso um poder coercivo capaz de gerar medo diante de possíveis descumprimentos. Hobbes diz que quando não há um poder coercivo para obrigar o cumprimento do pacto entre as partes, tem-se um problema, porque aquele que cumpre primeiro a promessa fica exposto à cobiça do outro, uma vez que se encontram no estado de natureza, onde todos estão livres para descumprir a palavra. “Mas quando há um poder coercivo sobre ambas as partes, de modo a privá-las de seus juízos privados nesta questão, tais pactos podem ser válidos, já que aquele que cumpre primeiro não tem nenhum motivo razoável para duvidar do outro, o qual pode ser compelido a tanto.” (Hobbes, 2010, p. 75).

Nesse ponto, é importante apontar ideia de que o poder coercivo surge com a finalidade de impor medo em face do descumprimento de um contrato. Associadamente, encontra-se nas obras de Hobbes a ideia de que pactos extorquidos pelo medo além de obrigatórios, são também legítimos. Pois, para ele, não há razão para aquilo que é feito por medo ser menos válido do que aquilo que é feito visando algum interesse, visto que as duas ações são tomadas voluntariamente (cf. Hobbes, 2010, p. 76). Em sua visão, esse tipo de pacto só seria inválido frente a alguma lei e força civil que o proibisse, o que não é o caso quando se trata do estado de natureza. Ainda no *Do Cidadão* ele escreve:

E é conforme à lei, para resgatar a minha vida, prometer, e mesmo dar, aquilo que eu quiser dos meus bens a qualquer pessoa que seja, até mesmo a um ladrão. Por conseguinte, nossas promessas nos obrigam ainda quando procedem do medo, exceto quando a lei civil as proíbe, e torna, portanto, ilegal o que foi prometido. (Hobbes, 2002, p. 47)

A justificação de Hobbes aponta que alguns pactos que procedem do medo são benéficos, pois a condição de paz é possível por meio da força das leis que são consentidas por meio do medo. Nesse sentido, pode-se dizer que a instituição da sociedade civil não provém de uma relação de afeto empático ou vínculo conatural entre os seres humanos, mas sim do medo recíproco da morte ou alguma outra força exterior irresistível. A obediência à lei natural que define o uso da razão humana não procede “naturalmente” ou por “crescimento vegetativo”, mas depende necessariamente de imposições aparentemente extrínsecas, heterodeterminadas em relação ao cálculo racional imediato feito por qualquer indivíduo comum. A esperança de paz e autonomia depende da aceitação da heteronomia.

Em relação à garantia de um pacto, é certo que as palavras não possuem força suficiente para seu cumprimento, desse modo Hobbes diz que só há duas maneiras de reforçá-las, uma por medo das consequências do não cumprimento e a outra pela glória ou orgulho de aparentar não faltar à palavra (Hobbes, 2019, p. 122). No entanto, ele considera que essa última opção é muito rara, levando-se em conta a natureza da maioria dos seres humanos. Disso sobra que a paixão mais adequada para o cumprimento de um pacto é o medo, e vale dizer: o medo do poder dos homens ou dos espíritos que se pode ofender (id. *ibid.*).

Eis os termos básicos da teoria hobbesiana do contrato, i.e., o seu conceito, fora do tempo e do espaço. Mas, repetimos, os contratos concretos não são o bastante para que uma pessoa cumpra sua palavra com o passar do tempo. Nesse sentido é necessário um poder comum acima dos contratantes com direito e força suficiente para impor seu cumprimento no futuro. Pois, no estado de natureza, em que a desconfiança predomina, não há garantia de que as partes irão cumprir com o que foi contratado. E contra essa circunstância é preciso um poder coercivo capaz de gerar medo diante de possíveis descumprimentos. Hobbes aponta (2019, p. 119) que na república civil em que há um poder instituído para coagir aqueles que violem a fé do contrato, o cumprimento torna-se uma obrigação, o que diminui consideravelmente o risco de o contrário acontecer. Ao transferir um direito, o contratante também transfere os meios para que outro possa gozar desse direito, pois *direito aos fins contém direito aos meios* (id.,

ibid.). Consequentemente, quando se dá a alguém o direito de governar como soberano também se lhe dá o direito de agir conforme achar necessário para a melhoria da administração pública: “E daqueles que dão a um homem o direito de governar como soberano se entende que lhe dão também o direito de recolher impostos para pagar aos seus soldados, e designar magistrados para a administração da justiça.” (Hobbes, 2019, p. 119) Com isso, observamos como a teoria hobbesiana dos contratos está baseada num conceito importante de soberania.

Tendo em vista o que expusemos até aqui, tentemos elaborar uma visão de conjunto. Sobre o ponto de vista hobbesiano, Frateschi argumenta que a união dos seres humanos na sociedade civil segue a mesma lógica das associações em que se busca o benefício próprio. Hobbes defende que a sociedade “não provém da boa vontade ou do sentimento de amizade ou de amor que os homens possam ter uns pelos outros, mas do medo generalizado que os homens sentem no estado de natureza” (Frateschi, 2008, p. 38) – e do medo generalizado que passam a sentir do Leviathan no estado civil. Troca-se um medo por outro, com o resultado, porém, da garantia do cumprimento dos contratos e da segurança. Sendo assim, ela aponta que há dois fatores importantes para inferir que o estado de natureza é o estado de guerra: 1) porque os homens possuem uma propensão natural para se ferir; e 2) por causa do direito ilimitado a todas as coisas que eles possuem no estado de natureza. Portanto “a guerra se generaliza porque no estado de natureza não há nada que ponha limites à ação humana a não ser o entrave que o mais forte (seja de corpo ou de espírito) impõe à ação do mais fraco.” (id., ibid., p. 40) Dada as condições de fragilidade em que o ser humano se encontra no estado de natureza e, levando-se em conta que a guerra é uma situação adversa à conservação e à segurança, o ser humano busca então a associação pelo pacto que institui a sociedade civil.

É importante deixar claro em quais sentidos a teoria de Hobbes confronta diretamente a de Aristóteles. Já no início de *Do Cidadão* Hobbes aponta sua insatisfação com o pensamento dos gregos. Ele diz, como vimos, que os gregos definiram os seres humanos como *zoon politikon* (Hobbes, 2002, p. 26) e sobre esse alicerce estabeleceram a doutrina da organicidade da pólis. Ele afirma que, embora a tradição normalmente acolha esse argumento, ele é falso – ou pelo menos se tornou falso em vista do processo de liquidação institucional que tomou conta da Europa com as guerras camponesas e religiosas ao longo do séc. XVI –, sendo um erro que ocorre a quem, em vista dos fatos, considera a natureza humana de maneira muito

superficial (id., ibid.). Aqui surge a ideia de que os homens não se reúnem naturalmente e sim para receber alguma honra ou proveito, sendo esses seus desejos primários. Portanto, a cidade para Hobbes é produto (artificial) gerado pelo contrato. Levando em conta esse argumento, Frateschi aponta que a crítica de Hobbes é embasada em duas teses aristotélicas:

Ao que tudo indica, o alvo da crítica de Hobbes no início de *De Cive* está em duas teses expostas por Aristóteles no início da *Política*: A cidade existe por natureza (1252b 30) e o homem é um animal político (1253a 3). Hobbes inverte as duas teses mediante a substituição do princípio do *zôon politikón* e a constatação de que a cidade é um meio para a auto conservação e não um fim em si mesma, como supunha Aristóteles. (Frateschi, 2008, P.40)

Outro ponto trazido por Frateschi que coloca em choque o pensamento dos dois filósofos é a ideia da anterioridade do indivíduo em relação à sociedade presente no pensamento de Hobbes, o que confronta diretamente a tese aristotélica que diz que a essência do indivíduo só se consuma na cidade, do que decorreria que a cidade é anterior – em termos metafísicos, não em termos estritamente cronológicos – ao indivíduo. Para Aristóteles, uma vez que a cidade provém de outras comunidades naturais e é ela considerada o melhor meio para o exercício das virtudes humanas, ela é considerada o fim, a essência, o *télos*, porque é nela que os homens se tornam plenamente homens; ela é anterior aos homens, porque é nela que eles realizam sua essência. Já Hobbes defende que a cidade é criada por meio de um contrato, ou seja, é um produto criado pela vontade humana, logo não pode ser anterior ao indivíduo. Essa colocação pode ser observada no seguinte trecho:

Hobbes destrói esse edifício teórico ao substituir o princípio do *zoon politikon* pelo princípio do benefício próprio: se o que os homens desejam por natureza é algum bem para si e tudo mais é desejado no interesse desse bem primário, a cidade é meio e não um fim em si mesma; e, se ela é escolhida como meio para a promoção da autoconservação, ela é produto da criação humana. Portanto, há uma evidente anterioridade do artífice em relação ao artifício. (Frateschi, 2008, p.42)

Frateschi argumenta que sob o ponto de vista aristotélico, a vida em comunidade acontece de modo natural, porque os seres humanos tendem para a realização da própria

essência, sendo o mesmo que viver de acordo com o princípio racional. Aqui a razão não é mera faculdade calculadora (id., *ibid.*, p. 43), como acontece no pensamento hobbesiano, que considera que o ser humano não tem uma tendência natural para a vida política, mas sim para aquilo que é bom para si. Verifica-se então que

para Hobbes a razão não passa de uma faculdade que calcula meios para fins postos pelo desejo, e o desejo é sempre não racional. Ela não é como em Aristóteles, o elemento definidor da essência humana, já que é apenas instrumental: daí deriva a precariedade do consenso entre os homens (Frateschi, 2008, p. 43.)

Além disso, a crítica de Hobbes é direcionada à ideia do pensamento político tradicional, que considera que os seres humanos têm sempre em vista um bem comum. No capítulo em que ele introduz a necessidade de um corpo político, há uma comparação entre a comunidade de abelhas e a comunidade de seres humanos, as quais sob o seu ponto de vista são diferentes dado que o acordo entre as abelhas acontece de forma natural, enquanto o acordo entre os seres humanos se dá de forma artificial (Hobbes, 2010, p.95). Hobbes leva em consideração que na comunidade de abelhas o bem comum e o bem privado sempre coincidem, isto é, há uniformidade entre seus apetites naturais, ao passo que na comunidade de seres humanos não há uniformidade dos apetites, visto que estes visam sempre o interesse particular, além de precisarem lidar com o sentimento de superioridade e desejo de dominação que possuem sobre os outros, o que revela que seus bens sempre serão incompatíveis. Em relação a isso, Frateschi comenta que o modo como Hobbes coloca a questão sugere que o bem de um homem (ou aquilo que ele considera bom para si) sempre implica a perda de alguma coisa para outro homem, pois aquilo que ele considera bom pra si tem valor, na medida em que supera em algum aspecto o que o outro possui (Frateschi, 2008, p. 44)

Embora o consenso seja necessário para que se estabeleça um acordo de paz entre os seres humanos, somente isso não é suficiente para o seu cumprimento (Hobbes, 2002, p. 26), de modo que se faz necessário um poder comum para coagir aqueles que coloquem em ameaça o acordo estabelecido. Assim, uma vez que não há uniformidade de apetites entre os seres humanos, pois suas vontades não são as mesmas, Hobbes diz que a sociedade civil é produto da união de vontades, isto é, a vontade de muitos na vontade de um só (Hobbes, 2010, p. 99). Aqui é necessário entender que para entrar em um acordo de paz e segurança é necessário que os seres humanos se submetam à vontade da pessoa civil, ou ainda, que as

vontades privadas cedam lugar à vontade da pessoa civil, i.e. do soberano. (Frateschi, 2008, p. 44)

Capítulo III

A Razão do Estado

Em função das condições do ser humano no estado de natureza é que surge a necessidade do Estado, que tem o propósito de administrar e evitar a guerra de todos contra todos, condição inerente de um estado sem leis. Pois como o próprio Hobbes já havia dito em *Os Elementos da lei: inter arma silent leges*.⁵ O Estado aparece como elemento racional que põe fim à guerra civil/natural, pois ele freia os instintos negativos da humanidade por meio da limitação da liberdade natural e, com isso, garante a vida, a liberdade civil, bem como os direitos básicos de cada indivíduo. Nesse ponto, é relevante trazer à explicação um pouco da célebre obra de Reinhart Koselleck, *Crítica e crise – uma contribuição à patogênese do mundo burguês*, em cujo primeiro capítulo encontramos o contexto que condicionou Hobbes a formular a sua teoria da razão do Estado. Koselleck aponta o filósofo inglês como exemplo paradigmático da gênese da moderna teoria do estado a partir das guerras civis religiosas que aconteciam a sua época:

Hobbes se presta de modo excelente para a exposição dessa gênese, pois renunciou a todos os argumentos tradicionais, como o da analogia do Deus-rei. Queria, ao contrário, pôr em evidência os fenômenos em sua crua realidade, seguindo, como afirma Dilthey, o fio condutor de um método científico. Além disto, a teoria hobbesiana do Estado absolutista já contém *in nuce* a ideia do direito do Estado civil, de forma que seu olhar, embora parta do contexto das guerras religiosas, alcança por si mesmo o século XVIII. (Koselleck, 1999, p. 25)

Vale pontuar que o absolutismo surgiu como uma alternativa de paz às guerras civis religiosas/camponesas que marcaram o século XVI e a primeira metade do XVII. Koselleck pontua que o fim do absolutismo é marcado pela ascensão do iluminismo, sendo este sua contraparte “dialética”. O Iluminismo assim como o Absolutismo defendiam o pressuposto de que o Estado e a sociedade deveriam seguir uma racionalidade intrínseca, liberta dos preceitos religiosos. No entanto, os iluministas mais radicais eram contra os princípios do Estado absolutista, porque esse modelo de estado se colocava acima dos preceitos da razão e do direito natural, inclusive visando manter os interesses dinásticos de algumas famílias aristocratas.

Koselleck aponta que o Estado absolutista forma uma esfera supra-religiosa e racional que era marcada pela política estatal. Era característica desse Estado extinguir ou

⁵ Em latim no original: “Em tempo de guerra as leis silenciam”. (Hobbes, 2010, p. 96).

neutralizar instituições autônomas, inclusive questões relativas à religião eram tratadas em função de sua utilidade para o Estado. Essa forma de agir dos Estados foi difundida por toda a Europa e, como o autor afirma, recebeu sua expressão teórica na doutrina da “razão de Estado”. (Koselleck, 1999, p. 20). Distante da religião, a política podia se desenvolver independente de uma moral.

A perda do poder de unificação da Igreja e o desfazimento das instituições feudais foram um dos motivos que desencadearam as guerras civil-camponesas-religiosas do século XVI, abalando profundamente a ordem tradicional vigente. Como solução, a alternativa encontrada pela política para o fim da violência generalizada foi o rompimento com o primado da religião. Neste modelo de Estado, o monarca se colocava acima dos partidos religiosos mesmo quando pertencia a alguma religião, pois não reconhecia nenhuma instância superior a si, a não ser Deus diretamente. Dessa forma, ele assumia uma posição de poder absoluto, acima das instituições, assim era possível garantir a submissão de diferentes partidos à ordem estabelecida. Compreende-se que o objetivo principal do Estado, diante da situação anárquica, era pacificar o país, no entanto, essa responsabilidade pressupunha uma dominação absoluta sobre todos os indivíduos. “O governante só pode assumir a responsabilidade pela paz e a ordem quando submete da mesma forma todos os súditos” (Koselleck, 1999, p. 22) Nesse contexto, os súditos e o rei confrontavam-se diante de uma alternativa opressiva que exigia a negação da consciência em prol dos acontecimentos daquela época, assim, os súditos precisavam abafar as suas crenças se quisessem viver em paz ou até mesmo sobreviver. Conforme descrito:

Os limites entre golpe mortal, execução e assassinato eram ainda tênues e imprecisos; mas para o político, qualquer morte violenta na guerra civil passou a equivaler a um suicídio. Quem se submete ao soberano vive por meio do soberano; quem não se submete a ele é aniquilado, mas a culpa recai sobre o próprio aniquilado. Para sobreviver, o súdito deve esconder sua consciência. (Koselleck, 1999, p.23)

Assim foi desfeita a relação entre culpabilidade e responsabilidade constitutiva da consciência, pois ambas encontravam uma nova configuração na pessoa do súdito e na do soberano. Por um lado, o soberano foi eximido de toda a culpabilidade, porém foi encarregado de toda a responsabilidade. Quanto ao súdito, ficou livre de qualquer responsabilidade política, mas, em contrapartida, ficou suscetível a uma dupla culpabilidade: “externamente, ao proceder contra os interesses do soberano, em assunto cuja decisão cabia apenas ao soberano; internamente, pela culpa que assalta quem se recolhe no anonimato.” (Koselleck, 1999, p. 24).

Essa forma de agir do Estado não se restringiu ao absolutismo europeu, mas também ganhou espaço em países que tinham uma constituição corporativa ou republicana. O preceito ideológico da razão do estado estava pautado na separação entre a moral e a política e, como Spinoza pontua, não se trata da moral secular, e sim a moral religiosa com pretensão política. Dessa forma, a consciência privada deveria se subordinar aos interesses estatais, como se observa no seguinte trecho:

Nessa época, todo poder que quisesse exercer autoridade e ter validade geral precisava negar a consciência privada, que era o esteio dos vínculos religiosos ou dos laços estamentais da lealdade. Até o parlamento inglês, quando quis surpreender em 1640 as prerrogativas de Carlos I, invocou rapidamente o argumento de que toda consciência, mesmo a do rei, deveria subordinar-se ao interesse estatal. Na medida em que obrigou o rei a agir contra sua própria consciência, o Parlamento formulou a exigência da soberania plena. Também Spinoza, na Holanda, longe de falar em nome do Absolutismo monárquico, achava totalmente razoável ver como pecado as boas ações que prejudicassem o Estado e como piedoso um pecado que servisse ao bem comum. (Koselleck, 1999, p. 25)

Hobbes desenvolveu sua teoria do Estado a partir das guerras civis religiosas, pois havia testemunhado a formação violenta do Estado absolutista na França, no século XVII, e por precaução, caso viesse acontecer o mesmo na Inglaterra, procurou meios de evitá-la ou interrompê-la, se houvesse uma guerra.⁶ Foi no contexto das agitações revolucionárias então que ele buscou elaborar o fundamento racional do Estado que pudesse garantir a paz e a segurança aos cidadãos. Para Koselleck, Hobbes entendia que precisava levantar questões fundamentais acerca da sociedade, o que era diferente de Descartes, que acreditava estar em um Estado já constituído.

Koselleck expõe que o erro dos teólogos, filósofos morais e juristas seria defender em suas doutrinas os direitos dos diferentes partidos, pois tal atitude incitava a guerra civil, em vez de ensinar um direito que estivesse acima de todos os partidos. Hobbes parte da causa da guerra civil para encontrar esse direito e o primeiro passo seria desmascarar os planos e interesses dos homens, dos partidos e das igrejas (Koselleck, 1999, p. 26). Para Hobbes os

⁶ Koselleck (1999, p.26): “Hobbes estava na França não apenas quando Henrique IV foi assassinado, mas também quando La Rochelle se entregou às tropas de Richelieu. Para ele, não havia outro objetivo a não ser evitar a guerra civil (que lhe parecia iminente na Inglaterra) ou, se ela fosse deflagrada, encontrar meios de terminá-la.”

desejos dos seres humanos impedem que eles conheçam a causa de todo mal, por consequência, a ignorância das causas é um dos motivos da guerra civil: "*Causa igitur belli civilis est, quod bellorum ac pacis causae ignorantur*" ["A causa da guerra civil é pois que as causas da guerra e da paz são ignoradas."] (Koselleck, 1999, p. 26). Assim, o autor descreve que Hobbes procurou compreender os motivos da guerra civil a partir de uma antropologia individualista, que representa uma humanidade livre de vínculos sociais, políticos e religiosos complexos. Há dois conceitos básicos que caracterizam essa antropologia e também são elementos constituintes da guerra civil: desejo e medo.

Os conceitos básicos desta antropologia são *appetitus et fuga* [desejo e fuga] ou *desire and fear* [desejo e medo], que, apreciados historicamente, formam os elementos de uma teoria da guerra civil. Mas, visto como um todo, o sistema de Hobbes se constrói de tal forma que o resultado – isto é, o Estado – já está contido nas premissas da guerra civil. Os indivíduos são descritos de antemão em função de suas existências como sujeitos, isto é, como súditos do soberano. Sem uma instância estatal intermediária, são integrados à ordem pública de modo a poderem se desenvolver livremente como indivíduos. O individualismo de Hobbes é o pressuposto de um Estado ordenado e, ao mesmo tempo, a condição de livre desenvolvimento de um indivíduo. (Koselleck, 1999, p. 27)

No que se refere a esses conceitos, de um lado têm-se o desejo constante de poder, sendo uma das causas da guerra civil, de outro têm-se o medo constante da violência, o que impede o ser humano de conformar-se com a situação. Portanto ele oscila permanentemente entre ânsia de poder e nostalgia de paz. E enquanto se encontra nessa dualidade o estado de guerra persevera. Infere-se que para Hobbes o estado de guerra é inerente à natureza humana, assim a paz só existe enquanto esperança e desejo. “Embora se deseje a paz como bem supremo, tal desejo não basta, em si, para assegurar uma paz duradoura. Nisto reside, para Hobbes, o verdadeiro problema da filosofia moral.” (Koselleck, 1999, p. 27). A crítica direcionada aos filósofos moralistas dá a entender que alguns princípios por eles elencados não seriam suficientes para acabar com a guerra, pois é imprescindível saber seus motivos profundos. Dessa forma, Hobbes supera a maneira pela qual o problema da guerra era tratado na época. Ao definir que o estado de guerra pertence à natureza humana, ele nega que o motivo de tanta inquietação da época fosse apenas a relação das seitas religiosas com o Estado.

De acordo com Koselleck, a solução encontrada por Hobbes é importante sob dois aspectos: primeiramente, porque ela evidencia a consciência e o papel que ela ocupa nos

conflitos religiosos como uma construção “ideológica”. Em segundo, porque, aparentemente, a distinção entre moral e política segue relevante no pensamento de Hobbes mesmo que contra a sua vontade.

Por isso, é preciso indicar como esta distinção – quase contra a vontade de Hobbes – surgiu de modo que caracteriza o direito político absolutista. Aí se revela a lógica inerente a esse processo histórico. O problema, tratado até então pela filosofia moral cristã, reaparece sob outros traços distintivos, fora do âmbito da teologia. Todo século XVII será dominado por essa problemática. (Koselleck, 1999, p. 28)

Hobbes estaria de acordo com os filósofos morais do seu tempo ao acreditar que os seres humanos são regidos por leis eternas e imutáveis. No entanto, o inglês contraria seus pares ao afirmar que essas leis só envolvem o querer, e nesse sentido são fáceis de observar. Logo, é fácil ser justo, pois o esforço é suficiente para tal.⁷ Nesse ponto é interessante expor como Hobbes tratou a questão com sarcasmo, pois, de acordo com Koselleck, ele conhecia as premissas da dialética fatal entre consciência e ação.

Em sentido paralelo à doutrina da razão do Estado, Hobbes não estava empenhado na relação da consciência privada com a política, esse é o ponto que faz de sua filosofia algo inovador. Aqui o conceito de consciência é trocado pelo conceito de opinião, o qual não tem nenhuma ligação com questões religiosas. “A consciência não seria nada além de uma convicção subjetiva, ou seja, de um ponto de vista privado.” (Koselleck, 1999, p. 29). Embora Hobbes reconhecesse o problema dos partidos motivados pela religião, os conflitos sobre os quais argumentava eram motivados, no sentido geral, pelas expressões das paixões humanas. “Assim, ele elabora uma terminologia extra-religiosa e conquista uma posição suprapartidária que lhe permite analisar todos os partidos em seu conjunto, como parte de uma unidade de eventos” (Koselleck, 1999, p. 29). Nesse sentido, entende-se que Hobbes reconhece que as intenções dos partidos, influenciados pela teologia moral, eram divergentes sobre as alternativas para estabelecer a paz. A falta de consenso levava a ações cada vez mais intransigentes, e isso fazia com que houvesse conflitos não só no meio externo, como também interno.

Reinava então o conflito das convicções, cuja estrutura, encoberta para os envolvidos, foi evidenciada por Hobbes: “Na verdade, é desagradável lutar, mas também não decidir. ... Guerras sem importância serão travadas, e serão mais violentas entre as

⁷ “[Elas] são fáceis de observar. Pois nisso nada exigem senão o empenho; aquele que se esforça em seu desempenho as cumpre; e aquele que cumpre a lei é justo.” (Koselleck, 1999, p. 28)

seitas da mesma religião e as facções da mesma república. (*De cive*, I, 5)”. (Koselleck, 1999, p. 29)

Percebe-se que o ser humano não pode escapar da guerra civil mesmo que reconheça um princípio moral de validade universal. Embora haja boa intenção no desejo de paz, o problema seria a pretensão de totalidade por parte dos que invocam a sua consciência privada. Assim, o pensamento hobbesiano sugere que nas convicções se encontram ambições de *exclusividade dos partidos inimigos* (Koselleck, 1999, p. 30), sendo essa a causa da guerra de todos contra todos.

É importante entender que há uma questão historiográfica que está por trás de toda essa argumentação. Hobbes, inserido no contexto da Reforma, estava ciente que o movimento reformador e a divisão religiosa que existia na época faziam com que o ser humano se submetesse cada vez mais diretamente à sua consciência. Assim, entendia ser necessário um novo ordenamento jurídico, porque os antigos direitos garantidos pela constância do papado em Roma já não estavam sendo respeitados, pelo menos não pelos principados que se declararam independentes dos antigos contratos. A consciência é o grande problema, pois uma vez que desprovida de um amparo externo, ela degenera-se em fetiche, portanto não é procedente dizer que ela é juiz do bem e do mal, como sugere a filosofia moral. “Não era apenas a vontade de poder que atizava a guerra civil – e nisto reside o passo definitivo dado por Hobbes – mas também a invocação da consciência sem amparo externo. Em vez de ser uma *causa pacis*, a instancia da consciência é, em sua pluralidade subjetiva, uma *causa belli civilis*. (Koselleck, 1999, p. 30)

De acordo com Koselleck, a partir das reflexões sobre a filosofia moral, Hobbes superou o pensamento tradicional, porém não se distanciou da divisão entre consciência e ação, ele apenas a redefiniu de uma maneira nova. Ao invés de argumentar do interior para o exterior, como faziam seus contemporâneos, Hobbes partia do exterior para o interior. Entendia que a lei natural não era o suficiente para impedir a guerra, por isso o mandamento de paz precisaria ser transformado em uma lei maior, com força o suficiente para impedir a anarquia. “A verdadeira tarefa da filosofia moral é elaborar tal legalidade, e o tema apropriado à matéria em questão é a política. O resultado é a legitimação do Estado Absolutista e de sua estrutura política.” (Koselleck, 1999, p. 31). Aqui o interesse público de Estado se separa da consciência, a qual é reduzida à convicção privada. Assim, a teoria hobbesiana introduz o Estado como uma construção em que as convicções privadas não influenciam na repercussão política. Observa-

se que a moral subjetiva não tem aplicação às leis, sua criação decorre unicamente da vontade do soberano, que representa o Estado em seu estar suspenso ante os interesses particulares. Isso implica dizer que as ações do Estado não se baseiam na verdade, mas em fatos, força e arbitrariedade, como se observa no seguinte trecho:

No direito constitucional de Hobbes, as convicções privadas não encontram nenhuma aplicação às leis; as leis não são aplicáveis ao soberano. O interesse público de Estado, sobre o qual somente o soberano tem direito de decidir, não compete mais à consciência. A consciência, da qual o Estado se separa e se aliena, transforma-se em moral privada: *Autorictas, non veritas, facit legem* [É a autoridade, e não a verdade, quem faz as leis]. O monarca está acima do direito e é sua fonte; ele decide o que é justo ou injusto; é, ao mesmo tempo, legislador e juiz. (Koselleck, 1999. p. 31)

Por conseguinte, o conteúdo do desse direito não segue mais as convicções privadas, baseadas em interesses sociais ou questões religiosas, como Koselleck pontua: “ele marca o domínio formal das decisões políticas.” (idem, *ibidem*) Assim, ele coloca a autoridade numa posição de árbitro da lei. Uma vez reestabelecida a ordem, para manter a estabilidade é necessário que a pluralidade dos partidos e os indivíduos reconheçam a soberania do príncipe como uma moral acima de todas as morais, necessária. Motivado pela realidade cruel na guerra civil, o ser humano encontra uma alternativa por meio da construção do Estado. Portanto, oferecer segurança é uma obrigação moral desse Estado. Mas o cumprimento dessa obrigação só é possível quando todos transferem parte de seus direitos ao soberano. A moral racional só é legítima quando o Estado cumpre com a obrigação, assim, o desejo da paz depende de validação do Estado para assumir um caráter moral. “A razão exige o Estado, mas só se torna política e moral quando o Estado passa a existir.” (Koselleck, 1999, p. 32)

Um ponto importante, trazido por Koselleck, é o paradoxo lógico que existe no pensamento hobbesiano, que a princípio pensou em instituir o Estado em um contrato temporal, anterior à sua fundação, porém acabou fundando o Estado para tornar possível o contrato. A partir disso o Estado passou a se valer como uma construção autônoma. “O Leviatã é, ao mesmo tempo, causa e efeito da fundação do Estado.” (Koselleck, 1999, p. 32) Dessa forma, o inglês acaba com a ideia de prioridade das questões internas dos indivíduos, além de manifestar o caráter congênito da moral realizada dentro do âmbito do Estado.

Para Hobbes, o Estado é um deus mortal, ao qual os indivíduos, abaixo do deus imortal, devem sua paz e defesa. Pois ao mesmo tempo que assegura e prolonga a vida dos

seres humanos, ele depende deles para sua subsistência, logo, é mortal porque pode sucumbir ao estado de natureza a qualquer momento. Nesse ponto, o filósofo defende que o Estado deve permanecer segundo as mesmas regras da razão que motivaram seu surgimento, mas vale dizer que isso não faz dele o “Estado da razão”, e sim um estado que busca frear as ações de homens que agem irracionalmente. Observemos o trecho: “Não é a razão em si que dá um fim à guerra civil – Hobbes não era um utópico –, mas ela mostra as “*societatis sive pacis humanae conditiones*” [condições humanas da sociedade ou da paz] pelas quais o Estado pode se tornar “juiz” racional dos homens irracionais” (Koselleck, 1999, p. 33). Assim, para o Estado é racional que os seres humanos obedeçam às leis independente de seu conteúdo, pois ele como moral política, equivale à razão.

O Sistema de Hobbes só ganha coesão lógica quando se tem em vista a guerra civil e o supremo mandamento racional que dela resultou: a moral impõe a submissão ao monarca; ao pôr fim à guerra civil, o monarca cumpre com o mais alto fundamento moral. A qualificação moral do soberano reside em suas funções políticas, isto é, em instaurar e manter a ordem. (Koselleck, 1999, p. 34)

Disto segue que a lei natural da razão que outrora foi responsável por induzir os seres humanos a transferirem seus direitos é transformada agora em dever de obediência ao soberano. Isto implica dizer que a característica desse Estado é a relação de proteção e obediência que se têm, respectivamente, entre o soberano e o súdito. Essa relação é necessária porque permite criar um espaço “neutro” para elaboração de leis que visam dar estabilidade ao Estado civil, impedindo que aquela situação anárquica do estado de natureza possa retornar. Nesse sentido, considera-se que a razão é responsável por colocar fim à guerra civil, do mesmo modo que ela deu força ao Estado absolutista para superar as guerras civis religiosas no século XVII. “Para Hobbes, a razão é o fim da guerra civil; eis uma frase cujo significado histórico também pode ser invertido: o fim das guerras civis religiosas é a “razão”. Aqui se manifesta a convergência, inerente à situação, entre o Absolutismo e a filosofia racionalista.” (Koselleck, 1999, p. 34)⁸

⁸ Todo o problema, porém, está justamente em que a razão soberana de Hobbes não pode ser neutra. Os fatos a constroem a tomar partido: o partido da universalidade colonizadora do Estado-nação absoluto. Essa universalidade tem, naturalmente, suas próprias razões e em muitos casos elas são extremamente particulares. Se na Europa o Estado absolutista pretensamente conciliou católicos e protestantes no Tratado de Westphalia, no

O Estado surge a partir da necessidade de colocar fim à guerra civil, o que é diferente de supor que ele é parte de um progresso. A dinâmica entre guerra civil e Estado faz parte da história da humanidade, esse ponto diz respeito à ilustre inferência: *Homo homini lupus, homo homini Dei* [O homem é o lobo do homem, o homem é o Deus do homem]. Consoante aos passos seguidos por um Estado após garantir a paz, é possível perceber que Hobbes não demonstrava interesse pelo conteúdo ideológico dos partidos, pois suas intenções não eram relevantes para um Estado já determinado, mas para as características que fundamentam um Estado. Isto implica dizer que não era relevante o conteúdo particular do ordenamento jurídico desse Estado, mas apenas a sua eficácia em garantir a paz. “A legalidade destas leis não residia na qualificação de seu conteúdo, mas exclusivamente na sua origem, ou seja, no fato de serem a expressão da vontade do poder soberano.” (Koselleck, 1999, p. 35)

Conforme escreve Koselleck, a garantia de cumprimento da lei, para Hobbes, estava apoiada na separação entre convicção interna e ação externa. Desse modo, é perceptível como essa questão ainda permaneceu relevante, apenas aparecendo de modo distintivo aos traços da doutrina da “razão do Estado”. Fazer essa separação era necessário para assegurar a formalização da lei soberana. Assim a obediência às leis soberanas era possível quando os súditos mitigavam suas convicções para se submeter à autoridade estatal. Segundo o autor, o mérito do pensamento de Hobbes é ter deslocado a ruptura entre consciência e política para um domínio que se encontra fora da máquina estatal. Destaca-se essa ruptura em dois lugares: “no soberano, que está acima do Estado, e no indivíduo, pela cisão do homem em “homem” e “cidadão” (Koselleck, 1999, p. 36)

O conceito de justiça estava vinculado à vontade do soberano. Embora pudesse apontar iniquidades por parte do rei, a legitimidade das suas ações estava assegurada no caráter jurídico de suas ações, isto implica dizer: “Um senhor absoluto poderia cometer uma injustiça, mas nunca juridicamente: só em sentido moral ou violando o princípio da utilidade.” (Koselleck, 1999, p.36) Assim, impedir as injustiças cometidas pelo soberano seria o mesmo que atentar contra o pressuposto da paz, pois tal atitude abriria brecha para mais violência. Durante a vigência desse Estado, era desnecessário que o ser humano se identificasse com o conteúdo das leis políticas, pois, como súdito, devia se distanciar das convicções e buscar a conformidade a um poder que evita a guerra civil. Em vista disso, as leis não são consideradas

resto do mundo a colonização iniciou novíssima fase, intensificando-se sobremaneira, especialmente na América do Norte e Central. Isso é um fato do qual não podemos nos esquecer.

morais porque decorrem de um mandamento eterno da moral, e sim porque são ordenadas segundo a exigência e utilidade política.

Assim, o ser humano de novo é dividido em duas partes, uma pública e uma privada. Nesta situação, suas ações são submetidas à lei estatal, enquanto sua convicção permanece livre, desde que não sobrepuje os interesses do soberano. A razão, responsável por instituir o Estado, não estava interessada em diferenciar a esfera moral da esfera política, nesse ponto que se revela o caráter imoral do Estado Absolutista. “O Estado não se tornou somente o espaço de uma imoralidade política, mas também o espaço de uma neutralidade moral. Como um espaço moral neutro, é um autêntico espaço de exoneração.” (Koselleck, 1999, p. 37) Essa divisão, pressupõe que o ser humano só é livre enquanto encobre sua consciência, e só se realiza como cidadão enquanto é súdito do soberano.

Para Hobbes, a instância da consciência era fragmento do estado de natureza não superado, logo o Estado reconhece que o indivíduo a detenha desde que isso não interfira na sua política. Dessa forma, o ser humano foi excluído da política do Estado, porque só possuía relevância política na condição de súdito. Koselleck afirma que a neutralização da consciência, favoreceu a secularização da moral na medida em que a moral com finalidade política se tornou o grande tema do século XVIII, pois após superar a guerra civil o Estado se tornou a imoralidade por excelência.

Conclusão

O primeiro ponto que nos chamou atenção foi como as guerras que aconteciam na América podem ter sido um dos fatores históricos por trás dos argumentos hobbesianos, pois o escrito de Montaigne sobre os tupinambá permitiram que os debates filosóficos de seus contemporâneos se debruçassem sobre este tema. A obra de Florestan Fernandes sobre *A função da guerra na sociedade tupinambá* nos permitiu fazer um confronto com o estado de natureza de Hobbes, que classifica as paixões humanas como uma das principais causas da guerra de todos contra todos. Através de uma investigação mais profunda sobre a sociedade tupinambá, Florestan conseguiu extrair informações que permitem classificar a guerra aborígine como uma construção da cultura, isto é, artificial. Ele concluiu que a guerra se subordinava ao sistema mágico-religioso tribal e tinha um papel importante na manutenção da ordem social, justamente por ser uma obrigação moral diante de algo sagrado.

O antropólogo escolheu o método funcionalista por acreditar que ele se prestava de modo excelente para descrição e causa dos conflitos, considerando a guerra como um fenômeno complexo que deveria ser investigado em todas as suas ramificações pela estrutura social. A justificativa sobre a escolha do método funcionalista nos interessa, pois ela permite questionar o método que Hobbes utilizou para analisar a natureza humana, para então acusá-la de cruel, problemática, contraditória. Vimo-nos na necessidade de conhecer os fundamentos por trás da construção desse argumento, então nossa análise se concentrou, no Cap. 1, na oposição hobbesiana ao princípio do *zoon politikon*, de Aristóteles. Com a ajuda da Profa. Yara Frateschi conseguimos fazer uma comparação com a nova ciência elaborada com base no princípio do benefício próprio, de Hobbes.

Ao classificar o ser humano como *zoon politikon*, Aristóteles pretendia dizer que somos inclinados naturalmente para a vida política. Formamos as comunidades naturais primeiramente por meio das famílias, constituímos as aldeias, e conjuntamente chegamos à pólis, sendo esta o lugar onde o ser humano melhor exerce suas virtudes, por meio de conhecimentos políticos e éticos. A pólis é o lugar onde a *eudaimonia* é possível, pois é onde o ser humano age conforme as noções de justiça da razão. Assim, percebemos que para Aristóteles a razão e a natureza não se opõem, pois ambas fazem parte da concepção de vida política do ser humano. Hobbes, por outro lado, entendia a política como produto artificial, pois chegamos até ela através de um cálculo racional por meio de uma concepção amedrontadora do estado de nossa natureza.

Conforme o pensamento hobbesiano, o estado de natureza nos coloca em risco dada a situação de igualdade de liberdade e de direitos em que nos encontramos, o que se elucida da seguinte maneira: “um homem com direito invade, o outro com direito resiste.” (Skinner, 2010, p. 56). Esse ponto nos permitiu analisar o mecanismo fundamental dos contratos e entender a sociedade civil como uma intervenção necessária sobre a natureza humana. Entendemos que o ser humano no estado de natureza se encontra em meio à dinâmica da liberdade natural e da lei natural. A ausência de impedimentos externos lhe confere o poder de agir conforme a própria vontade e institui o direito de resistir por quaisquer meios a qualquer tipo de violação, e como consequência têm-se a guerra de todos contra todos. Inserido no caos, o ser humano compreende que a situação do estado de natureza é uma ameaça à sua conservação, nesse sentido a sua razão irá ditar a necessidade da limitação do direito de natureza. Eis os argumentos que revelam que a decisão da saída do estado de natureza é calculada tendo em vista o benefício próprio, o que também justifica a criação de uma lei maior com direito e força eficazes para estabelecer a paz.

Para entender a estrutura do Estado absolutista que Hobbes estava legitimando, contamos com a ajuda de Reinhart Koselleck. Seu livro nos permitiu entender o conceito de soberania que decorre dos conflitos entre religião e razão. O método científico mostrou-se essencial, para Hobbes, na busca das causas da guerra civil e, conseqüentemente, à sua solução e seu fim, por meio da apresentação do Estado, esse constructo artificial-contratual, como elemento essencial para uma vida minimamente pacífica. A natureza do contrato hobbesiano estabelece que para o Estado oferecer a proteção é imprescindível que cada associado abdique do direito a todas as coisas, isto é, aquilo que se tinha liberdade para fazer deixa de ser lícito. Aqui é importante destacar que uma das intenções de Hobbes era garantir que as convicções particulares não tivessem qualquer influência sobre as decisões do Estado, nesse sentido o soberano não estaria preso a qualquer ditame moral ou religioso. A estrutura fundamental do Estado absolutista é o contrato, sua lógica interna não segue nenhum princípio moral ou ético e por isso suas ações não podem sofrer limitações. A soberania é absoluta, autocrática e fundada em suas próprias razões.

Fica a sensação de que Hobbes construiu um conceito de natureza humana tão controverso, de maneira que a única solução possível para saída da guerra fosse o Estado absolutista. Conseqüentemente somos levados a pensar: se Hobbes tivesse detalhado com cuidado a natureza humana ou seguido as ramificações da guerra pela estrutura social, será que estaríamos obrigados a aceitar o Estado Absolutista como único meio para a paz e a segurança?

Referências Bibliográficas:

FLAMARION, FRATESCHI et al. (orgs.), Manual de Filosofia Política, 3ed., Saraiva Educação, São Paulo, 2018

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

HOBBS, T., Do Cidadão, Martins Fontes, São Paulo, 2002

HOBBS, T., Leviatã ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil, Martins Fontes, São Paulo, 2019

HOBBS, T., Os elementos da lei natural e política, Martins Fontes, São Paulo, 2010

SKINNER, Q., Hobbes e a liberdade republicana, Editora Unesp, São Paulo, 2010

COOPER, J., A Comunidade Política e o bem supremo in: Zingano, M., (org.) *Sobre a ética nicomaqueia de Aristóteles: textos selecionados*, Odysseus Editora, São Paulo, 2010

FERNANDES, F., A função social da guerra na sociedade tupinambá, Globo, São Paulo, 2006

MONTAIGNE, M., Os Canibais, in: Ensaios, trad. S. Milliet, Editora 34, São Paulo, 2016

CABRAL DE MELLO, E. (org.), O Brasil holandês, São Paulo: Cia das Letras, 2010

KOSELLECK, R., Crítica e Crise, Contraponto, Rio de Janeiro, 1999