

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, NATURAIS, SAÚDE E TECNOLOGIA  
CURSO DE LICENCIATURA INTERDISCIPLINAR EM CIÊNCIAS HUMANAS  
HABILITAÇÃO EM FILOSOFIA

**OTÁVIO OLIVEIRA SILVA**

**DOS FUNDAMENTOS DA CONCEPÇÃO DE ESTADO EM THOMAS HOBBS**

Pinheiro

2019

**OTÁVIO OLIVEIRA SILVA**

**DOS FUNDAMENTOS DA CONCEPÇÃO DE ESTADO EM THOMAS HOBBS**

Monografia apresentada ao Curso de Licenciatura Interdisciplinar em Ciências Humanas-Filosofia da Universidade Federal do Maranhão, como exigência obrigatória para obtenção do Título de licenciado em Filosofia.

Orientador: Prof. Me. Diogo Silva Côrrea

Pinheiro

2019

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).  
Núcleo Integrado de Bibliotecas/UFMA

Silva, Otávio Oliveira.

Dos fundamentos da concepção de Estado em Thomas Hobbes  
/ Otávio Oliveira Silva. - 2019.

75 f.

Orientador(a): Diogo Silva Côrrea.

Monografia (Graduação) - Curso de Ciências Humanas -  
Filosofia, Universidade Federal do Maranhão, Pinheiro,  
2019.

1. Convivência Social. 2. Estado Civil. 3. Estado de  
Natureza. 4. Ordem Social. 5. Pacto Social. I. Côrrea,  
Diogo Silva. II. Título.

**OTÁVIO OLIVEIRA SILVA**

**DOS FUNDAMENTOS DA CONCEPÇÃO DE ESTADO EM THOMAS HOBBS**

Monografia apresentada ao Curso de Licenciatura Interdisciplinar em Ciências Humanas-Filosofia da Universidade Federal do Maranhão, como exigência obrigatória para obtenção do Título de licenciado em Filosofia.

Orientador: Prof<sup>o</sup>. Me. Diogo Silva Côrrea

Aprovada em \_\_\_\_ / \_\_\_\_ / \_\_\_\_

**BANCA EXAMINADORA**

---

**Prof. Me. Diogo Silva Côrrea** (Orientador)  
Mestre em Ética e Epistemologia  
Universidade Federal do Maranhão

---

**Prof. Dr. Flávio Luiz Castro de Freitas** (1<sup>o</sup> examinador)  
Doutor em Filosofia  
Universidade Federal do Maranhão

---

**Prof. Dr.<sup>a</sup> Zilmara de Jesus Viana de Carvalho** (2<sup>o</sup> examinadora)  
Doutora em Filosofia  
Universidade Federal do Maranhão

À minha família – Pedro Silva, Maria de Jesus, Elayne Silva, pelo incondicional apoio e incentivo. A José do Carmo França e Nilton Azevedo, grandes amigos que sempre acreditaram em mim. A todas as pessoas da comunidade de São Raimundo, Peri-Mirim-MA. E, em especial dedico-o a minha esposa e amiga, Karla Samara Mendes e em muitíssimo especial ao meu filho Victor Lorenzo Mendes Silva, (fontes de inspiração e amor) e, que este trabalho sirva de espelho e de motivação para com a busca de conhecimento.

## **AGRADECIMENTOS**

Gostaria de agradecer a todos (as) aqueles que de algum modo contribuíram para a elaboração deste trabalho. Aos professores da UFMA, do Curso de Licenciatura interdisciplinar em Ciências Humanas: História e Filosofia, Danielton Campos Melônio, Diogo Côrrea, Geovani Pantoja, Adriano Farias, Raimundo Campelo Franco que me despertaram o interesse e a motivação para a reflexão filosófica, pelas sábias orientações que me impulsionaram a vislumbrar um novo olhar de compreensão sobre mim mesmo e o mundo. Agradeço pela troca de conhecimentos, pelos momentos de debate, questionamentos e reflexões que auxiliaram a construir a elaboração desta pesquisa.

Em especial agradeço ao professor Diogo Côrrea, meu orientador neste trabalho de conclusão de curso, pelo auxílio e orientação, a minha admiração, agradecimento e amizade, por despertar e me inserir nos estudos do campo de filosofia política. Aos meus amigos, colegas de estudos, Ramon Alves, Nilziane Costa, Alípio Felipe, Gedson Vasconcelos que de diversas formas me auxiliaram direta ou indiretamente com apontamentos e críticas ao trabalho, pelos questionamentos, apoio, ajuda, incentivo. Enfim, saibam que eu tenho por vocês, muito carinho, admiração, estímulo e referência como profissionais e amigos. Obrigado!

*Fora do governo civil, [...] ninguém tem assegurado o fruto de seus labores; nele, todos o têm garantido. [...] fora dele, assistimos ao domínio das paixões, da guerra, do medo, da miséria, da imundície, da solidão, da barbárie, da ignorância, da crueldade; nele, ao domínio da razão, da paz, da segurança, das riquezas, da decência, da sociedade, da elegância, das ciências e da benevolência.*  
(HOBBS, 2002, p. 155-156).

## RESUMO

Aborda-se na presente pesquisa monográfica a discussão acerca dos fundamentos da concepção de Estado em Thomas Hobbes. Tendo em vista, primeiramente, as características de suas críticas à concepção de política aristotélica e, sua argumentação no que diz respeito à gênese do contrato social e, por fim, da finalidade do Estado como articulador da ordem social. Nesse sentido, definiu-se como objeto de investigação o seguinte problema: em que medida se fundamenta a natureza de justificação da concepção de Estado em Thomas Hobbes? Esta pesquisa é de natureza bibliográfica fundamentada em duas das principais obras do autor, a saber: o “*Do cidadão*” e o “*Leviatã ou matéria, Forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*”. Thomas Hobbes (1588-1679) é um dos grandes filósofos políticos da modernidade, seu pensamento chama a atenção pela beleza literária, lógica argumentativa e, principalmente, pelo debate que suscitou sobre a lógica social de convivência humana e o papel do Estado. Nessa perspectiva, a gênese da reflexão filosófica hobbesiana acerca do Estado, insere-se numa investigação que visa compreender a condição que justifica a razão de ser do Estado sobre o homem. Por isso, compreender a natureza do Estado Civil e suas relações com a sociedade implica, necessariamente, analisar-se as razões de sua lógica de existência na sociedade. Considera-se que para Hobbes o conceito de Estado é entendido como uma construção racional advinda da capacidade de criação da cultura (*arte*) humana. O Estado é um corpo político representante (um monstro público) originado, sobretudo, da necessidade de promover a segurança do povo. Na visão do autor o homem isolado tende a perecer solitário, empobrecido, e, sobretudo, está mais suscetível à violência e à morte, mas organizado coletivamente sob a ótica de um poder público comum, isto é, do Estado, o homem tende a viver de forma mais segura. Pois, para o autor o mais grave a se evitar na condição humana de convivência social é o conflito da “guerra de todos contra todos”.

**Palavras-chaves:** Convivência social. Estado de natureza. Pacto social. Estado civil. Ordem social.



## ABSTRACT

The present monographic research discusses the fundamentals of the conception of State in Thomas Hobbes. In view, first, the characteristics of their criticism of the conception of Aristotelian politics and their argumentation with regard to the genesis of the social contract and, finally, the purpose as the State as the articulator of the social order. In the sense, the following problem was defined as the object of investigation: to what extent is the nature of justification of the conception of State on Thomas Hobbes based? A bibliographic research based on two of the author's mainworks, namely: "*On the Citizen*" (1642) ("*Do cidadão*" [1642]) and "*Leviathan, or the Matter, Form, and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil* (1651)" ("*Leviatã ou matéria, Forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*" [1651]). Thomas Hobbes (1588-1679) is one of the great political philosophers of modernity, his thought draws attention to your literary beauty, argumentative logic and, mainly, by the debate he raised about the social logic of human coexistence and the objective of the State. In this perspective, the Hobbesian philosophical reflection about the State, is part of an investigation that seeks to understand the condition that justifies the reason of being of the State over man. Therefore, understanding the nature of the Civil State and its relations with society necessarily involves analyzing the reasons for its logic of existence in society. It is considered that for Hobbes the concept of state understood as a rational construct arising from the ability to create human culture (art). The state is a representative political body (a public monster) originated, above all, from the need to promote the safety of the people. In the author's view, the isolated man tends to a lonesome perish, impoverished, and, above all, is more susceptible to violence and death, but collectively organized from the perspective of a common public power, that is, the State, man tends to live more safely. For the most serious author to avoid in the human condition of social coexistence is the conflict of the "War of all against all".

**Keywords:** Social Coexistence. State of Nature. Social Pact. Marital Status. Social Order.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>10</b>
<b>2</b>	<b>DOS FUNDAMENTOS DA CRÍTICA HOBBSIANA À CONCEPÇÃO DE POLÍTICA ARISTOTÉLICA .....</b>	<b>13</b>
2.1	Da crítica às causas da ordem de convivência social-natural aristotélica .....	14
2.2	Problema e necessidade dos interesses individuais .....	18
2.3	Do estado de natureza: o problema da liberdade e da igualdade (direitos naturais) como fundamentos da desordem social.....	24
<b>3</b>	<b>DO PACTO POLÍTICO COMO FUNDAMENTO DE JUSTIFICAÇÃO DO ESTADO CIVIL HOBBSIANO .....</b>	<b>33</b>
3.1	Da necessidade de transição do estado de natureza para a construção do pacto político.....	33
3.2	Da necessidade de auto preservação à esperança de regulamentação de direitos .....	38
3.3	A natureza hipotética do pacto político e sua relação com a origem do Estado .....	47
<b>4</b>	<b>DO ESTADO ARTIFICIAL REPRESENTANTE E A ADMINISTRAÇÃO DA ORDEM SOCIAL HOBBSIANA.....</b>	<b>50</b>
4.1	A definição do Estado representante como um corpo político artificial .....	51
4.2	A soberania do Estado e as formas de governo .....	55
4.3	As leis civis e a manutenção da ordem social .....	59
4.4	Da dissolução ou da morte de um Estado.....	64
<b>5</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>71</b>
	<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>73</b>

## 1 INTRODUÇÃO

O presente trabalho de base bibliográfica, intitulado “Da concepção de Estado em Thomas Hobbes”, expõe como o autor concebe a vida social do homem em sociedade, a instituição do Estado e sua finalidade. Tendo em vista, primeiramente, as características de suas críticas à concepção de política aristotélica e, sua argumentação no que diz respeito à gênese do contrato social e, por fim, da finalidade do Estado como articulador da ordem social.

Nesse sentido, definiu-se como objeto de estudo, a investigação filosófica acerca do seguinte problema: em que medida se fundamenta a natureza de justificação da concepção de Estado em Thomas Hobbes? Dessa maneira, o presente trabalho tem como objetivo geral, propiciar uma discussão sobre os fundamentos de concepção do Estado hobbesiano demonstrando os principais pontos de seu pensamento político, a partir de duas de suas principais obras: *Do cidadão* (1642) e, o *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil* (1651).

Tendo em vista isso, o estudo das relações entre o homem e o Estado parecem ser historicamente um dos principais debates dentro da tradição filosófica política, cujo enfoque, dentre outros fatores, se incidem principalmente sobre os próprios aspectos da natureza humana e sua relação com a origem e justificação do exercício da autoridade coercitiva do Estado sobre a sociedade. Nessa perspectiva, Thomas Hobbes filósofo inglês do século XVII constrói uma visão sobre a organização social do homem fundamentada num contrato ou pacto político, isto é, para Hobbes a convivência do homem em sociedade não é natural, inata ou espontânea, (como pensa Aristóteles), mas sim, construída socialmente ou artificialmente.

Nesse seguimento, a gênese da reflexão filosófica hobbesiana acerca do Estado insere-se numa investigação que visa compreender a condição que justifica a razão de ser do Estado sobre o homem. Por isso, compreender a natureza do Estado Civil e suas relações com a sociedade implica, necessariamente, analisar-se os fundamentos filosóficos que legitimam o seu funcionamento e suas atribuições, ou seja, as razões de sua lógica de existência no meio social. Nesta linha, a discussão sobre a natureza do Estado, origem e função, pertence tanto à época de Hobbes quanto a nossa contemporaneidade, uma vez que, suas reflexões políticas parecem girar em torno da seguinte questão: Qual a melhor maneira da sociedade política humana ser organizada, de modo a se permitir uma melhor convivência organizada, pacífica e prospera em sociedade?

Desse modo, discutir a natureza da existência do Estado e suas atribuições perpassa

pela problemática condição do estado de liberdade humana em estado de natureza. A teoria política da origem e justificação da instituição Estado em Hobbes levantam questões acerca de sua legitimidade ao refletirmos a necessidade da existência de regras de convivência sociais proposto pelo autor. Destarte, quais as bases que fundamentam a concepção do Estado civil hobbesiano e na visão do autor o tornam legítimo? Quais as razões de obediência ao Estado? Por que na visão hobbesiana de sociedade os homens necessitam da instituição Estado?

Como procedimentos metodológicos, discute-se no capítulo I, como Hobbes dentro do seu contexto, procura desconstruir a visão de política aristotélica acerca da aptidão natural humana para a convivência em sociedade. Hobbes procura refutá-la a fim de justificar as bases políticas de sua concepção de Estado, a saber: o estado de natureza, condição de criação do pacto social e, portanto, de legitimação de sua noção de Estado. No capítulo II, discutiremos sobre a noção do pacto político, objetivando-se compreender de forma mais detalhada, sua construção e finalidade no processo de justificação do Estado civil hobbesiano. Com base nisso, discute-se no capítulo III, as atribuições da função administrativa da ordem social do Estado hobbesiano, sua natureza tipológica, bem como das causas de sua dissolução.

## 2 DOS FUNDAMENTOS DA CRÍTICA HOBBSIANA À CONCEPÇÃO DE POLÍTICA ARISTOTÉLICA

Neste primeiro capítulo, discute-se os fundamentos da noção de Estado hobbesiano a partir de sua crítica à concepção de política aristotélica<sup>1</sup>. Nesse sentido, este trabalho parte da análise da concepção aristotélica com o objetivo de situar a estrutura da concepção filosófica do pensamento político hobbesiano, a saber: seu modo de conceber a gênese do Estado, relacionando-o com sua argumentação sobre o estado de “simples natureza”, condição de criação do pacto social e, portanto, de fundamentação de sua concepção de Estado<sup>2</sup>. Sobre a estrutura do pensamento político hobbesiano, descreve Bobbio:

O modelo é constituído com base em dois elementos fundamentais: o estado ou (sociedade) de natureza e o estado ou (sociedade) civil. Trata-se de um modelo claramente dicotômico, no sentido de que [...] o homem ou vive no estado de natureza ou vive no Estado civil. Não pode viver ao mesmo tempo em um e outro. [...] como ocorre com toda dicotomia, [...] os dois termos servem para compreender toda a vida social do homem. [...] Entre os dois estados há uma relação de contraposição: o estado natural é o estado não-político, e o estado político é o estado não natural. Em outras palavras, o estado político surge como antítese do estado natural, do qual tem a função de eliminar os defeitos, e o estado natural ressurgue como antítese do estado político, quando essa deixa de cumprir a finalidade para a qual foi instituído. (BOBBIO, 1979, p. 38-39).

De acordo com esse modelo, é sua visão sobre a natureza humana que explica a divergência de condição do homem nesses dois estágios de convivência social. Pois, para Hobbes a investigação da natureza do Estado civil parte da natureza humana, que para o

<sup>1</sup> Segundo Vaz (1991, p. 27, grifo do autor): “[...] No que diz respeito à concepção do homem tal como se exprime na filosofia \_\_ criação típica do espírito grego \_\_, a cultura clássica elabora uma imagem do homem na qual são postos em relevo dois traços fundamentais: o homem como animal que fala e discorre (*zôon logikón*) e o homem como animal político (*zôon politikón*). Esses dois traços, estão de resto, em estreita correlação, pois só enquanto dotado de *logos* o homem é capaz de entrar em relação consensual com seu semelhante e instituir a comunidade política”. [Tal concepção delineada sobre o homem, configurou-se como um dos projetos filosóficos mais discutidos do gênero humano a partir do pensamento grego, especificamente com Aristóteles, dado que essa característica humana enraizou-se na História da cultura do Mundo Ocidental, como concepção social inata do “homem como animal político”. Para o filósofo grego, a natureza política do homem seria naturalmente apta de modo inato para se conviver em sociedade, conforme a ordem da natureza. Segue-se daí que, a inclinação social do homem para conviver em sociedade política, configurar-se-á, como uma tendência natural. Sendo por isso, a condição de possibilidade de desenvolvimento de uma existência social em sociedade inclinada naturalmente para o bem comum, e portanto, de harmonia social. Logo, a formação do Estado nada mais seria do que uma consequência natural de agregação espontânea do gênero humano em sociedade, no qual como tentar-se-á demonstrar num primeiro momento de articulação deste trabalho, Hobbes procurará refutá-la, a fim de justificar as bases políticas de sua concepção de Estado].

<sup>2</sup> Utiliza-se neste trabalho tanto o termo “simples natureza”, quanto o termo tradicional “estado de natureza”, uma vez que ambos os conceitos são equivalentes, pois se referem a um estado de desordem social entre o gênero humano. Constata-se isso na seguinte afirmação, “[...] o bem e o mal são nomes dados aos nossos apetites e aversões, e diferem conforme os temperamentos, os costumes e as doutrinas dos homens. Estes não discordam somente em seu julgamento quanto ao que é agradável ou desagradável à razão do dia a dia. O mesmo homem pode, em momentos diferentes, divergir de si mesmo, achando bom aquilo que antes qualificou como mau. Disso tudo resultam disputas, controvérsias e, finalmente, a guerra. Enquanto os homens se encontrarem na condição de simples natureza (uma condição de guerra), a medida do bem e do mal estará no apetite pessoal [...]”. (HOBBS, 2014, p. 132).

filósofo os autores antigos (incluindo Aristóteles) abordaram de forma superficial, isto é, sem profundidade acerca dos “pensamentos e das paixões” que ordenariam as verdadeiras ações do comportamento social humano para a vida em sociedade política<sup>3</sup>. Para o filósofo, os verdadeiros fundamentos das “faculdades da natureza humana”, por meio do qual os homens convivem em sociedade e formam o Estado, estariam “encobertas [...] pela dissimulação, pela falácia, pela ficção e pelas doutrinas errôneas, só se tornam legíveis para quem investiga os corações”. (HOBBS, 2014, p. 22-23).

Assim, ratifica o autor na introdução do “Leviatã”:

[...] ao descrever a natureza desse homem artificial, proponho-me a considerar: [...] a matéria de que ele é feito e seu artífice; ambas são o homem; [...] os homens podem aprender a ler fielmente uns aos outros, se assim o quiserem; é o *Nosce te ipsum*, “conhece-te a ti mesmo”, [...] tendo em vista a semelhança entre os pensamentos e as paixões de um homem e os pensamentos e as paixões de outro, que olha para si mesmo e considera o que faz quando pensa, opina, raciocina, espera, teme, etc., qualquer homem poderá ler e saber, por conseguinte, quais são os pensamentos e as paixões dos demais homens em ocasiões parecidas. Refiro-me à similitude daquelas paixões que são as mesmas em todos os homens: desejo, temor, esperança etc., e não à semelhança entre os objetos das paixões, que são as coisas desejadas, temidas, esperadas, etc. Por isso, a constituição individual e a educação particular variam de tal maneira e são tão fáceis de serem subtraídas de nosso conhecimento, que as características do coração humano, apagadas e encobertas como estão, pela dissimulação, pela falácia, pela ficção e pelas doutrinas errôneas, só se tornam legíveis para quem investiga os corações. (HOBBS, 2014, p. 22-23).

## 2.1 Da crítica às causas da ordem de convivência social-natural aristotélica

Hobbes ao erigir sua concepção de Estado, (o homem artificial)<sup>4</sup> analisando-o a partir de sua descrição da natureza humana, procura desconstruir, sobretudo, a concepção de política

<sup>3</sup> Nesse contexto para Hobbes (2014, p. 58): “O homem distingue-se dos outros animais não só pela razão, mas também pela paixão”. [De acordo com essa afirmação, todo homem é um ser constituído de razão e, também, dotado de paixões, isto é, afecções da mente que seriam toda forma de sentimentos (emoções ou afetos) produzido em parte pelas sensações dos órgãos dos sentidos, bem como das partes inferiores do espírito: o medo, a esperança, o temor, a desconfiança, a deliberação, a vanglória etc. por meio da qual o homem expressaria de modo relativo seus desejos e aversões sobre os objetos que consideraria bom ou ruim para a sua sobrevivência ou satisfação pessoal. E, a razão para Hobbes, é uma faculdade de calcular consequências a partir de definições lógicas dos nomes. “quando um homem raciocina, nada mais faz do que conceber uma soma total, por meio da adição de parcelas; [...], pela subtração da soma de outra. Isso, quando é feito por meio de palavras, consiste em conceber, com base na consequência do nome de todas as partes, o nome do conjunto, ou, com base no nome do conjunto e no nome de uma parte, o nome de outra parte”. (HOBBS, 2014, p. 46). [Portanto, o autor sintetiza as faculdades humanas, “As faculdades da natureza humana podem ser reduzidas a quatro espécies: força corporal, experiência, razão e paixão”. (HOBBS, 2002, p. 25). De acordo com isso, seriam principalmente as paixões naturais (e, também, a razão) que guiarão o comportamento social do homem].

<sup>4</sup> O modelo de Estado hobbesiano é concebido a partir da própria estrutura humana, do qual se postula e se justifica a existência do mesmo. Sua existência é fruto de uma invenção humana, daí porque o termo “artificial”, usado pelo filósofo. Ou seja, a forma do Estado é entendida sob a ótica de uma visão de poder fundamentado nos traços corpóreos do próprio homem, isto é, o conceito de Estado é concebido a partir da forma do corpo humano, como um corpo político semelhante a uma máquina artificial. Destacarei de forma mais esclarecida este ponto da ideia hobbesiana de Estado como objeto “artificial”, ou seja, da concepção do Estado como fruto de criação ou invenção humana nos próximos capítulos, especificamente no terceiro capítulo. Por ora, para os nossos propósitos, a discussão sobre a constituição do Estado, fica esboçado no plano de divergência com Aristóteles no que diz respeito as causas de formação da sociedade civil.

aristotélica que fundamenta na natureza do homem, a visão de que existe uma aptidão social inata pela qual o gênero humano nasceria pronto para conviver em sociedade política e, portanto, em consequência dessa inclinação inata, a formação do Estado seria um fato de ordem natural. Com base nessas circunstâncias explica Bobbio:

[...] Thomas Hobbes. [...] Convencido de que a desordem da vida social, desde a sedição ao tiranicídio, desde o surgimento das facções a guerra civil, dependia das doutrinas errôneas, de que tinham sido autores os escritores antigos e modernos sobre questões políticas, bem como do espírito de seita alimentado por maus teólogos, e comparando a concórdia que reinava no campo das disciplinas matemáticas, com o reino da discórdia sem trégua em que se agitavam as opiniões dos teólogos, dos juristas e dos escritores políticos, Hobbes afirma que os piores malefícios de que sofre a humanidade seriam eliminados “*se se conhecessem com igual certeza as regras das ações humanas, tal como se conhecem aquelas das grandezas das figuras*”. (BOBBIO, 1979, p. 19-20, grifo do autor).

Com base nessa linha de raciocínio, Hobbes ao arquitetar uma contraposição crítica ao pensamento político aristotélico, parece provocar uma ruptura (com a tradição do pensamento político), no que diz respeito à forma de se pensar a ordem política das relações de organização social humana. Assim, argumenta o filósofo na epístola dedicatória de sua obra, *Do cidadão* (2002):

Se os filósofos morais tivessem cumprido seu dever [...], não sei o que nosso engenho poderia ter somado à perfeição [...] daquela felicidade que convém à vida humana. Pois, se a natureza das ações humanas fosse tão bem conhecida como, na geometria, a natureza da quantidade, então a força da avareza e da ambição, que é sustentada pelas errôneas opiniões do vulgo quanto à natureza do que é certo ou errado, prontamente se enlanguesceria e se esvaneceria; e o gênero humano gozaria de paz sem fim, pois- a menos que fosse por moradia, supondo-se que a Terra se tornasse muito pequena para seus habitantes - mal restaria qualquer alegação para a guerra. [...] Mas o que hoje notamos, isto é, que nem a espada nem a pena se vêem autorizadas a qualquer repouso; que o conhecimento da lei natural cessa de avançar, não crescendo uma polegada além de sua antiga estatura; que os filósofos a tal ponto se repartem em facções diversas e hostis, que a mesmíssima ação por uns é verberada, e por outros exaltada; que o mesmíssimo homem em distintos momentos abraça distintas opiniões, e estima as ações que ele próprio comete de maneira muito diferente do que faria se fossem cometidas por outrem; -tudo isso, afirmo, são sinais claros e argumentos manifestos a provar que aquilo que foi escrito, até hoje, pelos filósofos morais em nada avançou no conhecimento da verdade. E, se foi acolhido pelo mundo, não foi tanto por trazer alguma luz ao entendimento, mas por agradar às afeições, dado que pela bem-sucedida retoriquire de seu discurso eles confirmaram os homens em suas opiniões apressadamente aceitas. (HOBBS, 2002, p. 05-06).

Nessas circunstâncias, parece que Hobbes tem em mira, sobretudo, o cabedal de conhecimentos que em grande parte, na visão do autor, foram erguidos pelos antigos de modo “errôneo”, sobre a finalidade das ações humanas. Uma vez que, desde a antiguidade até a época moderna o pensamento político sobre a organização da sociedade, enquadrava-se consagrado na concepção grega de entendimento da ordem social estabelecida por um desígnio produzido pela ordem da natureza. Com base nisso, ao discorrer brevemente acerca das categorias conceituais da “gênese do pensamento político grego”, no que diz respeito à

compreensão do curso da política na Grécia clássica, reitera Chatelêt (1990, p. 15): “Os gregos consideram geralmente que a sociabilidade é produzida pela natureza e, portanto, que não se trata de fundá-la, mas de ordená-la”. Nessa perspectiva, ratifica Aristóteles em sua obra *a Política*:

A sociedade que se formou da reunião de várias aldeias, constitui a Cidade, que tem a faculdade de bastar a si mesma, sendo organizada não apenas para conservar a existência, mas também para buscar o “bem-estar”. Esta sociedade, portanto, [...] está nos desígnios da natureza [...] Ora, a natureza de cada coisa é precisamente seu fim. [...] Bastar-se a si mesma é uma meta que tende toda a produção da natureza e é também o mais perfeito estado. É, portanto, evidente que toda cidade está na natureza e que o homem é naturalmente feito para a sociedade política. [...] Assim, o homem é um animal cívico, mais social do que as abelhas e os outros animais que vivem juntos. [...] O Estado ou sociedade política é até mesmo o primeiro objeto a que se propôs a natureza. O todo existe necessariamente antes da parte. [...] Aquele que não precisa dos outros homens, ou não pode resolver-se a ficar com eles, ou é um Deus, ou um bruto. Assim, a inclinação natural leva os homens a este gênero de sociedade. (ARISTÓTELES 2006, p. 04-05).

Partindo-se desses pressupostos, a compreensão da ordem política aristotélica e sua perspectiva de formação do Estado, encontrar-se-ia delineada pela ordem da natureza, uma vez que, somente em sociedade e não fora dela, o homem desenvolveria as condições de possibilidade para conviver com seus semelhantes de forma naturalmente pacífica e harmoniosa. Portanto, associando-se harmonicamente seria o homem um “animal cívico”, em um grau mais elevado socialmente do que outros animais (as abelhas e as formigas) com a finalidade natural de “conservar a existência, mas para também buscar o bem-estar”. (ARISTÓTELES, 2006, p. 4-5)<sup>5</sup>. Nesse sentido observa Ribeiro:

[...] Hobbes tem perfeita consciência de que [...] há de chocar seus leitores, que se prendem à definição aristotélica do homem como *zoon politikon*, animal social. Para Aristóteles, o homem naturalmente vive em sociedade, e só desenvolve todas as suas potencialidades dentro do Estado. Esta é a convicção da maioria das pessoas, que preferem fechar os olhos à *tensão* que há na convivência com os demais homens, e conceber a relação social como harmônica. (RIBEIRO, 2001, p. 57, grifo do autor).

Para Hobbes não existe convivência humana naturalmente harmoniosa, mas sim, relações conflitantes que sempre resultam numa lógica de guerra, uma vez que, as relações de sociabilidade são marcadas por tensões. E, essa “tensão” direciona o homem ao conflito de

---

<sup>5</sup> Contudo para Hobbes, as ações dos homens não poderiam ser comparadas com a dos animais (abelhas e formigas), como ações políticas, porque todos os atos desses animais se dirigem sempre para o bem comum, embora careçam do artifício da razão, pelo qual os homens, ao contrário, utilizam para causar revoltas ou subverter a ordem pública, com a intenção de obter para si alguma vantagem pessoal. Assim argumenta o autor, “Aristóteles inclui, entre os animais a quem chama políticos, não apenas o homem, mas diversos outros - como a formiga, a abelha etc. - que, embora careçam da razão, pela qual poderiam contratar e submeter-se ao governo, não obstante *consentem*: isto é, perseguindo ou fugindo das mesmas coisas, dirigem de tal modo seus atos para um bem comum que sua reunião não está sujeita a nenhum tipo de sedição. Mas apesar disso tal reunião não constitui um governo civil, e, portanto, tais animais não podem ser denominados *políticos*, porque seu governo consiste apenas no consentimento, ou seja, em muitas vontades concorrendo para o mesmo objetivo, não sendo - o que é necessário no governo civil - uma vontade única”. (HOBBS, 2002, p. 94, grifo do autor).



interesses com o seu semelhante. Logo, movidos pelas tensões do conflito, há pouca possibilidade para acordos de consenso, isso impede a construção de relações sociais pacíficas. Segue-se que, Hobbes se propõe a demonstrar outro entendimento da natureza do comportamento social humano que justifique a formação da existência do Estado, isto é, propõe uma nova visão sobre a ordem social, na medida em que promove outro olhar sobre os fundamentos da sociabilidade pelo qual os homens formam a sociedade política, em outras palavras, projeta a ideia do estado de natureza e do pacto político<sup>6</sup>. Desse modo afirma Frateschi:

[...] Hobbes pretende desmentir a teoria da natureza política do homem. Se junta, assim, aos seus contemporâneos, na tentativa de demolir a tradição que dominava os diversos campos do conhecimento: na filosofia, Aristóteles, na medicina, Galeno, na Geografia e Astronomia, Ptolomeu. Hobbes propõe-se a contribuir banindo da filosofia política o preceito aristotélico do *zoon politikon* e estabelecendo as bases da nova ciência da política. [...] Não é apenas contra Aristóteles que ele se volta, mas também contra toda a tradição política- incluindo os filósofos [...] 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. (FRATESCHI, 2008, p. 17-18, grifo do autor).

Embora reconheça Hobbes a imensa importância das contribuições dos antigos sobre o desenvolvimento do pensamento político, que “foi acolhido por grande parte da humanidade”. O autor rejeita a concepção de sociedade civil fundamentada na tese da sociabilidade natural, pois: “a falta de conhecimento, isto é, o desconhecimento das causas, constringe o homem a confiar na opinião e autoridade de outrem”. (HOBBS, 2014, p. 92). Por isso, na visão do filósofo inglês, a proposta de Aristóteles seria falaciosa e superficial, porque não demonstraria as corretas causas constitutivas de formação da sociedade política, isto é, do Estado. Ainda nesta linha de raciocínio, assinala Hobbes:

A maior parte daqueles que escreveram alguma coisa a propósito das repúblicas ou supõe, ou nos pede ou requer que acreditemos que o homem é uma criatura que nasce apta para a sociedade. Os gregos chamam-no *zoon politikon*; e sobre este alicerce eles erigem a doutrina da sociedade civil como se, para se preservar a paz e o governo da humanidade, nada mais fosse necessário do que os homens concordarem em firmar certas convenções e condições em comum, que eles próprios chamariam, então, leis. Axioma este que, embora acolhido pela maior parte, é contudo sem dúvida falso - um erro que procede de considerarmos a natureza humana muito superficialmente. [...] Pois aqueles que perscrutarem com maior precisão as causas pelas quais os homens se reúnem, e se deleitam uns na companhia

---

<sup>6</sup> O pacto e a ideia do estado de natureza parecem ser o alicerce do modelo hobbesiano de sociedade, pelo qual se é possível entender o seu projeto filosófico de estruturamento da ordem social, uma vez que, são os pontos fundamentais para o entendimento de sua concepção de Estado civil. Com efeito, ressalta-se que desenvolver-se-á de modo mais detalhado e aprofundado esse pressuposto relativo a visão do modelo hobbesiano de sociedade, especificamente do pacto político, somente no segundo capítulo, por enquanto, apontar-se-á somente o foco dos fundamentos da crítica de Thomas Hobbes a Aristóteles, (levando-se em consideração o apontamento do pacto social, como uma construção humana e não dado pela natureza) objetivando-se, nos aprofundarmos na gênese argumentativa do modo hobbesiano de conceber a formação do Estado, bem como das relações de sociabilidade humana em estado de natureza.

dos outros, facilmente hão de notar que isto não acontece porque naturalmente não poderia suceder de outro modo, mas por acidente. Isso porque, se um homem devesse amar outro por natureza - isto é, enquanto homem -, não poderíamos encontrar razão para que todo homem não ame igualmente todo homem, por ser tão homem quanto qualquer outro, ou para que freqüente mais aqueles cuja companhia lhe confere honra ou proveito. Portanto, não procuramos companhia naturalmente e só por si mesma, mas para dela recebermos alguma honra ou proveito. (HOBBS, 2002, p. 25-26).

De acordo com isso, infere-se que é a partir desse olhar de constante mudança e variação das ações humanas em sociedade, que Hobbes denomina de “acidente”, é que o autor parece assentar sua argumentação sobre as causas “verdadeiras” de origem e justificação da existência do Estado, em contraposição a hipótese aristotélica de uma tendência natural para a convivência em sociedade. Uma vez que, o modo como o homem erige sua convivência em sociedade, varia frequentemente de tal forma que todo homem sempre procuraria angariar algum tipo de benefício para si. E, não somente pelo fato de naturalmente se associar a outrem. Nesse sentido reitera Bobbio:

Os tratados de filosofia política anteriores a Hobbes se apoiavam monotamente sobre dois pilares, a ponto de aparecerem frequentemente como nada mais que uma repetição do já dito: a *política* de Aristóteles e o direito romano, [...] e que [...], haviam sido interpretadas de variados modos. Dessa interpretação derivara uma densa rede de opiniões da qual nenhum escritor político considerava poder prescindir. [...] juntamente com a autoridade da História, [...] Hobbes varre [...] a autoridade de Aristóteles, contra quem toma posição desde as primeiras páginas do *De cive*, contrapondo a hipótese do homem *naturaliter* social, [...] a hipótese do *homo homini lúpus*; e não parece levar em conta a existência de um direito público que faz apelo ao direito romano, embora utilize alguns de seus conceitos fundamentais, como o do pacto que serve de fundamento ao poder estatal e o do Estado como pessoa moral. Hobbes faz *tabula rasa* de todas as opiniões anteriores e constrói sua teoria sob as bases sólidas, indestrutíveis, do estudo da natureza humana e dos carecimentos que essa natureza expressa, bem como do modo [...] de satisfazer tais carecimentos. (BOBBIO, 1979, p. 36-37, grifo do autor).

## 2.2 Problema e necessidade dos interesses individuais

Tendo em vista essa perspectiva, para Hobbes naturalmente as relações sociais seriam baseadas no intuito de se satisfazer interesses individuais, sejam, de ordem material (o proveito) ou subjetiva (qualquer forma de reconhecimento ou valor, como a honra e a glória), em detrimento do bem comum. Por isso, as características da convivência do homem em comum com o seu semelhante, não se efetuará somente com base em uma naturalidade das relações de associação, mas, sim, em razão de variadas condições em que por interesse e necessidade o homem por meio de suas paixões e de sua razão, enxergaria em cada associação com os semelhantes uma forma de preservar seus próprios interesses, sejam eles valores como a honra e a glória, bem como para a obtenção e preservação de interesses materiais. Nesse sentido, diz Hobbes:

[...] os homens, [...] apelam aos costumes para terem razão e à razão para estabelecerem costumes, de acordo com seus interesses; assim, desprezam os costumes quando assim exige o seu interesse e se posicionam contra a razão todas as vezes que esta contraria esses mesmos interesses. (HOBBS, 2014, p. 92-93).

De acordo com essa visão circunstancial das ações humanas, Hobbes parece construir um novo método racional para se compreender, segundo sua perspectiva, “de modo mais adequado” a “verdadeira” gênese das instituições políticas que representam a ideia de Estado civil, ou seja, “suas verdadeiras causas constitutivas”, a partir dos “corretos modos de disposição” dos fundamentos sociais da natureza humana pelos quais os homens decidem conviver em sociedade política. Logo, o filósofo inglês parte de uma análise hipotética da natureza humana, isto é, procura decompor em partes os elementos que formam “os direitos Estados e os deveres dos súditos”. Diante disso ratifica o filósofo:

Quanto ao método que empreguei, entendi que não basta utilizar um estilo claro e evidente no assunto que tenho a tratar, mas que é preciso - também - principiar pelo assunto mesmo do governo civil, e daí remontar até sua geração, e à forma que assume, e ao primeiro início da justiça; pois tudo se compreende melhor através de suas causas constitutivas. Pois, assim como num relógio, ou em outro pequeno autômato de mesma espécie, a matéria, a figura e o movimento das rodas não podem ser bem compreendidos, a não ser que o desmontemos e consideremos cada parte em separado - da mesma forma, para fazer uma investigação mais aprofundada sobre os direitos dos Estados e os deveres dos súditos, faz-se necessário - não, não chego a falar em desmontá-los, mas, pelo menos, que sejam considerados como se estivessem dissolvidos, ou seja: que nós compreendamos corretamente o que é a qualidade da natureza humana, e em que matérias ela é e em quais não é adequada para estabelecer um governo civil; e como devem dispor-se entre si os homens que pretendem formar um Estado sobre bons alicerces. (HOBBS, 2002, p. 13).

Tendo em vista isso, Hobbes procura delinear os fundamentos de sua filosofia política não só pela análise racional dos pensamentos e paixões da natureza humana. Mas ainda, procura sustentá-la com base em observações sobre as quais se assentam as experiências dos comportamentos sociais dos sujeitos humanos no dia a dia.

Neste percurso, para Hobbes as redes de relações naturais que os sujeitos humanos estabelecem entre si, se constituem pelos desejos diversificados de domínio que cada homem carregaria dentro de si e, que aponta para a manutenção daquilo que considera um bem para si próprio. O que, portanto, levaria frequentemente a situações de conflito e inimizade e, simultaneamente, a necessidade de criação de uma nova forma de convivência que suprima essas disposições. Nesse sentido, argumenta Leivas:

A introdução do *De Cive*, com o claro propósito de refutar o mencionado axioma aristotélico, apresenta o questionamento a seguir: o ser humano nasce com uma disposição inata para a vida em sociedade? A resposta a esse questionamento, negativa e substancialmente anti aristotélica, implica a substituição da presumida natureza sociável do ser humano por sua insociabilidade natural. O ponto aqui é compreender, inicialmente, que a sociabilidade humana, isto é, a “aptidão para viver em sociedade” é uma capacidade que surge em determinado momento no estado natural mas que se torna operante unicamente com o advento de um constructo

artificial feito pela arte humana chamado contrato social. A sociabilidade humana é artificial nos termos a seguir: – O homem é sociabilizado pelo contrato social e pelas amarras que ele produz, ou seja, pelas relações de obrigação e obediência. A insociabilidade humana é natural, por sua vez, porque a condição do homem fora da sociedade civil é terminantemente uma situação de conflito e inimizade, devido a uma propensão natural dos homens a se ferirem uns aos outros”. (LEIVAS, 2011, p. 126)<sup>7</sup>.

Com base nisso, esse percurso sugere que as condições de gênese do Estado, e, portanto, da sociabilidade humana teria na verdade outra origem, (que cabe salientar não tem seu fundamento numa ordem natural), mas uma origem construída socialmente com base num artifício, isto é, no contrato social. O contrato social é a base mais sólida que aponta para a vida em sociedade política. Pois, os meios naturais não se apresentam necessariamente vantajosos para a constituição da vida social. Assim explica Frateschi:

[...] Hobbes identifica o desejo primário, ou o impulso natural, à obtenção de benefícios próprios, sem fazer coincidir por necessidade natural o bem próprio com o bem comum ou com a vida na comunidade política. Há uma relação instrumental entre a busca do benefício próprio e a vida em sociedade. Isso lhe permite afirmar que a cidade é artificial, e não natural, porque ela é uma opção, entre outras para que se realize o desejo primário. A sociedade certamente a opção mais segura e menos precária, mas, conforme as circunstâncias, a dominação e até mesmo a guerra podem ser escolhidas como meios para esse fim. Hobbes considera a natureza humana compatível tanto com a opção por estabelecer a dominação ou declarar guerra. Isso porque o desejo primário ou o impulso natural dos homens não visa à vida social, mas à obtenção de benefícios individuais que, em princípio, dependendo das circunstâncias e dos agentes envolvidos, podem ser obtidos por meio de constituição da cidade, da dominação ou até mesmo da guerra. (FRATESCHI, 2008, p. 30-31).

De acordo com esses argumentos, a natureza humana seria naturalmente propensa ao conflito, e, não naturalmente disposta a cooperação recíproca, uma vez que, toda ação humana voltada a qualquer tipo de associação tenderia naturalmente a obtenção de determinados tipos de interesses particulares, conforme as condições de associação, seja, para se angariar um bem material ou algum tipo de reconhecimento pessoal, ou nos termos de Hobbes, a obtenção de “honra ou proveito”. Sobre isso, afirma Hobbes:

Como, e com que desígnio, os homens se congregam, melhor se saberá observando-se aquelas coisas que fazem quando estão reunidos. Pois, quando se reúnem para comerciar, é evidente que cada um não o faz por consideração a seu próximo, porém apenas a seu negócio; se é para desempenhar algum ofício, uma certa amizade comercial se constitui, que tem em si mais de zelo [...] que de verdadeiro amor, e por isso dela podem brotar facções, às vezes, mas boa vontade nunca; se for por prazer e recreação da mente, cada homem está afeito a se divertir mais com aquelas coisas que incitam à risada, razão por que pode (conformemente à natureza daquilo que é ridículo) mais subir em sua própria opinião quando se compara com os defeitos e deficiências de outrem; e embora isto por vezes se faça de modo inocente e sem ofender, é porém manifesto que tais homens não se deleitam tanto com a sociedade, mas com sua própria vã glória. (HOBBS, 2002, p. 26-27).

<sup>7</sup> Obs: o texto do autor citado não utiliza as aspas no início do trecho onde se menciona – *O homem é sociabilizado pelo contrato* – somente no final do trecho em questão.

Tendo em vista essa análise, Hobbes procura descortinar os princípios do pensamento político aristotélico, postulando afirmações das experiências de associação cotidianas do homem em sociedade. Assim, se todo homem “já nasce apto para viver em sociedade”, conforme Aristóteles, somente essa essência prerrogativa formativa do Estado, seria suficiente para assegurar a convivência social harmônica. E, por conseguinte, seria garantia espontânea de todas as condições de possibilidade de desenvolvimento de uma existência regrada pelo bem comum, sendo por isso, boa e feliz entre os membros humanos em sociedade. Nesta linha de pensamento argumenta o filósofo inglês:

Assim esclarece a experiência, [...] que toda reunião, por mais livre que seja, deriva quer da miséria recíproca, quer da vã glória, de modo que as partes reunidas se empenham em conseguir algum benefício [...]. O mesmo também se pode concluir pela razão, a partir das definições de *vontade, bem, honra e útil*. Pois em qualquer tipo de sociedade, se a associação é contratada voluntariamente, nela estamos procurando o objeto da vontade, isto é, aquilo que cada um dos que se reúnem propõe-se como bem. Ora, tudo o que venha a parecer bom é agradável, e se refere quer aos sentidos, quer à mente. Mas todo prazer mental ou é glória (que consiste em ter boa opinião de si mesmo) [...]. Os demais prazeres são sensuais, ou conduzem à sensualidade, que pode ser compreendida entre as conveniências mundanas. (HOBBS, 2002, p. 27, grifo do autor).

Conforme Hobbes, a natureza das ações humanas não decorreria espontaneamente de ações pautadas sobre o “bem-estar comum”, conforme postula os princípios do “animal político”. Pois, a visão de experiência de associação dos homens, diria o contrário, porque seria pautada sobre uma inclinação natural de realizar primeiramente seus próprios benefícios. Desse modo, por meio da razão e da experiência, o homem procuraria sempre satisfazer aquilo que melhor lhe agrada, sejam as coisas que se referem aos deleites dos sentidos, bem como, aquelas que derivam da mente ou da razão<sup>8</sup>. Nesse sentido reitera Reale e Antiseri:

[...] o Estagirita sustentava que o homem é "animal político", ou seja, é constituído de tal modo que, por sua própria natureza, *é feito para viver com os outros em sociedade politicamente estruturada*. Ademais, ele identificava essa condição de "animal político" do homem com o estado próprio também de outros animais, como as abelhas e as formigas, que desejando e evitando as mesmas coisas e voltando suas ações para fins comuns, se agregam espontaneamente. (REALE; ANTISERI, 1990, p. 82, grifo do autor).

Segundo a afirmativa anterior, para Aristóteles construir “fins comuns espontaneamente”, seria tão natural que as ações humanas necessariamente somente se

---

<sup>8</sup> Sobre esse aspecto argumenta Leivas (2011, p. 130, grifo do autor): “Os homens sentem grande prazer ao se compararem uns com os outros na busca de superioridade sobre os demais. Mas seu quociente de valorização é estimado de modo relativo e objetivo pelos seus pares: “o valor de um homem... não é absoluto mas algo que depende da necessidade e julgamento de outrem”. Isso acaba levando a uma luta por prestígio que incendeia de vez as vontades já predispostas a entrar em guerra diante da constatação que é preciso pouca coisa para alguém se sentir desvalorizado pelo outro, bastando “um sorriso, uma opinião diferente, e qualquer outro sinal de desprezo”. O resultado disso tudo: o desejo de glória faz que o bem individual se sobreponha ao bem comum”.

inclinariam ao fim último do bem comum da comunidade. De tal forma que não havendo conflitos e divergência por conta de interesses particulares, a tendência humana seria sempre viver em harmonia social. Assim, a sociabilidade do gênero humano enquanto espécie gregária se pautaria conforme a natureza, dado que sua organização política obedeceria a uma ordem espontânea natural de associação, tal como se mostraria a reunião dos animais na natureza. Logo, seria o Estado um produto natural derivado das relações de reciprocidade do modo de agregação espontânea do gênero humano. Em contrapartida enfatiza Hobbes:

Toda associação, [...] ou é para o ganho ou para a glória - isto é: não tanto para o amor de nossos próximos, quanto pelo amor de nós mesmos. Mas nenhuma associação pode ter grandeza, ou ser duradoura, se começa da vã glória; porque essa glória é como a honra: se todos os homens a têm, nenhum a tem, pois consiste em comparação e precedência; e a companhia dos outros não adianta um ceitil que seja a causa de eu me glorificar em mim mesmo; pois todo homem vale o quanto vale por si, sem a ajuda dos outros. Mas, embora os benefícios desta vida possam ser ampliados, e muito, graças à colaboração recíproca, contudo - como podem ser obtidos com mais facilidade pelo domínio, do que pela associação com outrem-, espero que ninguém vá duvidar de que, se fosse removido todo o medo, a natureza humana tenderia com muito mais avidez à dominação do que a construir uma sociedade. Devemos portanto concluir que a origem de todas as grandes e duradouras sociedades não provém da boa vontade recíproca que os homens tivessem uns para com os outros, mas do medo recíproco que uns tinham dos outros. (HOBBS, 2002, p. 28).

Nesse sentido, para Hobbes em consequência desse desejo natural pelo domínio de seu semelhante e, de outras coisas, só há o resultado de conflito por obtenção de poder e, disso, resultaria uma convivência pautada em relações de medo recíproco. Porém, “se fosse removido todo o medo, a natureza humana tenderia com muito mais avidez à dominação do que a construir uma sociedade”. (HOBBS, 2002, p. 28). Segue-se que o homem seria um ser não sociável naturalmente, porque suas inclinações ou disposições naturais seriam mais propensas a angariar seus próprios benefícios, bem como de dominação de seus semelhantes, do que forma uma sociedade com base em uma vontade recíproca de formar laços comuns. Desse modo, corrobora Bernardes (2002) sua propensão espontânea primeira, seria pensar seu “auto interesse ou egoísmo”:

O auto interesse ou egoísmo pode ser expresso pelo desejo natural que o ser humano tem de maximizar seus ganhos e minimizar seus prejuízos para qualquer situação dada. A questão que se coloca para cada indivíduo é qual é o tipo de composição ideal com os outros em que ele maximize da melhor maneira possível os ganhos e minimize ao máximo suas perdas. [...] O auto interesse ou egoísmo, então, leva, o indivíduo a perceber que a melhor possibilidade para realizar seu propósito é através de um determinado tipo de composição com os demais seres racionais. Ou seja, maximizar os ganhos e minimizar os prejuízos, levar vantagem em qualquer situação, podem significar, em determinadas circunstâncias, ter de abdicar a determinados direitos ou benefícios. (BERNARDES, 2002, p. 40-41).

Para a teoria política hobbesiana, sendo a natureza humana guiada pelo instinto das paixões (o ganho ou o lucro, a glória, a honra, a esperança e, principalmente, o medo etc...),

que são diferentes espécies de valores que os homens atribuem a si próprios e aos outros, toda ação humana se inclinaria a “comparação” relativa entre si de seus valores e interesses particulares, e, por conseguinte, de afirmação de algum (poder) valor pessoal perante o outro. Portanto, para o autor o desejo em adquirir poder seria próprio da natureza humana, porque estaria inscrito em nossas paixões e, só tem fim com a morte. Assim diz Hobbes:

[...] Não existe o *finis ultimus* (proposito maior) nem o *summum bonum* (bem supremo) de que tratam os velhos filósofos moralistas. Um homem não já pode viver quando seu desejo chega ao fim, ou quando as sensações e imaginações estão paralisadas. A felicidade é um continuo progredir de desejos, de um objeto a outro, uma vez que a consequência do primeiro é o caminho para a realização dos ulteriores. Isso se dá porque o objeto dos desejos humanos não é gozar uma única vez e por alguns instantes, mas assegurar, para sempre, o caminho de seus desejos futuros. [...] Assim, considero como principal inclinação de toda a humanidade um perpétuo incessante afã de poder, que cessa apenas com a morte. (HOBBS, 2014, p. 88-89, grifo do autor).

Partindo-se dessa perspectiva, Hobbes ainda se dirige a um dos pontos mais enfáticos do pensamento político aristotélico, a saber: a concepção das relações sociais fundamentada na visão de uma hierarquia natural, segundo a qual, estaria por natureza alguns homens sujeitos a dominação e outros não, isto é, o princípio de que a existência da desigualdade social e política seria uma consequência natural da natureza humana<sup>9</sup>. Com efeito, argumentava o Estagirita:

Mas faz a natureza ou não de um homem um escravo? É justa e útil a escravidão ou é contra a natureza? [...] Não é apenas necessário, mas também vantajoso que haja mando por um lado e obediência por outro; e todos os seres, desde o primeiro instante do nascimento, são, por assim dizer, marcados pela natureza, uns para comandar, outros para obedecer. [...] o que se executa mediante melhores agentes é sempre mais executado, partindo então a execução do mesmo princípio que é o comando. (ARISTÓTELES, 2006, p. 12).

Não obstante, de acordo com Hobbes nenhuma diferença entre os homens seria ordenada pela natureza, pois seriam contrárias “a razão e a experiência” a ideia de que “por natureza uns estão para comandar e outros a obedecer”. Porque seria essa uma condição construída pelo “consentimento dos homens”, ou seja, construída socialmente ou culturalmente e, não dada ou instituída por algum desígnio da natureza. Argumenta Hobbes:

Aristóteles, no livro primeiro de sua *política*, afirma como fundamento de sua doutrina, que, por natureza, alguns homens têm maior capacidade para comandar, os

<sup>9</sup> Sobre essa análise diz Limongi: [...] segundo Aristóteles, não são todos os homens que podem participar da vida política, apenas aqueles que, estando livres dos cuidados materiais da existência\_ Na medida em que possuem no âmbito doméstico subordinados que trabalhem por eles \_, dispõem de tempo, capacidade e virtude para tanto. Além disso, se entre aqueles que estão por natureza destinados à vida política pode haver consenso [...] é porque eles são capazes de reconhecer os diferenciais de virtude que existem entre eles, neste ou naquele domínio em particular, de modo a poderem ser convencidos por aqueles que, dentre eles, possuem maior valor. Ora, Hobbes quis mostrar que esses diferenciais de valor não são naturais e que, portanto, a questão de saber quem decide é uma questão naturalmente sujeita a disputa. Daí a vida no interior de uma ordem política não ser o destino natural do homem, mas algo que vai exigir de nós um esforço no sentido da instituição de suas condições de possibilidades, que não estão naturalmente dadas. (LIMONGI, 2002, p. 26).

mais sábios (entre os quais ele se inclui, em razão de sua filosofia), enquanto outros têm maior capacidade para servir os fortes e musculosos (mas que não são filósofos como ele), como senhor e servo tivessem sido assim classificados pela diferença de inteligência, e não pelo consentimento dos próprios homens, ideia que é contrária a razão e a experiência. Poucos são tão insensatos a ponto de preferirem ser governados pelos outros a se autogovernar. Os que se julgam sábios, quando empregam a força, quando lutam contra os que não aceitam sua sabedoria, somente as vezes ou quase nunca alcançam a vitória. Portanto, se a natureza fez os homens iguais, essa igualdade deve ser reconhecida, e, se os fez desiguais, ainda sim, posto que os homens se consideram iguais não entram em condição de paz, a não ser quando tratados em termos de igualdade, essa igualdade deve ser admitida. (HOBBES, 2014, p. 128).

Nesse sentido, compreende-se que os princípios da doutrina da sociedade política fundamentada com base em princípios naturais, não seriam suficientes de por si só, garantir a ordem social entre o gênero humano dado a tendência da natureza humana ao domínio de seus semelhantes e, à obtenção de seus próprios benefícios em detrimento do bem comum. Sendo por isso, falaciosa e inviável a origem do Estado e/ou da sociedade civil pela via aristotélica. Logo, de acordo com Hobbes, não existe inclinação inata na natureza humana para a vida em sociedade política. Segue-se que, se não existe inclinação natural para a vida em sociedade política, dado os pressupostos da natureza egoísta do homem e sua inclinação ao domínio de seus semelhantes, então, a partir de que fatores Hobbes concebe a construção do Estado civil?

**2.3 Do estado de natureza:** o problema da liberdade e da igualdade (direitos naturais) como fundamentos da desordem social.

Levando-se em consideração que a origem da sociedade política não adviria de uma disposição recíproca natural inscrita na natureza humana, já que por natureza o homem teria uma propensão a olhar para si mesmo. Segue-se daí que, Hobbes constrói uma estrutura de entendimento da origem do Estado fundamentado nas paixões, especificamente, no medo. Diz Hobbes (2002, p. 28): “a origem de todas as grandes e duradouras sociedades não provém da boa vontade recíproca que os homens tivessem uns para com os outros, mas do medo recíproco que uns tinham dos outros”.

Para Ribeiro (1984) a origem do Estado fundamentado na tese da paixão do medo, representa no pensamento hobbesiano os desdobramentos das guerras de um contexto histórico de crises em que vivia a Inglaterra entre os séculos XVI e XVII da qual Thomas Hobbes nasceu.

[...] Existiu na Inglaterra um grande medo de 1588: [...] a invasão espanhola [...] da armada que se temia invencível. [...] num desses pânicos nasceu Thomas Hobbes, de parto prematuro- *minha mãe pariu gêmeos, eu e o medo*, [...] como recordará autobiógrafo, daí a noventa anos. O medo gêmeo de um pensador, marcando-o desde o nascimento, enlaçado com ele feito herança ou gem, como seu direito ou natureza; a vida e obra de Hobbes são pontuadas por esta paixão. (RIBEIRO, 1984,



p. 11, grifo do autor).

A ideia do medo como característica da natureza humana, entendida por Hobbes como paixão edificadora do Estado civil, se vincula e está fundamentada à situação da tese hipotética do *estado de natureza*<sup>10</sup>. Disso decorre que, o estado de natureza seria uma condição onde predominaria o medo generalizado entre os homens, dado as condições naturais de exercício absoluto dos direitos naturais do homem, a ilimitada liberdade e igualdade de convivência social entre o gênero humano.

Para Hobbes: “O direito natural, [...] *jus naturale*, é a liberdade que cada homem tem de utilizar seu poder como bem lhe aprouver, para preservar a sua própria natureza, isto é, sua vida; conseqüentemente, é a liberdade de fazer tudo àquilo que segundo seu julgamento e razão, é adequado para atingir esse fim”. (HOBBS, 2014, p. 110-111, grifo do autor). Em vista disso, ratifica o filósofo inglês:

Alguém talvez possa pensar que nunca existiu um tempo ou condição para uma guerra semelhante; eu creio mesmo que, de modo geral, nunca ocorreu em lugar algum do mundo; entretanto, há lugares em que o modo de vida é esse. Os povos selvagens de vários lugares da América, com exceção do governo de pequenos grupos, cuja concórdia depende da concupiscência natural, não possuem um governo geral e vivem, em nossos dias, de forma embrutecida [...]. É fácil conceber como teria sido a vida quando não existia um poder comum a temer, pois o regime de vida dos homens que antes viviam sob um governo pacífico pode degenerar-se numa guerra civil. (HOBBS, 2014, p. 109).

Em vista dessa contradição ante ao direito ilimitado de possuir a liberdade natural, haveria um estado de “guerra de todos contra todos”. E, portanto, um contexto de medo e insegurança, onde nenhuma diferença de capacidade força ou inteligência entre os homens se

---

<sup>10</sup> Sobre a noção hobbesiana de estado de natureza que já fora mencionada, diz Marcondes (2007, p. 202): “[...] O estado de natureza não descreve o homem primitivo, ou o homem anteriormente a qualquer organização social, mas sim como o homem se comportaria, dada a natureza humana, caso se suspendesse a obrigação de cumprir as leis e contratos imposta pela sociedade. [...] Trata-se, portanto, de uma hipótese teórica, deduzida de sua teoria sobre a natureza humana, e não de uma consideração histórica de um período anterior à formação da sociedade”. Com efeito, ratifica Ribeiro (2001, p. 54): “[...] o homem natural de Hobbes *não* é um selvagem. É o mesmo homem que vive em sociedade. Melhor dizendo, a *natureza* do homem não muda conforme o tempo, ou a história, ou a vida social. Para Hobbes, como para a maior parte dos autores de antes do século XVII, não existe a história entendida como transformando os homens. Estes não mudam”. Nessa perspectiva, aponta Guimarães (2014, p. 105): “O homem natural, para Hobbes, não é naturalmente mau como afirmam: é de fato não sociável. Como o critério que definirá o moralmente correto e incorreto são as leis positivas, não podemos julgar o homem natural como mau. O que o filósofo de Malmesbury afirma é que, diante da irregularidade das paixões, a guerra entre os homens é inevitável”. Nesse sentido, apesar dessa infeliz condição, Hobbes não reconhece o princípio de que os homens sejam maus por natureza, ou seja, de seu próprio nascimento. Contudo, é preciso ressaltar que, o autor reconhece esse princípio de “maldade inata” da natureza do homem de acordo com o que a “santa escritura” o expõe, mas que não reconhece essa proposição fundamentada na natureza humana. Diz Hobbes (2002, p. 15): “[...] porque, sendo criaturas meramente sensíveis, eles têm a disposição que ora exponho: imediatamente e quanto puderem, eles desejam e fazem tudo o que melhor lhes agrada, e dos perigos que deles se acercam eles ou fogem, por medo, ou com vigor tratam ele repeli-los; mas isso não é razão para considerá-los maus ou perversos. Pois as afeições da mente que surgem somente das partes inferiores da alma não são perversas em si mesmas; só as ações que delas provêm podem eventualmente sê-lo, como quando são agressivas, ou ferem o dever”.

sobressairia, pois sendo livres e iguais em angariar poder, não haveria como qualquer homem pudesse ter para si qualquer espécie de vantagem sobre seu semelhante e, por conseguinte, obter meios seguros e estáveis de preservar sua vida, seus bens e sua liberdade, ou seja, de preservar seus próprios direitos fundamentais a existência. Não obstante, ressalta Russel:

Ao contrário da maioria dos defensores do governo despótico, Hobbes afirma que todos os homens são naturalmente iguais. Em estado de natureza, antes de existência de qualquer governo, todo homem deseja preservar sua própria liberdade, mas adquirindo domínio sobre os demais; estes desejos são, ambos, ditados pelo instinto de conservação. Deste conflito, surge uma guerra de todos contra todos, que torna a vida « asquerosa, brutal e breve». Em estado de natureza, não existe propriedade, nem justiça ou injustiça; há somente guerra, e « a força e a fraude são, na guerra, as duas virtudes cardeais». (RUSSEL, 1968, p. 74).

Nesse sentido, afirmam Barbalho e Costa (2016, p. 139): “O direito natural, dessa forma, só encontrará limite material com o surgimento do estado civil. Uma vez que no estado de natureza, os únicos limites existentes à liberdade do direito natural serão os impedimentos físicos e o medo de atentados a vida”. Por isso, tudo é relativo e permitido ao homem fazer para satisfazer seu próprio bem, porque não há noção de justiça ou injustiça, uma vez que, não há um poder comum que estabeleça o certo ou o errado a fazer. Assim diz Hobbes:

A natureza deu a cada um um direito a tudo; isso quer dizer que, num estado puramente natural, ou seja, antes que os homens se comprometessem por meio de convenções ou obrigações, era lícito cada um fazer o que quisesse, e contra quem julgasse cabível, e portanto possuir, usar e desfrutar tudo o que quisesse ou pudesse obter. Ora, como basta um homem querer uma coisa qualquer para que ela já lhe pareça boa, e o fato de ele a desejar já indica que ela contribui, ou pelo menos lhe parece contribuir, para sua conservação [...] que o direito de natureza permite que sejam feitas ou havidas aquelas coisas que necessariamente conduzem à proteção da vida e dos membros - de tudo isso então decorre que, no estado de natureza, para todos é legal ter tudo e tudo cometer. E é este o significado daquele dito comum, "a natureza deu tudo a todos", do qual portanto entendemos que, no estado de natureza, a medida do direito está na vantagem que for obtida. (HOBBS, 2002, p. 32-33)

Não obstante, mesmo tendo consciência de sua igualdade de capacidade em obter as mesmas vantagens de poder, dificilmente os homens chegam a reconhecê-la em seu semelhante. Assim, dessa igualdade de capacidade surge os conflitos pelo desejo de satisfação em relação às mesmas coisas a serem alcançadas. E, isso, conduz o homem à luta pela obtenção e manutenção de bens materiais, como a propriedade privada, pelo reconhecimento de seus valores subjetivos, sejam de suas crenças religiosas, convicções políticas, e, algumas vezes pelo gozo dos prazeres etc. Mas, principalmente pela sobrevivência.

Por causa disso, “os homens tratam de eliminar ou subjugar uns aos outros”, uma vez que se instaura uma total situação de desconfiança mútua. Logo, a todo homem é necessário

aumentar seu poder, caso contrário, outro o fará de qualquer modo<sup>11</sup>. Sobre o problema dessa igualdade natural explica nosso filósofo:

A natureza criou os homens tão iguais nas faculdades do corpo e do espírito que, [...] a diferença entre um e outro não é tão relevante que possa fazer um deles reclamar para si um benefício qualquer que o outro não possa aspirar tanto quanto ele. No que diz respeito à força corporal, o mais fraco tem força suficiente para matar o mais forte, seja por meio de maquinações secretas ou aliando-se a outros que se achem no mesmo perigo em que ele se encontra.[...] O que torne tão incrível essa igualdade é um vão conceito da própria sabedoria, que a maior parte dos homens pensa possuir em grau mais alto do que o homem vulgar; isto é, mais do que todos os homens, com exceção deles mesmos e de alguns mais, cuja fama reconhecem ou por considera-los seus iguais. Essa é, pois, a natureza dos homens, que, mesmo reconhecendo a maior sagacidade dos outros, por serem mais eloquentes ou mais cultos, dificilmente chegam a admitir que existem muitos outros homens tão sábios quanto eles: [...] Isto prova que são bem mais iguais do que desiguais. [...] Em vista dessa situação de desconfiança mútua, não há nenhuma forma de proteger a si mesmo tão razoável quanto a antecipação, isto é, dominar mediante a força ou astúcia a tantos homens quanto for possível, por tempo suficiente para que nenhum outro poder o ameace. [...] Portanto, é permitido ao homem aumentar seu domínio sobre seus semelhantes, uma vez que isso é necessário a sua sobrevivência. (HOBBS, 2014, p. 106-107).

Contudo, essa condição de controle é temporária, uma vez que, outro mais forte ou mais inteligente assumirá o seu lugar e, por conseguinte, este assumirá a mesma condição de perigo e assim sucessivamente. Por isso, cada homem destrói-se mutuamente porque não há um poder comum que regulamente os limites de convivência social às ações pacíficas, pois não sentindo nenhum prazer na colaboração recíproca, todos os homens lutam, competem e entram constantemente em discórdia por mais atribuição de poder à sua pessoa<sup>12</sup>.

Assim, existe na natureza humana três causas principais de disputa: competição, desconfiança e glória. A competição impulsiona os homens a se atacarem, para lograr algum benefício, a desconfiança garante-lhes segurança e a glória, a reputação. A primeira causa leva os homens a utilizar a violência para se apossar do pessoal, da esposa e dos filhos e do gado de outros homens; a segunda os leva a usar a violência para defender esses bens; a terceira os faz recorrer à força por motivos insignificantes, como uma palavra, um sorriso de escárnio, uma opinião diferente da sua ou qualquer outro sinal de subestima direta de sua pessoa, ou que se reflita sobre seus amigos, sua nação, sua profissão ou o nome de sua família. (HOBBS, 2014, p. 108).

<sup>11</sup> Para Hobbes no estado de natureza para sobreviver geralmente o homem precisa antecipar suas ações e raciocínios mediante a força e a astúcia para angariar poder e, assim, tentar conservá-lo o máximo de tempo possível, até que nenhum outro poder o ameace. Ademais, diz o autor Hobbes (2014, p. 107): “Dessa igualdade de capacidade entre nós resulta a igualdade de esperança quanto ao nosso fim. [...] (que é, principalmente, sua sobrevivência e, algumas vezes, apenas seu prazer), tratam de eliminar ou subjugar uns aos outros. Um agressor teme somente o simples poder de outro homem; se alguém semeia, constrói ou possui uma área conveniente, pode estar certo de que chegarão outros que, unindo suas forças, procurarão despojá-lo e privá-lo do fruto de seu trabalho e até de sua vida e liberdade. O invasor, por seu turno, assumirá o mesmo perigo enfrentado por aquele cuja propriedade invadiu e a quem subjugou”.

<sup>12</sup> “[...] os homens não sentem nenhum prazer (ao contrário, um grande desgosto) em se reunir quando não há um poder comum que se impunha a eles. Cada homem considera que seu semelhante deve valorizá-lo tanto quanto ele se valoriza e, em presença de sinais de desprezo ou subestimação, procura, na medida do possível (os que não reconhecem nenhum poder que os sujeite destroem-se mutuamente), arrancar maior estima: de seus contendores, infligindo lhes algum dano; de outros mediante o exemplo”. (HOBBS, 2014, p. 107-108).

Nesse estado de convivência, a continuidade da existência da vida humana estaria ameaçada, uma vez que os homens gastariam muito tempo e excessiva energia articulando meios de obterem vantagens sobre os seus semelhantes para protegerem seus próprios bens e sua vida. Disso decorre que, em consequência dessa condição de capacidade igualitária, todos os homens tenderiam a desejar as mesmas coisas, e, sendo impossível de as possuírem efetivamente, dado a sua perspectiva de igualdade de poderes, isso provocaria a guerra no qual a luta pela sobrevivência e, portanto, pela conservação de sua vida, e segundo Hobbes, “algumas vezes apenas seu prazer”, ditava o rumo das ações entre os homens. Contudo, sobre essa natureza da guerra ressalta Limongi:

Não que por natureza estejamos sempre em guerra. O que Hobbes quis dizer é que nossa condição natural é tal \_a condição de igualdade de poder- que a guerra permanece o horizonte sempre possível das relações entre os homens e, sendo possível, isto basta para justificar o comportamento efetivo de nos anteciparmos às suas consequências e nos comportamos efetivamente de modo a fomentar uma situação de disputa. Daí o cuidado de Hobbes em precisar: “a natureza da guerra não consiste na luta real atual, mas na conhecida disposição para tanto, durante todo o tempo em que não houver segurança do contrário”. Esta “conhecida disposição” não é outra coisa senão a “inferência a partir das paixões”- ou seja, o fato de podermos supor, numa situação de igualdade, que os homens se comportem de maneira a procurar cada vez mais poder para si próprios. Esta suposição equivale à guerra porque justifica que ajamos, e nos dá o direito de agir, no sentido de torna-la real e efetiva. (LIMONGI, 2002, p. 22-23, grifo da autora).

Com base nessa passagem, Hobbes deduz o hipotético estado de guerra tanto da inferência das paixões, como o deduz por meio da observação dos laços de experiência de convívio social dos sujeitos humanos. Nesse sentido, o estado de natureza configura-se como uma condição lógica de se pensar a desordem social, que necessariamente precisaria ser regulada, dado os riscos de uma possível dissolução da existência humana<sup>13</sup>.

Diante disso Hobbes (2014, p. 109) ratifica:

Quem não pondera sobre essas coisas poderá estranhar que a Natureza dissocie os homens e os tornem propensos a se atacarem e destruírem. Pode ocorrer que, não confiando nessa inferência, baseada nas paixões, o homem deseje ver a mesma coisa confirmada pela experiência. Cuide ele, então, de considerar consigo mesmo: quando empreende uma viagem, ele se arma e procura ir acompanhado; ao recolher-se, fecha bem as portas de sua casa e, mesmo estando dentro dela, tranca arcas e armários; isso tudo mesmo diante do conhecimento de que existem leis e funcionários públicos armados para defende-lo e revidar a qualquer injúria que lhe venha a ser feita. O que pensa ele de seus concidadãos, quando se arma para viajar, quando tranca as portas de seu quarto e dos quartos de seus filhos e empregados? Isso não é o mesmo que desconfiar de toda a humanidade e acusá-la, como eu faço como minhas palavras? Não estamos com isso, acusando a natureza humana. Desejos e paixões não são intrinsecamente pecados, como também não o são as ações resultantes dessas paixões, até o momento em que seja editada uma lei que as proíba; enquanto não existir uma lei, a proibição será inócua.

<sup>13</sup> Assim, nas palavras de Hobbes, o estado de guerra não representa: “[...] apenas a batalha ou o ato de lutar, mas o período de tempo em que existe a vontade de guerrear; logo, [...] a natureza de guerra não consiste não consiste na luta real, mas na disposição para ela durante todo o tempo em que não há segurança do contrário. O tempo do restante é de paz. (HOBBS, 2014, p. 108).

Diante dessa condição hipotética, defender-se da guerra faria parte de uma lógica natural de autopreservação, porque isso seria um dever natural de todo homem e, por isso, todos os meios para o fazê-lo seriam justos e necessários, pois na luta pela sobrevivência nada seria injusto. Entretanto, por instinto natural de conservação, ou melhor, de autopreservação, todo homem tenderia a se afastar dessa condição de guerra, objetivando por meio do sentimento de esperança, alcançar a paz social. Assim assinala o autor:

Há uma consequência dessa guerra entre os homens: nada pode ser justo. As noções de bem e mal, de justiça e injustiça, não encontram lugar nesse procedimento; não há lei onde não há poder comum e, onde não há lei, não há justiça. As duas virtudes na guerra são a força e a fraude. Justiça e injustiça não pertencem as faculdades do corpo e do espírito; se assim fosse, existiriam num homem sozinho no mundo, da mesma forma que as suas sensações e paixões. Justiça e injustiça só existem entre os homens em sociedade, nunca no isolamento. É natural, também, que não exista propriedade ou domínio, nem distinção do que é seu e do que é meu. Apenas pertence a cada homem aquilo que é capaz de obter e conservar. O homem, por obra da natureza, encontra-se, pois, nessa miserável condição, embora tenha a possibilidade de superar esse estado contando com suas paixões e sua razão. As paixões que inclinam os homens a querer a paz são o medo da morte, o desejo das coisas que lhe dão conforto e a esperança de obtê-las por meio de seu trabalho. A razão sugere normas de paz, adequadas que podem ser alcançadas pelos homens mediante o mútuo acordo. Essas normas são conhecidas como leis da Natureza [...]. (HOBBS, 2014, p.110).

Embora Hobbes argumente que nessa condição as ações humanas são ditadas pelas leis da Natureza, no entanto, dada a natureza egoísta do gênero humano, que é dirigida pelas paixões e juízo de si (razão), nenhum homem espontaneamente tenderia suas inclinações para a vida social<sup>14</sup>. Em consequência disso, não haveria nenhuma maneira de haver estabilidade nos negócios humanos: comércio, indústria, conhecimento, etc. E, principalmente, de preservação da vida. Pois, haveria entre o gênero humano sempre uma sensação de medo e insegurança que, levariam os homens ao conflito, e, portanto, à lógica de caos da desordem social. Assim, sobre as consequências dessa condição, menciona o autor:

[...] não é possível cultivar a terra nem navegar, e não há mercadorias importadas

<sup>14</sup> Na visão do filósofo inglês, as leis naturais, a paz, a justiça, a gratidão, a equidade etc. São preceitos relativos que conduzem a preservação da vida humana fundamentados na razão, aos quais cabe a todo homem seguir, mas que, no entanto, seriam insuficientes para garantir a preservação da existência do homem, porque carecem de ordenamento comum de um poder coercitivo, uma vez que, podem ser desrespeitadas. “A lei natural (*lex naturalis*) é a norma ou regra geral estabelecida pela razão que proíbe o ser humano de agir de forma a destruir sua vida ou privar-se dos meios necessários à sua preservação. [...] Uma vez que a condição humana [...] é a da guerra de uns contra os outros, cada qual governado por sua própria razão, e não havendo algo de que o homem possa lançar mão para ajudá-lo a preservar a própria vida contra os inimigos, todos têm direito a tudo, inclusive ao corpo alheio. Assim, perdurando esse direito de cada um sobre todas as coisas, ninguém poderá estar seguro (por mais forte e sábio que seja) de que viverá durante todo o tempo em que normalmente a Natureza nos permite viver. O esforço para obter a paz, durante todo o tempo em que o homem tem a esperança de alcançá-la, fazendo, para isso, uso de todas as ajudas e vantagens da guerra, é uma norma ou regra geral da razão. A primeira parte dessa regra encerra a lei fundamental da Natureza, isto é, procurar a paz e segui-la. A segunda, a essência do direito natural, que é defendermo-nos por todos os meios possíveis”. (HOBBS, 2014, p. 111).

que cheguem por via marítima; não há construções cômodas, nem máquinas para remover grandes pesos; o conhecimento não se desenvolve sobre a face da terra; o tempo não é contado; não há artes; não há cartas nem sociedade; e, o que é pior: há um constante temor da morte violenta. A vida do homem é, então, solitária, pobre, embrutecida, e curta. (HOBBS, 2014, p. 108).

Para Hobbes a teoria política de uma ordem natural relegada como princípio de possibilidade de compreensão da formação do Estado, não seria qualificada e suficiente para sustentar os “verdadeiros princípios” da ordem social de formação da sociedade política, uma vez que, as características da disposição natural da sociabilidade humana para a vida social seriam pautadas pela natureza da competição. E, portanto, não inclinariam o homem necessariamente à vida em sociedade, mas sim, promoveriam seu conflito, direcionando-o a perspectiva de uma guerra generalizada.

Posto isso ratifica, Russel (1968, p. 74-75):

Hobbes examina a questão segundo a qual os homens não podem cooperar como as formigas e as abelhas. As abelhas que vivem na mesma colmeia, diz ele, não competem, não tem desejo de honrarias, não usam a razão para criticar o governo. Seu acordo é natural, mas o dos homens só pode ser artificial, mediante convênio.

Com base nisso, as ações humanas não visariam o bem comum da vida social, tal como se expressa no pensamento aristotélico, mas a realização individual de alguma vantagem, bem ou interesse particular. A conseqüente divergência de interesses pessoais quanto ao que seria certo ou errado, bem ou mal para a sua própria conservação, levariam os homens ao conflito e, uma vez surgida a condição para o conflito, a primeira arma empunhada nessa condição, seriam o jogo das palavras.

Pois, segundo Hobbes, frequentemente os homens usam a linguagem, (a arte das palavras) para perturbar a ordem pública “por capricho”. Desse modo, não havendo atos voluntários sem alguma contrapartida, e guiados por suas paixões, as ações humanas se baseariam em atos competitivos pelo reconhecimento individual de seu poder<sup>15</sup>. Ainda sobre esse aspecto do poder como atribuição de valor, descreve o filósofo inglês:

O valor ou conceito de um homem é, como para todas as outras coisas, seu preço; isto é, depende de quanto seria dado pelo uso de seu poder. Assim, não é absoluto, mas apenas uma consequência da necessidade e do julgamento alheio. Um hábil comandante de soldados possui alto preço em tempo de guerra, presente ou

<sup>15</sup> Nessas circunstâncias, sendo o poder um valor de desejo de posse de todos os homens, (uma vez que é uma qualidade caracterizada, sobretudo, pela honra e glória). Segue-se que, esse desejo delinearía toda a conduta humana de modo a alcançar para si qualquer forma de valor, dado que a finalidade da natureza das ações humanas, seria o gozo de seus próprios interesses em detrimento do bem comum e, portanto, uma situação de guerra. Sobre o aspecto do poder, Hobbes distingue não só a “honra e glória” como formas de poder, mas também, atribui o valor de poder a uma série de qualidades por meio dos quais os homens procuram delinear para si, algum reconhecimento, à “riqueza”, “a eloqüência”, “a aparência”, e “a ciência”, etc., E, Apesar de Hobbes denomina-la como um “pequeno poder” somente para aqueles que não a reconhecem ou não a “alcançaram e não a entendem”. Além disso, o autor diz que “a reputação” é uma forma de “popularidade”, ou melhor, “qualquer qualidade que faz o homem ser amado ou temido por seus semelhantes, [...] denomina-se poder”. (HOBBS, 2014, p. 80).

eminente, que se reduz em tempo de paz. Ao contrário, um juiz douto e incorruptível tem muito mais valor durante a paz do que na guerra. Assim, quem determina o preço não é o vendedor, mas, sim, o comprador, mesmo que um homem se autovalorize, atribuindo-se o maior valor possível (ato bastante frequente), seu valor real é aquele que for estimado pelos demais. (HOBBS. 2014, p. 81).

Assim, o desenvolvimento das capacidades políticas pelas quais o gênero humano convive em sociedade e formariam os Estados nasceria por meio de um artifício, e não porque seria uma característica natural do homem. Nesse seguimento, o horizonte do artifício de consenso é o engenho capaz de seduzir seus interesses particulares, à segurança do gozo de seus direitos, e, portanto, há uma estabilidade social. Porém, somente o acordo não seria suficiente para pacificar a convivência humana em direção ao bem comum, pois entre os homens sempre há causas de disputas pelo controle das ações de seus semelhantes.

É o que o filósofo aponta extensamente a partir de uma profunda crítica em sua obra o *Leviatã*, a concepção aristotélica de política:

[...] as abelhas e as formigas, vivem socialmente (e por isso são consideradas por Aristóteles criaturas políticas), não tendo outra diretriz senão seus juízos e apetites particulares, uma vez que não podem fazer uso da palavra para indicar umas às outras o que consideram adequado para o benefício comum, talvez haja alguém interessado em saber porque a humanidade não pode fazer o mesmo. Respondo da seguinte forma: os homens, constantemente, se envolvem em competição pela honra e dignidade [...] E é, [...] em razão desse fator que entre os homens surgem a inveja e o ódio e, finalmente a guerra, ao passo que entre essas criaturas isso não acontece. [...] O homem[...] só encontra prazer na comparação com os outros homens, só tendo prazer no que é eminente. [...] em sua maioria, julgam-se mais sábios e mais capacitados do que os outros para o exercício do poder público, esforçando-se para realizar reformas e inovar, cada qual a seu modo, e acabando, assim, por levar o país à desordem e à guerra civil. [...] essas criaturas [...] carecem da arte das palavras, por meio da qual alguns homens são capazes de apresentar aos outros o que é mal sob a aparência do bem, ou de aumentar ou diminuir a importância visível do bem ou do mal, semeando o descontentamento entre os homens e perturbando a paz por capricho. [...] As criaturas irracionais não fazem distinção entre injúria e dano e, conseqüentemente, basta que estejam satisfeitas para nunca se sentirem ofendidas por seus semelhantes. O homem, por sua vez, quanto mais satisfeito, mais conturbado fica, pois tem a propensão a exibir sua sabedoria e a controlar as ações dos que governam o Estado. [...] Por último, enquanto o acordo entre essas criaturas é natural, entre os homens surge apenas por meio de um pacto, isto é, artificialmente. Não causa espanto saber que é mais necessário algo mais, além de um pacto, para tornar constante e duradouro seu acordo, isto é, o poder comum capaz de fazê-los respeitar e dirigir suas ações para o bem comum. (HOBBS, 2014, p. 140-141).

Nessa condição de desordem social nenhum homem viveria em estado de segurança, pois haveria um constante medo da morte e, assim, não seria possível articular meios mais benéficos de salvaguardarem suas vidas e seus direitos. Já que tendo direito a tudo, não existiria nenhum poder comum capaz de limitar as suas ações. Portanto, a condição natural do gênero humano em estado de natureza seria o horizonte de dissolução da existência da espécie humana. Dessa maneira, ratifica Chatelêt:

[...] no estado de natureza [...] que exclui toda idéia de sociabilidade (benevolente) e de harmonia com o meio -, ele experimenta, enquanto máquina sensível, sentimentos

entre os quais predominam a inveja e o medo, em particular o medo de sofrer e de morrer. Desse modo, se a ordem natural - ordem mecânica - é a "lei dos lobos", disso resulta que o estado de natureza é, ao mesmo tempo e contraditoriamente, plena liberdade - aquém de todo direito - e terror constante: ele é inviável. (CHATELÉT, 1990, p. 51).

Nesse sentido, os homens devem criar uma nova forma de convivência social, sob a articulação de um bem comum, onde se tenha a perspectiva de preservação de direitos, e assim, se desenvolva meios mais seguros para se sobreviver. Já que, em estado de natureza a convivência entre os homens “é inviável” dado a convivência no limite da existência, uma vez que viveriam na iminência constante do medo da morte, em virtude de serem iguais e livres. Desse modo, destacar-se-á de modo mais específico no próximo tópico, em que consiste a fundamentação do conceito do já mencionado, pressuposto do pacto social, (o conceito de fundamentação do poder comum, o Estado sobre a sociedade), sua construção e finalidade, como condição de transição do estado de desordem social (estado de natureza) para o Estado político.



### **3 DO PACTO POLÍTICO COMO FUNDAMENTO DE JUSTIFICAÇÃO DO ESTADO CIVIL HOBBSIANO**

Discorrer-se-á neste segundo capítulo, sobre a noção do pacto político objetivando-se compreender de forma mais detalhada, sua construção e finalidade, dentro do processo de justificação do conceito de Estado civil hobbesiano. Com base nisso, discute-se inicialmente a questão da necessidade de transição do estado de natureza para a construção do pacto político. Em seguida, dadas essas condições de transição, aponta-se, segundo Hobbes a necessidade de auto preservação humana à esperança de regulamentação de direitos. E, por fim, apoiado nos diversos argumentos anteriores, explicita-se, a natureza hipotética do pacto político e sua relação com a origem consensual do Estado.

Tendo em vista essa articulação do presente capítulo, de que maneira Hobbes concebe o processo de transição do estado de guerra para a construção do pacto político, levando-se em consideração essa perspectiva naturalmente egoísta das ações humanas? E, nesse sentido, em que medida o pacto se institui como fundamento de justificação argumentativa de origem do modelo de Estado hobbesiano?

#### **3.1 Da necessidade de transição do estado de natureza para a construção do pacto político**

Demonstrou-se no primeiro capítulo desta monografia, que as bases dos fundamentos da filosofia política do Estado em Thomas Hobbes, partem principalmente, de suas críticas a concepção do pensamento político tradicional, especificamente de Aristóteles. Mesmo reconhecendo a importância de seu pensamento filosófico, o autor trata de procura refutá-lo. Hobbes objetiva com isso, construir um novo projeto político racional que explique “as verdadeiras causas” pelas quais os homens buscariam realmente conviver em sociedade política, ou seja, viver sob a intervenção de um poder público comum, o Estado<sup>16</sup>.

Diante disso aponta Ribeiro (2003, p. 14):

Toda a empreitada de Hobbes trava-se no vão entre [...] o relato da guerra civil [...] a criação do Estado [...] e a constituição da sociedade política por um contrato que institui a representação dos súditos por seu soberano [...] sobre a qual se rebate todo o sistema social.

Thomas Hobbes mesmo reconhecendo a existência de direitos naturais nos sujeitos humanos, considera que a perspectiva da finalidade logica-hipotética da convivência natural

---

<sup>16</sup> Cabe ressaltar que, a concepção de política hobbesiana, não dirige suas críticas, só e exclusivamente, ao pensamento aristotélico, mas, de modo geral, dirige-se, a teólogos, filósofos, e a outros pensadores da antiguidade, bem como a outros pensadores modernos de sua época, a saber: do século XVII. Com efeito, por delimitação deste trabalho, não se aprofundará a investigação sobre tais figuras, aos quais Hobbes procura se contrapor.

em estado de natureza, seria da guerra de todos contra todos. Para o autor, sem a existência de leis ou normas coercitivas a se prestar obediência, o horizonte da sociabilidade humana é condicionado a um estágio de barbárie social e, por fim, a sua própria extinção. Tal perigo decorre das consequências das desmedidas ações humanas sobre os seus semelhantes, uma vez que, todo homem possui acesso absolutamente ilimitado a todos os seus direitos. Disso decorre que, somente podem existir leis ou normas civis capazes de limitar o poder de ação dos sujeitos humanos, mediante a construção de um pacto político. Nesse sentido, assinalam Dalsotto e Cescon:

[...] tal estado é reconhecido como uma hipótese lógica, e não histórica [...]. A hipótese do estado de natureza é necessária para a demonstração da gênese da sociedade, porque somente a condição natural e o comportamento do ser humano naquele estado podem explicar o aparecimento do primeiro vínculo social, a saber, o contrato. (DALSOTTO; CESCÓN, 2012, p. 7-8).

Nessa perspectiva, Hobbes argumentando que o homem não é naturalmente sociável, e, por isso mesmo, não tendendo suas ações em prol de um bem comum, mas ao interesse de sua própria conservação, conclui desse processo, que o gênero humano não poderia formar um Estado com base numa racionalidade simplesmente natural, uma vez que a luta pelo domínio do poder em estado natural seria muito instável, fragmentada e temporária não pertencendo a ninguém por muito tempo. Por isso, o autor rejeitando os princípios aristotélicos, projeta as noções de um estado de natureza e, sobre este conceito, procura erigir a fundamentação do pacto político. Conforme Hobbes:

No estado de natureza, todos os homens têm desejo e vontade de ferir, mas que não procede da mesma causa, e por isso não deve ser condenado com um igual vigor. Pois um, conformando-se àquela igualdade natural que vige entre nós, permite aos outros tanto quanto ele próprio requer para si (que é como pensa um homem temperado, e que corretamente avalia seu poder). Outro, supondo-se superior aos demais, quererá ter licença para fazer tudo o que bem entenda, e exigirá mais respeito e honra do que pensa serem devidos aos outros (é o que exige um espírito arrogante). No segundo homem a vontade de ferir vem da vã glória, e da falsa avaliação que ele efetua de sua própria força; no outro, provém da necessidade de se defender, bem como à sua liberdade e bens, da violência daquele. (HOBBS, 2002, p. 29).

Para o filósofo seiscentista, não há possibilidade de por meio da simples cooperação natural, que cada homem tenha certeza suficiente de que seu semelhante não irá em algum momento atacá-lo. E, assim, violar sua segurança e bens. Logo, o resultado dessa desmedida luta por obtenção de poder em igualdade de condições, se assentaria num grau de toda ordem material e subjetiva e, o pior de tudo, há a luta pela autopreservação de sua vida. Contudo, os sujeitos humanos sendo seres de dimensões afetivas e racionais, em algum momento compreenderiam o perigo dessa situação e, se afastariam dessa condição nociva para a sua existência. Diante disso, explica Antônio:

[...] o homem, ao nascer, é portador do direito à vida, à liberdade e a todos os direitos a ele inerentes em decorrência do direito natural, que lhe outorga a liberdade de usar de todo o seu poder da maneira que achar conveniente para preservar a sua própria vida e afastar-se de tudo que entenda ser nocivo a ela. (ANTÔNIO, 2008, p. 18).

Para Hobbes, o estado de guerra não é somente de característica física, (como já mencionamos no primeiro capítulo) mas também de natureza psicológica. Pois, cada homem é movido por duas dimensões, uma dimensão racional e uma dimensão afetiva, (razão e paixões ou sentimentos). Nesse seguimento, a sua principal e perigosa característica se dá no campo “do combate entre os espíritos”, ou seja, os piores conflitos que levam a guerra provém das opiniões controversas, pois “é odioso [...] quem simplesmente não concorda conosco”. Qualquer forma de gesto ou sinal de palavras que possam vir a ofender, desprezar ou a inferiorizar o sujeito humano, suas crenças, ideias, opiniões e convicções, pode vir a desencadear um estado de barbárie social.

Com efeito, diz o autor:

[...] como o combate entre os espíritos [...] é de todos o mais feroz, dele necessariamente devem nascer as discórdias mais sérias. Isso porque neste caso é odioso não só quem nos combate, mas até mesmo quem simplesmente não concorda conosco. Pois não aprovar o que um homem afirma nada mais é que acusá-lo, implicitamente, de errar naquilo que está dizendo; de modo que discordar num grande número de coisas é o mesmo que chamar de louco àquele de quem discordas. Isto transparece no fato de que não há guerras que sejam travadas com tanta ferocidade quanto as que opõem seitas da mesma religião, e facções da mesma república, quando a contestação portanto incide quer sobre doutrinas, quer sobre a prudência política. (HOBBS, 2002, p. 30).

Com base nesse sentido, em estado de natureza todos os sujeitos humanos por serem livres e semelhantes em força e capacidade cognitiva, estariam sempre em postura de guerra pela constante obtenção de toda forma de poder, em virtude de sua natureza competitiva pelo vislumbre de obter lucro, pelo desejo de obter honrarias e glórias perante seu semelhante, pois o controle do poder contribui para a proteção de seu próprio bem, e, por consequência dessa singular busca individual, todos os sujeitos humanos conviveriam num constante estado de medo da morte violenta, uma vez que essa busca suscitaria os conflitos.

Conforme esse raciocínio para Hobbes: “A competição por riquezas, prazeres, honrarias e outras formas de poder conduz à luta, à inimizade e à guerra. Os meios que um competidor utiliza para a realização de seus desejos são matar ou subjugar, suplantar ou repelir a outrem”. (HOBBS, 2014, p.89).

Não obstante, apesar dessa condição Hobbes concebe que existem as leis de natureza (os preceitos da razão), nesse “estágio” de convivência natural entre os homens. Entretanto, estas seriam insuficientes para regular a convivência humana, pois as leis de natureza não são

constituídas em sua essência de nenhum mecanismo de coerção que limite os desejos ou as ações dos homens, a não ser a medida da consciência utilizada por cada um<sup>17</sup>. O que, portanto, seria desvantajoso, pois numa luta em iguais condições de obter poder, não haveria nenhuma garantia duradoura de preservação de seus direitos. Ratifica Hobbes:

Mas - como, em sua maior parte, os homens, ainda que eventualmente reconheçam tais leis, devido a seu perverso desejo de vantagens imediatas, são totalmente inaptos para observá-las-, se porventura alguns, mais humildes que os demais, viessem a exercer aquela equidade e disposição de se mostrarem úteis que a razão ordena, certamente não estarão sendo racionais adotando uma tal atitude caso os outros não se portem da mesma forma. Aliás, assim não conseguirão paz para si mesmos, mas uma certíssima e pronta destruição, e portanto quem cumprir a lei se tornará presa fácil de quem a viola. Por conseguinte, não se deve imaginar que a natureza (ou seja, a razão) obrigue os homens no estado de natureza a observar todas aquelas leis, se outros não as respeitarem. Enquanto isso, estamos obrigados a uma disposição mental no sentido de cumpri-las, sempre que sua observância parecer levar ao fim para o qual elas foram feitas. E disso devemos pois concluir que a lei de natureza sempre e em toda a parte obriga em foro interno, ou na corte da consciência, mas nem sempre em foro externo, e neste apenas quando puder ser cumprida com segurança. (HOBBS, 2002, p. 70.)

Diante disso, afirma Ribeiro (1984, p. 51): “[...] Hobbes, negando que o homem seja *zoon politikon*, derivará a sociabilidade do artifício ou da violência. A ruptura com a física aristotélica, [...] faz que para os corpos humanos não haja mais natureza sem violência”<sup>18</sup>. Assim, a luta em estado de natureza seria constante e em último grau, violenta, e, em consequência disso, haveria constantemente um prejudicial esgotamento físico e mental, uma vez que, grande parte de seu tempo e energia física estaria norteado pela preocupação quanto à preservação de sua vida, honra e de seus bens. Nesse sentido, observa Reale e Antiseri (2005, p. 83-84):

as "leis de natureza", [...] nada mais são do que a *racionalização do egoísmo*, as normas que permitem concretizar o instinto de autoconservação. [...] Hobbes relaciona dezenove. [...] ele as propõe e deduz da idéia [...] do método geométrico aplicado a ética [...], sem os quais não se pode construir nenhuma sociedade. [...] Entretanto, *em si mesmas*, essas leis não bastam para constituir a sociedade, já que *também* é preciso um poder que obrigue os homens a respeitá-las: "sem a espada que lhes imponha o respeito", os acordos não servem para atingir o objetivo a que se propõem.

Desse modo, nessa condição naturalmente todas as ações voltadas à proteção de seus próprios bens e vida seriam válidos, porque não existiria nenhum poder comum regulando ou

<sup>17</sup> Diz Hobbes (2014, p. 132): “[...] a gratidão, a modéstia, a equidade, a misericórdia e as demais leis naturais, ou virtudes morais. [...] esses ditames da razão, [...] são apenas conclusões ou teoremas relativos ao que conduz à conservação e defesa dos seres humanos, enquanto a lei, propriamente dita, é a palavra de quem, por direito, tem o poder de mando sobre os demais”.

<sup>18</sup> Com efeito, essa disposição natural para a violência se justifica pela necessidade da autopreservação humana, por isso, Hobbes considera que nessa condição “o homem seja o lobo do homem”, pois, se o homem não agir dessa forma estará sendo irracional quanto a sua própria sobrevivência e interesses. Ratifica Hobbes (2002, p. 03-04): “Para ser imparcial, ambos os ditos são certos- que o homem é um deus para o homem, e que o homem é lobo elo homem. [...] as pessoas de bem devem defender-se usando, como santuário, as duas filhas da guerra, a mentira e a violência- ou seja, para falar sem rodeios, recorrendo à mesma rapina das feras”.

ditando regras de convivência social sobre suas ações para com os seus semelhantes, logo, não havendo noção de “justiça e injustiça, bem e mal”, tudo seria relativo e permitido ao homem fazer. Ou seja, para Hobbes o estado da natureza humana sem o horizonte de obediência a leis ou normais de poder coercitivo comum a todos os homens é, sempre o da perspectiva do conflito iminente. Portanto, nessas circunstâncias segundo o pensamento hobbesiano, é impossível haver qualquer estabilidade nos empreendimentos humanos, “ciência, artes, produção de conhecimento, trabalho”, etc. Diante disso, ratifica Chevallier:

Uma guerra assim impede qualquer indústria, agricultura, navegação, conforto, ciência, literatura, sociedade, e, o pior de tudo, é aquele temor contínuo e o contínuo perigo de morte violenta. [...] Em tal guerra, não há propriedade, não há *teu e meu* distintos, "mas só pertence a cada um o que este tomar e durante o tempo em que conseguir conservar". Eis a miserável condição em que "a simples natureza" - afora todo pecado, toda perversão - situa o homem. Eis o estado de natureza. (CHEVALLIER, 1999, p. 70).

Não obstante, mesmo sobre essas conflituosas relações de poder, que se chocariam no interior das relações entre os homens para com os seus semelhantes no estado de simples natureza, Hobbes argumenta com alguma medida, que é possível a saída dessa condição conflituosa para uma condição de organização e desenvolvimento de melhores condições de vida para o sujeito humano, que se encontra nessa perturbadora situação de guerra, de modo a se construir relações recíprocas e estáveis de paz social. Isto é, o autor postula a perspectiva de construção de um “consenso” (o pacto político), entre os homens. Diante disso, sobre esse processo consensual de passagem da condição natural em que os homens se encontram para o estado político, argumenta Bobbio (1979, p. 39):

[...] precisamente porque estado de natureza e estado civil são concebidos como dois momentos antitéticos, a passagem de um para o outro não ocorre necessariamente mediante pela própria força das coisas, mas por meio de uma ou mais convenções, ou seja, por meio de um ou mais atos voluntários dos próprios indivíduos interessados em sair do estado de natureza, ou seja, em viverem conforme a razão. Na medida em que é antitético ao estado de natureza, o estado civil é um estado “artificial”, produto, como se diria hoje, de cultura e não de natureza (daí a ambiguidade do termo “civil”, que significa ao mesmo tempo, “político”, de *Civitas*, e civilizado, de *civilitas*). Diferentemente do que ocorre com qualquer outra forma de sociedade natural, em que o homem pode viver independentemente de sua vontade-, como é o caso, segundo a tradição, da sociedade familiar e senhorial- o princípio de legitimação da sociedade política é o consenso.

Nesse sentido, o conflito se assentaria como uma perspectiva positiva no restrito sentido de que, há de se pensar numa mudança de postura, no que diz respeito à organização da convivência social, sob o ponto de vista de uma pacificação das vontades. “Assim desafia Hobbes a tese, aristotélica e tomista, de uma ordem natural ou divina enquadrando as criaturas; contra o *zoon politikon*, faz valer o contrato, arte montando o social”. (RIBEIRO, 1984, p. 179). Com base nesse sentido argumenta Chevallier:

[...] Nisso consiste realmente a sua libertação, a sua salvação. A possibilidade de abandonar tal estado, o homem a possui. Consiste parcialmente em suas paixões, parcialmente em sua razão. Algumas de suas paixões o inclinam à paz: em primeira linha, o temor da morte. A razão, que é apenas um cálculo, sugere-lhe convenientes artigos de paz, que lhe permitem entrar em acordo com os outros homens. [...] Concordai, portanto, em renunciar ao direito absoluto sobre todas as coisas, direito que cada um de vós, igual aos outros, possui no estado de natureza ("direito natural", na linguagem de Hobbes), e' tende a vontade de observar esse acordo de renúncia. (CHEVALIER, 1999, p. 70-71.)

Tendo em vista essa perspectiva de necessidade de transição, como o autor postula o processo de renúncia dos direitos naturais, como saída da condição de guerra e, criação do estado de relações de sociabilidade política visando à administração social dos direitos, levando-se em consideração que todo homem visaria à realização primeira do bem de si próprio, isto é, as diferentes formas de poder e, em consequência disso, o domínio sobre os seus semelhantes?

### **3.2 Da necessidade de auto preservação à esperança de regulamentação de direitos**

Ora, para Hobbes, é fato que apesar do caos de conviver na condição do estado de guerra, onde não há nenhuma disposição efetivamente altruísta, segue-se daí que, seria da natureza do gênero humano desejar o bem de si mesmo, sobretudo a preservação da própria vida. Por isso, a necessidade de sair do estado de natureza para uma condição de auto conservação, se impõe como uma exigência obrigatória em parte provinda das paixões e em parte da razão.

Neste sentido para o filósofo seiscentista, o pacto se configuraria como um acordo de interesses recíprocos, no qual se reside a obrigação de entrar em consenso. Pois, na visão do autor a existência social do homem gira em torno de sempre obter algum benefício particular. “Dentre os interesses particulares de cada homem [...] a auto-conservação, [...] é decisiva para a filosofia política hobbesiana” (SANTOS, 2007, p. 53-54). Disso decorre que para Hobbes seria um ato de contrassenso contra a sua própria existência, optar por escolher conviver em estado de guerra, sem a contrapartida de obter alguma vantagem particular. Por isso, pactuar é uma obrigatoriedade recíproca que se imporia a todo o gênero humano. Conforme isso assinala Limongi:

Para compreender a essência da obrigação, é preciso que se compreenda, [...] o contrato como um ato de linguagem. No ato contratual *exprimimos* nossa vontade como sendo uma certa vontade, como estando determinada num certo sentido, e é *em virtude desse modo de exprimir a vontade* que os contratos obrigam. Hobbes compara a quebra de um contrato a uma contradição lógica, ao que ele denomina *absurdo*. (LIMONGI, 2002, p. 35).

Para Hobbes, existe uma obrigação da qual nenhum homem pode fugir, isto é, empregar todas as suas capacidades cognitivas para salvaguardar a sua vida, seus bens e

outros interesses. Com efeito, é dessa capacidade de raciocinar que os homens por meio de sua vontade constroem o consenso da deliberação política, seguindo sua razão e paixões egoístas. Dessa maneira os homens unidos, pela perspectiva de obtenção de garantias individuais, constroem a política do consenso de submissão. Disso decorre que, tal consenso de sujeição só é possível porque os sujeitos humanos são seres capazes de linguagem, pois sendo a linguagem, “a mais nobre e útil de todas as invenções” não haveria a possibilidade do estabelecimento de diálogos, “nem governo, nem sociedade” muito menos, contratos. Assim argumenta Hobbes:

[...] a mais nobre e útil de todas as invenções foi a da linguagem, que se baseia em nomes ou apelações, e em suas conexões. Por meio desses elementos, os homens registram seus pensamentos e suas lembranças, e os enunciam aos demais para sua mútua utilidade e conversação. Sem isso, não haveria entre os homens, nem governo, nem sociedade, nem tratado de paz, além daquele existente entre leões, lobos e ursos. (HOBBS, 2014, p. 38).

Desse modo, o consenso (um ato de linguagem), expressaria a vontade dos homens em submeter-se à obediência civil, por meio do qual, o homem desenvolveria as condições de possibilidade de um novo plano de existência social e, nesse sentido, poderia “viver o tempo que a natureza lhe permite viver”. E, dessa forma, “Aceitos por temor, na condição de simples natureza, os pactos são obrigatórios”. (HOBBS, 2014, p. 117). Pois, sendo um ato recíproco de obrigação, todos os homens por meio do consenso deveriam pactuar, objetivando com isso, conviver pacificamente em sociedade. Nesse sentido explica Pousadela (2006, p. 358):

Então: o desafio consiste em instaurar uma ordem *estável* [...] Não existe uma ordem natural nos assuntos humanos: a ordem deve ser criada. O mesmo homem que inventa a ciência, a matemática, a filosofia, os valores e inclusive a verdade, deve se encarregar de construir estados destinados a durar. Se contar com o método correto – pensa Hobbes – é capaz de conseguir. A política é capaz de se transformar em uma ciência demonstrável devido à mesma razão pela qual a geometria pode: somos nós quem cria as figuras sobre as quais raciocinamos; igualmente, somos também nós quem cria os Estados. O ponto de partida à hora de raciocinar sobre estas questões não pode ser outro que o *fato* iniludível da Modernidade: a existência de indivíduos livres e iguais, portadores de direitos. Ou seja, a convicção de que não há obrigação que não se derive de um ato voluntário de quem a contrai.

Para Hobbes, o sentido dessa convenção está nas consequências dos benefícios a serem obtidos com o contrato. Por isso, as pessoas devem se comunicar fazendo-se entender uns aos outros os sinais dos atos de sua deliberação. Assim, raciocinando acerca de sua condição de convivência, todos os homens acabariam percebendo as contradições de conviver nessa condição de caos e, portanto, de desordem social de que a guerra não representa mais um ganho, mas, sim, uma perda e, uma perda fundamental, a de sua vida, ou melhor, da extinção de sua existência. Logo, a criação de um novo ambiente de convivência social tem seu alicerce na linguagem, entendida como um processo artificial pelo qual os homens

expressam a sua mútua vontade. Tendo em vista isso, assinala Limongi:

A tese de que a origem da sociedade política está num contrato implica que a sociedade política é um artifício, isto é, uma forma de associação a que os homens não são conduzidos pelo movimento natural de suas paixões e na qual não estão desde sempre inseridos de maneira espontânea ou irrefletida (como a família, por exemplo), mas uma comunidade que os homens resolvem instituir voluntariamente, na medida em que têm razões e motivos para isso. (LIMONGI, 2012, p. 105).

Diante disso para o filósofo inglês, as paixões e a razão condicionariam a reflexão do sujeito humano acerca de suas próprias ações, pois as paixões e a razão devem estar centradas nas perdas e nos ganhos de benefícios. Disso decorre que, efetuando os cálculos sobre as consequências e os benefícios de ambas as melhores condições para promover sua existência, a maioria dos homens optaria pela renúncia de seus direitos naturais absolutos para criar um pacto político.

Nesse sentido argumenta Bernardes:

[...] nesse sentido, Hobbes expõe o caráter e a natureza particular do estado de guerra como um estado de sujeitos interessados, compostos pela disputa das vontades particulares, no qual não se encontra nenhum agente que fuja a esta caracterização. O reconhecimento dessa condição requer a necessidade da criação de um elemento que não pertença a esta esfera que possa assegurar aquilo que é de interesse comum. Assim, o ato de renúncia só é requerido pela razão se, e somente se, no momento do contrato se confeccionar um ente que não seja uma pessoa física, mas uma pessoa civil, isto é, uma *ficção*, um *constructo*. (BERNARDES, 2002, p. 42-43, grifo do autor).

Partindo-se dessa linha de raciocínio, tal ato de renúncia dos direitos naturais não significa literalmente que os sujeitos humanos renunciem ou cedam todos os seus direitos. Uma vez que, seria ilógico o homem ceder determinados direitos, como o direito à autodefesa. Logo, sobre alguns direitos, para Hobbes, seria “impossível admitir” que por qualquer palavras ou sinais, os homens possam vir a renunciá-los<sup>19</sup>.

Com efeito, justifica Hobbes:

[...] portanto, sobre alguns direitos, é impossível admitir que algum homem, por quaisquer palavras ou outros sinais, possa abandoná-los ou transferi-los. [...] ninguém renúncia ao direito de revidar ao ataque de quem, pela força, tenta tirar-lhe a vida, dado que é impossível admitir que, por meio disso, vise algum benefício próprio. (HOBBS, 2014, p. 113).

Não obstante, percebe-se que há uma necessidade de se limitar e regulamentar a convivência social entre os homens, a fim de que se possa preservar seus próprios direitos,

<sup>19</sup> Nesse sentido, argumenta Teles: “os direitos inalienáveis considerados por Hobbes dão conta de que o homem não pode renunciar ou transferir por contrato a vida e certa liberdade, isto é, ir e vir (cárcere, cadeias). Isso porque o motivo e o fim pelo qual o homem transfere ou renuncia um direito é proteger, assegurar sua vida. Ou, em outros termos, o que Hobbes afirma é que todo ato voluntário tem como fim um bem para o sujeito, então, não pode haver renúncia ou transferência que seja um mal. [...] Desta forma, nem todos os direitos são transferíveis ou renunciáveis. A base disto está em que qualquer barganha de direitos tem como fim proteger a vida, portanto, seria um contrassenso transferir ou renunciar ao direito da própria vida e tudo aquilo que implica o bem desta”. (TELES, 2012, p. 74-75).



sua própria segurança e felicidade. Com base nisso, argumenta Hobbes (2014, p. 138): “A causa final, fim ou desígnio dos homens (que apreciam naturalmente, a liberdade e o domínio sobre os outros), ao introduzir a restrição a si mesmos que os leva a viver em Estados, é a preocupação com sua própria conservação e a garantia de uma vida mais feliz”. Diante disso, argumenta Bernardes:

[...] O auto-interesse implica abandonar uma situação de disputa sem limites pelos bens- isto é, de liberdade plena- e, portanto, uma situação de incompatibilidade de interesses, para a confecção de uma situação de compatibilização e de composição de interesses. Esta decorre da condição inicial dos indivíduos como portadores de direitos por natureza. Ou melhor, portadores de um único direito fundamental, à preservação da vida, do qual se deriva outro direito que legitima o uso de todos os meios que o sujeito achar necessário para atingir este fim último. (BERNARDES, 2002, p. 41).

Tendo em vista os fundamentos acima expostos, para Hobbes renunciar ao uso dos direitos naturais representaria primeiramente um ganho de dimensão particular e simultaneamente, em segundo plano, um benefício de dimensão coletiva, dado o horizonte de normatização sobre sua aplicabilidade nas relações humanas. “[...] unanimemente, os homens concordam que a paz é algo bom, sendo bons os caminhos e os meios que conduzem a ela [...]” (HOBBS, 2014, p. 132). Em vista dessa perspectiva de normatização de direitos, todo homem só renuncia na medida em que têm a esperança de ser beneficiado<sup>20</sup>. Assim, para que a vida seja preservada, o direito natural de todo homem a todas as coisas precisaria de ser regulado, e desse modo, protegido, caso contrário, a guerra não cessaria de ocorrer. Assim, argumenta Hobbes:

Um homem, ao transferir um direito ou renunciar a ele, o faz levando em consideração o direito que foi reciprocamente transferido, ou com a esperança de ser beneficiado. É um ato voluntário, e todo homem pratica um ato voluntário esperando alcançar algum benefício. [...] o motivo e o fim pelos quais se verifica a transferência e a renúncia do direito nada mais são senão a certeza da segurança pessoal de um homem, quanto a sua vida e os meios de preservá-la, sem nunca se cansar. Portanto, se, por meio de palavras, o homem parece despojar do fim para o qual esses sinais foram criados, isso significa que é isso mesmo que ele pretende dizer, ou que essa é a sua vontade, mas que ele ignora como essas palavras serão interpretadas. Contrato é palavra com que os homens designam a transferência mútua de direitos. (HOBBS, 2014, p. 113).

Com base nesse processo, para o autor, em razão dessa estabilidade renunciar ao uso do direito natural significa se privar da liberdade de utilizar o benefício natural sobre todas as

---

<sup>20</sup> Com efeito, acerca dessa complexidade da vida política em Hobbes comenta Mabott: “[...] o paradoxo da política é a conciliação entre liberdade e obrigação[...] Um contrato é livremente firmado, mas vincula seu autor; proporciona-lhe algo de útil, mas há um custo determinado. Hobbes baseia sua teoria política na forma de um contrato. Diz que os homens em determinada época eram não-sociais, mas sofreram tão intensamente por causa da insegurança que [...] firmaram um contrato, uns com os outros, em favor do soberano, algum homem ou assembleia de homens, que tivesse condições de manter a paz e garantir a segurança deles”. (MABOTT, 1968, p 15).

coisas<sup>21</sup>. Com efeito, em vista dessa renúncia, todos os homens ficam obrigados a não impedirem os outros de usufruírem de tais benefícios. Nesse sentido, o contrato seria uma medida racional de legitimar os acordos feitos entre os homens, no qual a nutrição pela esperança e (prazeres de um vida confortável) de viver melhor em segurança direcionaria os homens a obrigação de pactuarem<sup>22</sup>.

Ratifica o filósofo britânico:

[...] Os desejos de vida fácil e de prazeres sensuais dispõem os homens a obedecerem a um poder comum, pois os fazem renunciar à proteção que poderiam esperar de seu próprio esforço e labor. O temor da morte e dos ferimentos os dispõe a isso e, pelas mesmas razões. [...] O desejo de conhecimento e das artes da paz inclina os homens a obedecerem a um poder comum, pois esse desejo carrega consigo um desejo de tempo livre e, conseqüentemente, de proteção contra algum outro poder estranho ao seu. (HOBBS, 2014, p. 89).

Nota-se assim que, a linguagem que envolve a construção do pacto político se fundamenta numa convenção, ou melhor, pelos artifícios humanos e, não numa lógica “natural de agregação espontânea” e, conseqüentemente, também, de uma não intervenção de base teológica da revelação do qual se fundamenta a “Teoria do direito divino dos reis”, tal como Jean Bodin, Robert Filmer e outros, mas sim no direito natural. Nesta linha, o pacto político evidencia uma espécie de salvação humana sem qualquer intervenção divina. Em outras palavras, parece ser o momento racional, onde se têm a perspectiva de produção de ordem social, paradoxalmente, autorizada pelo contraponto da vontade de submissão a um determinado poder comum.

Diz Maluf:

Hobbes, Filósofo inglês [...], o mais reputado dentre os escritores do século XVII, foi o primeiro sistematizador do contratualismo como teoria justificativa do Estado. É havido também como teórico do absolutismo, embora não tenha pregado à maneira de Filmer e Bossuet, com fundamento no direito divino. Seu absolutismo é racional e sua concepção do Estado tende a conforma-se com a natureza humana. (MALUF, 1975, p. 66).

Nesse sentido, os contratantes fazem um pacto entre si visando à constituição de um novo poder de fundamentação temporal e, não de um pacto espiritual surgido a partir de uma

<sup>21</sup> Assim, ratifica Hobbes: “[...] todos os homens, tão cedo chegam a compreender essa odiosa condição, desejam (até porque a natureza a tanto os compele) libertar-se de tal miséria. Mas isso não se pode conseguir a não ser que, mediante um pacto, eles abdicuem daquele direito que têm a todas as coisas”. (HOBBS, 2002, p. 16).

<sup>22</sup> Diz Hobbes: “[...] Se cada qual fizer tudo aquilo a que tem direito, reinará a guerra entre os homens. [...] pois, por natureza, não existe nada a que o homem não tenha direito. [...] Então, a consequência resultante da desistência de um direito é simplesmente a redução dos impedimentos ao uso do direito natural. [...] é seu dever não anular esse ato voluntário; o impedimento é injustiça e injúria, uma vez que é *sine júri*, já que a pessoa transferiu ou renunciou ao direito”. (HOBBS, 2014, p. 111-112, grifo do autor).

aliança com “Deus”<sup>23</sup>. Com efeito, apesar desse âmbito secular de concepção do Estado pela via do contrato político, não há um total desvicilhamento dos princípios cristãos<sup>24</sup>. Por isso, a teoria do contrato da visão hobbesiana surge da ideia do direito natural, segue-se daí, a derivação hobbesiana dos fundamentos da vida política. Com base nessa perspectiva, explica Antônio:

A partir da concepção de natureza, [...] Hobbes elabora sua teoria política desvinculada, em grande parte, da intervenção divina, e descreve o movimento vital humano recorrendo à explicação mecanicista, porquanto concebe o ser humano como sendo um sistema de matéria em movimento que obedece a relações de causalidade necessárias, automáticas e previsíveis: portanto, passível de profunda investigação para sua melhor compreensão. (ANTÔNIO, 2008, p. 15).

Nesse sentido, é em razão dessa possibilidade de compreensão do humano portador de direitos naturais, que nasce a expectativa de criação de um poder comum. E, por conseguinte, os sujeitos humanos procurariam se afastar da dor e do medo em prol da paz. Logo, todo homem se deleita na imaginação ante os benefícios assegurados, “[...] mesmo que não os vejam, os imaginam; tudo o que é prazer nas sensações é também na imaginação” (HOBBS, 2014, p.90). Tendo em vista isso, essa projeção de relações de sociabilidade só tem sentido de existir numa condição de convivência normatizada por acordos artificiais.

Assim observa Leivas (2011, p. 131, grifo do autor):

a sociabilidade humana só pode ser construída por acordos artificiais e pelo caráter *irresistível* do poder político. A condição natural do homem revelou-se uma rede de poderes individuais em que cada indivíduo humano busca incessantemente a afirmação de seu poder (isto é, o domínio) sobre os demais, porém, devido ao princípio da igualdade natural, cada um encontra uma igual *resistência* do poder de cada outro. Dessa forma, além dos pactos é preciso um poder comum *irresistível* para garantir a manutenção da palavra dada e dirigir “as ações [de todos] para o benefício comum”, pois “*os pactos sem a espada não passam de palavras, sem força para dar segurança a ninguém*”.

Não obstante, não é qualquer união entre os homens que garantirá a segurança da ordem social de convivência pacífica. Segue-se que em razão disso, o ato de renúncia sobre o

<sup>23</sup> Para Nodari (2011, p. 109): “com as bases do pensamento político modificadas, Hobbes desenvolve uma política afastada do aristotelismo político da ética e da política, e, de certo modo, enfraquece o pensamento cristão sobre a lei natural. Renunciando a uma metafísica teleológica e teísta, Hobbes dá embasamento para uma espécie de autopotencialização humana. Ou seja, tira-se o poder de Deus, dessacraliza-se a natureza, pondo no próprio ser humano o fundamento de todo o pensar e agir tanto individual como coletivo”. Nesse sentido diz nosso filósofo: “[...] não é possível fazer pactos com Deus, a não pela mediação daqueles com quem Deus falou, seja por meio da revelação sobrenatural, seja por meio de Seus mensageiros, que falam em seu nome. De outra forma, é impossível saber se nossos pactos foram ou não aceitos”. (HOBBS, 2014, p. 117).

<sup>24</sup> Grande parte da obra de Hobbes, se detém aos princípios cristãos, a introdução do Leviatã, por exemplo, faz uma reverência ao Deus cristão, como sendo o governador máximo do movimento de criação da Natureza e do universo a quem o homem procura por meio de “artifícios” imitar. “A Natureza (a arte com a qual Deus fez e governa o mundo) é imitada de tal maneira, como em muitas outras coisas, pela arte do homem, que esta pode até mesmo criar um animal artificial”. (HOBBS, 2014, p. 21). Com efeito, para não perdermos o foco deste trabalho não se aprofundar-se-á na concepção de Deus para Hobbes.

direito natural deve ser de todos entre todos, uma vez que, isso é necessário para a melhor constituição do poder do corpo político, pois o poder conferido ao corpo político não pode ser fragmentado, tendo em vista, a tendência dos homens “em perturbar a paz por capricho”, isto é, interferir pela arte da palavra a ordem social, causando a desestabilidade e o conflito entre os homens. E, nesse sentido, em razão desse conflito os homens “anulam sua força”. Assim diz Hobbes:

Se as ações de cada um dos homens que compõem uma multidão forem determinadas pelo juízo e pelos apetites individuais, não é de esperar que tal multidão seja capaz de defender e proteger a ninguém, seja contra o inimigo comum, seja contra as injúrias mútuas. Ao divergirem de opinião quanto ao melhor uso e aplicação de sua força, os homens de determinada multidão não se ajudam, pelo contrário, atrapalham-se uns aos outros e, em razão dessa oposição mútua, anulam sua força. Dessa forma, semelhante multidão seria subjugada facilmente por um grupo pequeno de homens em perfeito acordo; além disso, mesmo que não haja inimigo comum, os homens que compõem essa multidão guerrearão uns contra os outros, para defender interesses particulares. (HOBBS, 2014, p. 139).

Para o autor inglês, para que não haja controvérsias quanto a aplicação das leis, todos concordam que a mediação ou a administração da ordem social deve ficar a cargo de uma figura representante. Tal figura representante é o Estado, isto é, o árbitro comum a quem os indivíduos transferem seus direitos<sup>25</sup>.

Não obstante, para Hobbes essa ação deliberativa de criação do qual nasce essa figura representante da sociedade, isto é, o Estado, tem fim nesse contexto inicial de criação do poder público, após isso, todas as decisões são compelidas exclusivamente ao Estado, sucedendo-se assim, aos súditos ou cidadãos somente a obediência passiva as leis estatais. Disso decorre que, para o autor se houvesse entre o gênero humano ações concordes em função de um bem comum, não seria necessário a existência de “qualquer governo civil ou Estado”, isto é, “um poder comum” mediante o qual todos homens são obrigados a submeter seu comportamento social de tal maneira direcionada para o bem público. Com efeito, afirma Hobbes (2014, p. 139):

[...] Se pudéssemos imaginar uma grande multidão de indivíduos concordes quanto à observância da justiça e das outras leis naturais, sem um poder comum que os mantivesse a todos em atitude de respeito, poderíamos supor que todo o gênero humano fizesse o mesmo e, então, não existiria nem seria preciso que existisse qualquer governo civil ou Estado, pois haveria paz sem sujeição alguma.

Partindo-se dessa perspectiva, percebe-se que, o pacto é formado somente entre os contratantes, ou seja, o soberano, o detentor fictício do poder soberano comum não participa

---

<sup>25</sup> Abordar-se-á de forma mais detalhada essa ideia de representação do Estado no próximo capítulo. No entanto, para uma observação inicial diz o autor: “[...] Quando as palavras e ações são próprias, a pessoa é chamada pessoa natural; quando as palavras e ações representam as palavras e ações de outro homem, a pessoa recebe o nome de pessoa imaginária ou artificial. [...], personificar, é pois, atuar ou representar a si mesmo ou a outro”. (HOBBS, 2014, p. 133).

do pacto social. Porque o mesmo não está sujeito a ele, mas é o responsável eleito por impor seu cumprimento. Por isso, o pacto é formado somente entre os seus contratantes, e o Estado, “a pessoa civil fictícia” não participa do pacto social. Diz Kenny (1998, p. 291): “[...] O contrato e o soberano começam a existir simultaneamente. Em si mesmo, o soberano não é parte no contrato, não podendo por isso transgredi-lo. [...] e é dever do soberano impor não apenas o contrato original que constitui o Estado, mas os contratos individuais que os seus súditos fazem entre si”. Tendo em vista isso argumenta Hobbes:

[...] na condição de simples natureza [...] se houver uma mínima suspeita, desde que seja razoável, o pacto torna-se nulo. Entretanto, se existir um poder acima daquele dos contratantes, com força e direito suficientes para impor o cumprimento do pacto, ele não será nulo. As palavras, sozinhas, são insuficientes para fazer que seja garantido o cumprimento de ambas as partes, pois são fracas diante da ambição, da avareza, da cólera e de outras paixões dos homens, quando estes não sentem o temor de um poder coercitivo. (HOBBS, 2014, p. 116).

Desse modo para o filósofo seiscentista, a ideia que representa o poder comum que nasce do pacto entre os sujeitos humanos unidos numa grande multidão constituem a *unidade de uma só pessoa*. Em outras palavras, tal pessoa se constitui na categoria de um corpo político artificial civil, que se configura na representação da ideia de Estado, também denominada por Hobbes de “cidade ou sociedade civil”. Disso decorre que, tal categoria se configura como aquele poder comum que independentemente de sua tipologia, representa os contratantes, ou melhor, se *personifica* como um *pessoa artificial* representante da sociedade<sup>26</sup>. Com base nesse plano assinala Hobbes:

A união assim feita diz-se uma cidade, ou uma sociedade civil, ou ainda uma pessoa civil: pois, quando de todos os homens há uma só vontade, esta deve ser considerada como uma pessoa, e pela palavra *uma* deve ser conhecida e distinguir-se de todos os particulares, por ter ela seus próprios direitos e propriedades. Por isso, nenhum cidadão isolado, nem todos eles reunidos (se excetuarmos aquele cuja vontade aparece pela vontade de todos), deve ser considerado como sendo a cidade. Uma cidade, portanto, assim como a definimos, é uma pessoa cuja vontade, pelo pacto de muitos homens, há de ser recebida como sendo a vontade de todos eles; de modo que ela possa utilizar todo o poder e as faculdades de cada pessoa particular, para a preservação da paz e a defesa comum. (HOBBS, 2002, p. 97).

Partindo-se dessa perspectiva, depreende-se que os sujeitos humanos por necessidade e, não por boa vontade se reúnem coletivamente em uma grande “multidão”, com a esperança de que seus direitos (seus benefícios) sejam racionalmente administrados por algum outro poder que não seja o seu. Por isso, para Hobbes a condição para o estabelecimento da paz só é possível num plano de sujeição de vontades: “quem transfere qualquer direito transfere, igualmente, os meios para usufruí-lo enquanto está sob seu domínio”. (HOBBS, 2014, p. 116). Nesse sentido diz Tuck:

<sup>26</sup> Sobre esses aspectos relativos acerca da categoria da noção da natureza do Estado Hobbesiano, sua tipologia, bem como a ideia de representação será abordada como mais ênfase no último capítulo deste trabalho.

[...] Hobbes foi capaz de oferecer uma solução para a sua própria versão do relativismo ético, solução que lhe proporcionou, no final, uma genuína teoria política. [...] Que os homens em estado de natureza iriam perceber, em seus momentos de reflexão, que a lei da natureza os obriga a renunciar a seu direito de julgamento privado do que é perigoso em casos dúbios, e aceitar por si mesmo o julgamento de uma autoridade comum. (TUCK, 2001, p. 85).

Com base nesse processo, para autor a necessidade de se organizar surge da paixão do medo, bem como da esperança. Nesse sentido, assinala Ribeiro (1984, p. 16): “se o medo induz o homem a afastar-se da guerra natural, a esperança posta no trabalho leva-o a buscar o Estado que lhe garanta vida e conforto. Somam-se a negação da guerra e a afirmação da paz”. Com efeito, argumenta Hobbes (2014, p. 117): “aceitos por temor, na condição de simples natureza, os pactos são obrigatórios”. Ainda nesse plano observa o filósofo inglês:

Em toda cidade, diz-se que tem o poder supremo, ou o comando-em-chefe, ou o domínio, aquele homem ou conselho a cuja vontade cada particular submeteu a sua [...]. Esse poder e direito de comando consiste em que cada cidadão transfira toda a sua força e poder àquele homem ou conselho; e fazer isso – uma vez que ninguém pode transferir seu poder de forma natural - nada mais é que abrir mão de seu direito de resistência. E diz-se que todo cidadão, assim como toda pessoa civil subordinada, é súdito daquele que detém o comando supremo. (HOBBS, 2002, p. 98).

Tendo em vista isso, para Hobbes do pacto político pelo consentimento de uma suposta construção da paz pública, surgiria a justiça na sociedade, uma vez que, na visão do autor, “a fonte da justiça é a celebração dos pactos”. Nisso consiste, os caminhos que conduzem as outras leis naturais, que Hobbes reconhece apenas como ditames da razão, pois as verdadeira leis seriam as criadas pelo poder de imposição de alguma espécie de poder público comum.<sup>27</sup> Nessas circunstâncias, todo aquele que não consentir com a constituição do poder soberano, (o poder comum), decide por sua própria vontade viver em constante risco de morte.

Desse modo, sobre a instituição desse poder comum afirma o autor:

[...] Um Estado é considerado instituído quando uma multidão de homens concorda e pactua que a um homem qualquer ou a uma qualquer assembleia de homens seja atribuído, pela maioria, o direito de representar a pessoa de todos eles (ou seja, de ser seu representante), todos sem exceção, tanto os que votaram a favor desse homem ou dessa assembleia de homens como os que votaram contra, devendo autorizar todos os atos e decisões desse homem ou dessa assembleia de homens, como se fossem seus próprios atos e decisões, a fim de poderem conviver pacificamente e serem protegidos dos restantes homens. (HOBBS, 2014, p. 143).

<sup>27</sup> Na visão do autor, em estado de natureza, a noção de justiça é sempre relativa ao indivíduo, depende do benefício adquirido. No entanto, no estágio político, depende do que é publicado por algum poder coercitivo. Por isso, nesse contexto de transição, todas as pessoas a lógica do poder coercitivo que pode garantir o cumprimento dos pactos. “[...] para que as palavras justo e injusto possam ter algum significado, é preciso haver alguma espécie de poder coercitivo que obrigue igualmente todos os homens a cumprirem seus pactos, e esse poder deve infundir o temor de alguma pena superior ao benefício esperado com o rompimento do pacto e capaz de dar força à propriedade adquirida pelos homens por meio do contrato mútuo, como recompensa do direito universal a que renunciaram. Esse poder não pode existir antes da constituição do Estado.” (HOBBS, 2014, p. 121).

### 3.3 A natureza hipotética do pacto político e sua relação com a origem do Estado

Baseado nessa perspectiva, do contrato fundamentado nos princípios do direito natural, Hobbes deduz os direitos dos Estados e os deveres dos súditos. Disso decorre que, a natureza do contrato pressupõe uma obrigação política e simultaneamente jurídica, na medida em que sua finalidade seria estruturar os termos de direitos e deveres dos atores envolvidos na organização política da sociedade, o cidadão ou súdito para com o Estado e, assim, vice-versa. Segue-se que, essa natureza política e, simultaneamente jurídica do contrato, aponta para uma construção de convivência social, legitimada por um conjunto de atos recíprocos que impõe limites para todas as ações dos homens para com os seus semelhantes. Assim ratifica Limongi:

[...] É isso o que está em jogo no moderno conceito de Estado, que substitui as expressões clássicas, como *polis* ou *civitas* (cidade), para designar a forma de associação especificamente política. O Estado se define como um conjunto de relações de poder pensadas e legitimadas em termos de direitos e deveres. Os autores contratualistas contribuíram diretamente para a formação desse conceito. (LIMONGI, 2012, p. 105).

Não obstante, tal raciocínio político centrado na idealização de criação do contrato social hobbesiano se configura como uma consequência lógica abstraída do pensamento e, não um acontecimento ou um fato de natureza histórica. Logo, o conceito de pacto em Hobbes não se refere a uma efetiva situação empírica temporal, em que tal convenção tenha sido estabelecida por alguma sociedade dentro da História social humana. Mas, trata-se de compreender a organização política humana em sociedade, por meio de uma condição lógica de se pensar o surgimento das instituições políticas, como uma categoria teórica que pertence ao plano do pensamento ou das mentalidades. Nesse sentido argumenta Cassirer:

[...] A doutrina do Estado-contrato tornou-se no século XVII um axioma evidente do pensamento político. Na história [...] esse fato marca um grande e decisivo passo. [...] Um contrato deve ser feito com perfeito conhecimento do sentido que envolve e das conseqüências que postula; pressupõe um livre consentimento das partes contratantes. Se podemos atribuir ao Estado uma tal origem, ele se torna um fato perfeitamente claro e compreensível. Essa visão racional não foi, de forma alguma, considerada uma *visão histórica*. Somente uns poucos pensadores tiveram a ingenuidade de concluir que a "origem" do Estado, como a explicavam as teorias do contrato social, nos dava uma perspectiva dos seus começos. Não podemos, obviamente, assinalar o momento exato da história em que pela primeira vez apareceu o Estado. Mas essa falta de conhecimento histórico não interessa aos teóricos do Estado-contrato. O problema deles é analítico, e não histórico. Eles compreendem o termo "origem" num sentido lógico, e não cronológico. O que eles procuram não é o começo, mas o "princípio" do Estado - a sua *raison d'être*. Isso se torna particularmente claro quando estudamos a filosofia política de Hobbes. Hobbes é um exemplo típico do espírito geral que conduziu às várias teorias do contrato social. [...] (CASSIRER, 2003, p.206-207, grifo do autor).

Tendo em vista isso, Hobbes concebe a natureza do contrato sob um pano de fundo



*jurídico* que tem como foco a adoção de um projeto de obediência a um poder comum, com vista à criação de uma ordem social capaz de manter todos em convivência pacífica, pois, para Hobbes, esse é o principal objetivo da lei fundamental da Natureza humana, isto é, o esforço pelo estabelecimento ou pela criação de um estado de paz. Já que todo o problema das relações de sociabilidade entre os seres humanos, gira sob a ótica do medo da guerra. Com base nisso, observa Ribeiro (1984, p. 222):

[...] Hobbes não discute como tomar o poder (o que Maquiavel fez), mas como mantê-lo ou criá-lo: a continuidade do Estado que dá é o soberano; porém, o fundamental é instituí-lo- e, de tal ato, foi o autor o cidadão. Trata-se de induzir o criador a obedecer. Ao homem [...] adverte Hobbes que ganhará mais submetendo-se do que livre: “não contraria a razão” [...] cumprir o pacto embora a seu prejuízo- porque violá-lo é arriscar-se a ter todos os homens por inimigos.

Com base na passagem do raciocínio anterior, para o autor: “[...] o ditado da reta razão - isto é, a lei de natureza - é que procuremos a paz, quando houver qualquer esperança de obtê-la, e, se não houver nenhuma, que nos preparemos para a guerra”. (HOBBS, 2002, p. 36). Por isso para o filósofo seiscentista, da natureza da pressuposição lógica do contrato, nasce a justificação de pano jurídico para a instituição de um poder regulador das relações humanas. Com base nisso, argumenta Bernardes:

Ao dizer que a origem das instituições políticas está num contrato, Hobbes não pretende dizer que em um dado momento de sua história os homens efetivamente o firmaram. O que ele quer dizer é que os homens devem obedecer ao poder do Estado *como se* o tivessem fundado a partir de um contrato, pois é isso que nos permite compreender as razões, os limites e a forma da obediência civil. É isso que nos permite compreender a obediência como um *dever* ou uma *obrigação*. Ou seja: a hipótese da origem contratual do poder político se impõe como uma forma de nos fazer ver que o Estado e seu poder (pois o Estado é inseparável de seu poder, na medida em que se institui como um poder maior que todo o poder individual) possuem uma realidade que é da ordem do jurídico. É uma obrigação jurídica, contratual, que sustenta o poder do Estado e não qualquer qualidade de *fato* desse poder, com sua força ou o seu valor intrínseco. E é na medida em que compreendemos a natureza dessa obrigação que podemos conceber o tipo de estabilidade- uma estabilidade jurídica- que esse poder possui. (BERNARDES, 2002, p. 29).

Nessa perspectiva de que os fundamentos de concepção do Estado em Hobbes, se configura como um pressuposto lógico abstraído da razão, (assim como a noção de um suposto estado de natureza). Segue-se daí que, o raciocínio político hobbesiano sobre a origem do Estado, tal como denomina Bobbio, “é pura ideia do intelecto”. Assim argumenta Bobbio sobre esse aspecto da razão de se pensar a instituição do Estado e, a sua relação de fato com a História das instituições políticas:

[...] Falando de “modelo”, quero fazer entender imediatamente, que na realidade histórica, um processo de formação da sociedade civil, tal como o idealizado pelos jusnaturalistas, jamais teve lugar: na evolução das instituições de onde nasceu o Estado moderno, ocorreu a passagem do Estado feudal para o Estado de estamentos, do Estado de estamentos para a monarquia absoluta, da monarquia absoluta para o



Estado representativo; mas o Estado como produto da vontade racional, como é o caso daquele a que se referem Hobbes e seus seguidores, é pura idéia do intelecto. (BOBBIO, 1979, p. 38).

Nesse sentido, o pacto surge como um produto racional da vontade dos homens, destinado a disciplinar as suas relações de sociabilidade. Porém, por si só, o pacto não é suficiente para assegurar a convivência pacífica, pois mediante a “depravação da natureza humana”, todos os homens buscam sempre aumentar seu poder sobre seus semelhantes<sup>28</sup>. Diz Hobbes: “Presumindo que cada homem fará todas as coisas para seu próprio benefício, ninguém pode julgar a própria causa”. (HOBBS, 2014, p. 130). Com efeito argumenta ainda o autor:

Portanto, se a convergência de muitas vontades rumo ao mesmo fim não basta para conservar a paz e promover uma defesa duradoura, é preciso que, naqueles tópicos necessários que dizem respeito à paz e autodefesa, haja tão-somente uma vontade de todos os homens. Mas isso não se pode fazer, a menos que cada um de tal modo submetta sua vontade a algum outro (seja este um só ou um conselho) que tudo o que for vontade deste, naquelas coisas que são necessárias para a paz comum, seja havido como sendo vontade de todos em geral, e de cada um em particular. [...] Essa submissão das vontades de todos à de um homem ou conselho se produz quando cada um deles se obriga, por contrato, ante cada um dos demais, a não resistir à vontade do indivíduo (ou conselho) a quem se submeteu; isto é, a não lhe recusar o uso de sua riqueza e força contra quaisquer outros (pois supõe-se que ainda conserve um direito a defender-se contra a violência); e isso se chama união. E entendemos que a vontade do conselho é a vontade da maior parte dos membros do conselho. (HOBBS, 2002, p. 95-96).

Para Hobbes, só é possível ao homem conviver pacificamente em sociedade se os próprios sujeitos humanos instituírem um poder comum capaz de regulamentar a vida social. Nesse sentido, para que não haja controvérsias na aplicação das leis, todos concordam que a mediação ou a administração da ordem social deve ficar a cargo de uma figura representante. Tal figura representante é o Estado. O árbitro artificial e constituído legalmente, a quem os contratantes devem prestar obediência. Tal instituição marca o processo de transição do estado de natureza para o estado político.

Posto isso, como o artifício desse poder comum instituído deverá garantir essa ordem de paz e segurança entre os seus contratantes, isto é, a sociedade? E, além disso, como Hobbes concebe a natureza, tipologia e limites desse poder político? Discutir-se-á sobre tais aspectos no último capítulo deste trabalho.

---

<sup>28</sup> Não é suficiente, para alcançar essa segurança, que cada um dos que agora erigem uma cidade convencie com os demais, oralmente ou por escrito, não roubar, não matar e observar outras leis semelhantes; pois a depravação da natureza humana é manifesta a todos, e pela experiência se sabe muito bem, bem demais até, em que pequena medida os homens se atêm a seus deveres com base na só consciência de suas promessas, isto é, naquilo que resta se for removida a punição. (HOBBS, 2002, p. 103-104).

#### 4 DO ESTADO ARTIFICIAL REPRESENTANTE E A ADMINISTRAÇÃO DA ORDEM SOCIAL HOBBIANA

Discorrer-se-á neste último capítulo, sobre a categoria conceitual do Estado hobbesiano, sua natureza administrativa e tipológica, bem como das causas de sua dissolução. Neste sentido, discute-se inicialmente a questão da essência de concepção do Estado representante, isto é, sua definição tal como compreendido por Hobbes. Em seguida, com base nas conclusões desta discussão, a natureza das formas do Estado. E, por fim, as causas de sua dissolução, ou seja, das condicionantes que levariam à sua morte, apontando assim para uma necessidade de sua preservação.

Com base nessa articulação, em que medida esse modelo político de Estado representante deveria com relação à sociedade, assegurar a ordem de convivência pacífica entre os homens e, assim, garantir a prosperidade ou o desenvolvimento da vida social? E, além disso, qual a natureza tipológica desse poder comum e, quais seriam as causas de sua dissolução?

Conforme se demonstrou nos capítulos precedentes, há boas razões para se supor que a formação da sociedade política hobbesiana se arquitetou por meios consensuais ou artificiais de acordos recíprocos. Em vista disso, a busca pela própria proteção dos interesses particulares por um poder comum, ocupa papel central na formação do Estado, operando como divisor de águas entre a condição de natureza e a condição de estado político. Nessa condição, a vida social se fundamenta em ações de interesse e necessidade individuais, onde todos os sujeitos humanos reconhecidos em sua individualidade como portadores de paixões e de razão, e, sobretudo de direitos, procurem pactuar a fim de conviver sob um poder comum organizado.

Tal poder coletivo categorizado pela noção de Estado representante tem em seu bojo contratual de nascimento, a necessidade de ser eficiente e permanente, pois é um poder de natureza integralizada num interesse autorizado de representação dos seus contratantes, isto é, de cada um dos indivíduos que formam a sociedade, conforme o estabelecido no pacto político de sujeição.

Nas palavras de Hobbes:

[...] é preciso designar um homem ou uma assembleia de homens para representar a todos, considerando-se e reconhecendo-se cada membro da multidão como autor de todos os atos que aquele que representa sua pessoa praticar, em tudo o que se refere à paz e à segurança comuns, submetendo, assim, suas vontades à vontade do representante, e seus julgamentos a seu julgamento.[...] de modo que seria como se cada homem dissesse ao outro: desisto do direito de governar a mim mesmo e cedo-o a este homem, ou a esta assembleia de homens, dando-lhes autoridade para isso, com a condição de que desistas também de teu direito, autorizando, da mesma forma, todas as suas ações. Dessa forma, a multidão assim unida numa só pessoa

passa a chamar-se Estado (em latim, *Civitas*). Essa é a geração do grande Leviatã, ou, antes (para usarmos termos mais reverentes), daquele deus mortal a quem devemos, abaixo do Deus imortal, nossa paz e defesa. (HOBBS, 2014, p.141-142).

Conforme a passagem anterior infere-se que para Hobbes toda forma de organização social humana em Estados, seriam frutos de convenções, artifícios ou acordos de representação em que os homens criariam as instituições a fim de se servirem delas, já que sem elas a condição natural de convivência se centralizaria na luta caótica por obtenção de poder. Nesse sentido, todo pacto político seria a medida de transição artificial da condição de anarquia em que o homem se encontraria em estado de simples natureza, para o estado de convivência pacífica de ordem política. Desse modo, para o autor não sendo natural a existência dos Estados, o modelo de gênese das sociedades políticas se explicaria mediante o poder de ganho individual e recíproco com a sua fundação <sup>29</sup>.

Neste plano argumenta Maluf:

[...] Ao se associarem, portanto, segundo Hobbes, procederam os homens por interesse e necessidade, reconhecendo a conveniência de se armar um poder forte, capaz de conter a fúria natural dos indivíduos. Esse poder, em vista da missão que lhe cabe, há de ser irresistível e ilimitado. Assim, a sociedade civil é um produto artificial de um pacto voluntário, que se explica pelo pacto egoísta. (MALUF, 1995, p. 67).

#### **4.1 A definição do Estado representante como um corpo político artificial**

Tendo em vista esse contexto de gênese contratual do poder comum caracterizado ou inferido a princípio por Hobbes de Estado representante. Segue-se daí que, a suposição do pacto político pressupõe a criação de um modelo de sociedade vivendo sob o direito civil, ou das leis positivas criadas e regulamentadas por uma autoridade comum, ou seja, do Estado. E, em virtude desse poder representante coletivo, nenhum contratante poderia com razão celebrar entre si um novo pacto, em consequência da perspectiva do regresso à situação de desordem da guerra, bem como, isso representaria uma grave injustiça e, incoerência sobre a melhoria de suas próprias condições de sobrevivência. Pois, desejar viver de modo individual e isolado, contando apenas com a sua força e astúcia, seria um contrassenso para com a sua própria expectativa de preservação. Diante disso assinala Hobbes:

---

<sup>29</sup> Em outras palavras, em razão dessa expectativa de preservação no estado político, todo homem buscaria na sociedade a regulação de seus direitos, somente ante a segurança de assecuração de benefícios. Assim, para Hobbes, buscando, o conforto e a realização mútua de seus próprios desejos, e, principalmente, a conservação de sua vida, o principal interesse/ desejo humano, os homens formariam as sociedades políticas. Para Macpherson (1979, p. 31, grifo do autor): “[...] todo o seu propósito, ao escrever, era persuadir os indivíduos que viviam então em Estados imperfeitamente soberanos (ou seja, por definição, não em estado de natureza) de que eles poderiam e deveriam aceitar a submissão completa a um soberano e, com isso, se transformarem em um estado perfeitamente soberano. O que ele podia argumentar, e realmente o fez, foi que, para ter um estado perfeitamente soberano, os indivíduos precisam agir *como se* tivessem saído de um estado de natureza mediante um acordo”.

O maior de todos os poderes humanos é o poder integrado de vários homens unidos com o consentimento de uma pessoa natural ou civil: é o poder do Estado ou aquele de um representativo número de pessoas, cujas ações estão sujeitas à vontade de determinadas pessoas em particular [...]. (HOBBS, 2014, p. 80).

Para Hobbes, a noção de Estado categorizado como uma figura representante da sociedade carrega em sua imagem à semelhança para com a própria figura antropológica do homem e, ao mesmo tempo, possui uma comparação com o divino. Porém, sua força e poder são incomparáveis ao sujeito humano físico natural, mas dispõe de tal magnitude e engenhosidade que seu poder só pode ser comparado a de um “monstro de características absolutamente divinas”.

Hobbes compara a imagem do Estado ao mostro-bíblico presente nas escrituras judaico-cristãs, “o Leviatã”, da qual o filósofo inglês extrai o mesmo nome que dimensiona todo o foco de importância e, principalmente de debate acerca de seu projeto filosófico político sobre as origens e funções do Estado. “O título do livro foi escolhido para mostrar a onipotência que o governo devia possuir. [...] O *Leviatã* está assentado no trono de Deus. [...] O Estado (*Leviatã*) é o Deus onipotente e mortal (*The mortal God*)”. (MALUF, 1995, p. 68, grifo do autor).

Não obstante, é fato que Thomas Hobbes emprega a categoria metafórica “Leviatã” para expressar o recurso de dimensão de poder e força do Estado. Entretanto, isso representa um paradoxo acerca da imagem do Estado, pois o autor parece ser contra o uso de nomes como recursos metafóricos, porque é um emprego de palavras que fogem do sentido específico de sua acepção ou empregabilidade semântica, mas faz uso de um recurso metafórico para expressar o poder do Estado<sup>30</sup>. O que, segundo Souki (2016, p. 264-265, grifo do autor), parece representar um uso da arte retórica, mesmo sendo um crítico da arte retórica.

A restrição de Hobbes ao uso das metáforas situa-se em um contexto mais amplo, o da sua crítica ao uso da retórica. [...] a essa hostilidade com o uso da metáfora, e em aparente contradição com suas críticas, Hobbes passa a fazer amplo uso dos recursos da *ars rhetorica* a partir do *Leviatã*. Já na capa do livro e na «Introdução», Hobbes situa a figura metafórica do *Leviatã* e deixa o sentido do livro inteiro fluir da

<sup>30</sup> No capítulo IV do *Leviatã*, sobre a linguagem, o autor julga que todo e qualquer emprego dos nomes sem o sentido daquilo que lhe seria singularmente próprio, o sujeito estaria cometendo um abuso de linguagem, uma vez que, as nomeações dos nomes às coisas seria muito “inconstante”, isto é, não haveria conexão clara com o objeto referido e, por isso, efetuar-se-ia um raciocínio de forma errada sem a devida correspondência com as evidências da realidade, mas sim, de modo relativo de acordo com o julgamento das paixões dos homens sobre as coisas que lhe agradariam ou não. “[...] ao raciocinar, o homem tem de tomar cautela com as palavras, que, além da significação daquilo que imaginamos da sua natureza, também possuem uma significação da natureza, disposição e interesse do locutor. Assim são os nomes de virtudes e vícios, pois um homem chama *sabedoria* àquilo que outro homem chama *temor*, *crueldade* o que para outro é *justiça*, *prodigalidade* o que para outro é *magnanimidade*, *gravidade* o que para outro é *estupidez* etc. E portanto tais nomes nunca podem ser verdadeiras bases de algum raciocínio. Como também não o podem ser as metáforas, e os tropos do discurso, mas estes são menos perigosos, pois ostentam a sua inconstância, ao passo que os outros não o fazem”. (HOBBS, 2003, p. 46, grifo do autor).

metáfora.

De qualquer forma, para o filósofo inglês o homem deve viver sob a submissão de uma forma de Estado. E, é justamente por causa da natureza do peso coletivo desse poder artificial concentrado e integralizado, capaz de regulamentar os comportamentos sociais, que o gênero humano depositaria sua esperança de paz, defesa e segurança nessa imagem desse novo gênero de poder, agora de natureza temporal, real e atemorizador, capaz de representar a todos e, especificamente de julgar as condutas civis dos contratantes. Conforme assinala Hobbes:

Desse modo, determinei a natureza do homem (compelido a se submeter ao governo pelo orgulho e por outras paixões), e ao mesmo tempo, o grande poder de seu governante, comparado ao leviatã. Extrai essa comparação dos dois últimos versículos do capítulo 42 de Jó, nos quais, Deus após ter estabelecido o grande poder do Leviatã, chamo-o rei dos soberbos. “Nada há na Terra” disse Deus, “que se possa comparar a ele”. Foi criado para nunca sentir medo. Ele, vê abaixo dele, todas as coisas altas, e é o rei de todos os filhos da soberba.” (HOBBS, 2014, p. 251).

Para Hobbes a noção de Estado é entendida a partir de uma linguagem de autorização em que os homens através de atos deliberativos criam um corpo político artificial, centrado na imagética lógica de um monstro público, (isto é, do Estado como uma criação da cultura ou da arte humana, significando, portanto, que é uma invenção produzida pelo espírito de criação dos sujeitos humanos). Neste plano, o fundamento de sua obediência e a fonte de sua autoridade recai sobre o próprio dever de obediência geral dos súditos ou cidadãos. Isto significa que é no interesse mútuo pela obediência e submissão que Thomas Hobbes sustenta categoricamente a essência do poder desse modelo de Estado representante.

Nesta linha de pensamento, explica o autor sobre a essência dessa estrutura artificial:

A essência do Estado [...] pode ser assim definida: uma pessoa instituída, pelos atos de uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, como autora, de modo a poder usar a força e os meios de todos, da maneira que achar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comum. (HOBBS, 2014, p. 142.)

Contudo, para o filósofo seiscentista, ao criar os Estados os sujeitos contratantes conferiram ao poder soberano todos os direitos e faculdades para o Estado os legitimamente representá-los. Ou em outras palavras, poder usar sua força e poder da maneira que quiser para efetuar a segurança de todos. Por isso, todos ficariam obrigados pelo pacto a reconhecer como seus atos, as ações do Estado. Diz Hobbes:

Todos os direitos e faculdades daquele ou daqueles a quem o poder soberano é conferido, mediante o consentimento do povo reunido, derivam dessa instituição do Estado. [...] Cada homem, diante de cada outro homem, é obrigado a reconhecer e a ser considerado autor de tudo que seu soberano fizer e considerar bom fazer. (HOBBS, 2014, p. 143.)

Para Hobbes, este ato de criação artificial pelo qual se cria o corpo político do Estado,

possui uma estrutura de correspondência orgânica com a própria estrutura fisiológica de funcionamento natural dos órgãos do corpo humano. Porém, contém maior força e poder de que a do mesmo (conforme já fora dito). Disso decorre que, enquanto o homem possui por natureza um corpo natural dotado de sentidos e racionalidade, o Estado só pode ser um corpo artificial, dotado de aparelhos artificiais, ou melhor, tal nomeação significa que a forma do Estado é concebida como o sinônimo de uma máquina, porque fora projetado ou construído pela engenhosidade da arte humana para a sua própria regulação da vida em sociedade, cuja matéria está nas partes que compõem seus membros.

Nessa perspectiva, os membros representantes ou os ligamentos artificiais desse corpo político, funcionariam como uma espécie de órgãos sociais. Para Bobbio (1987, p. 45, grifo do autor): “[...] é uma sociedade instituída ou artificial (o *homo artificialis* ou a *machina machinarum* de Hobbes”). Conforme isso ratifica Hobbes na seguinte passagem argumentativa introdutória da obra “Leviatã”:

A Natureza (a arte com a qual Deus fez e governa o mundo) é imitada de tal maneira, como em muitas outras coisas, pela arte do homem, que esta pode até mesmo criar um animal artificial. E, sendo a vida um movimento de membros cujo início se verifica em alguma parte dos mesmos, por que não poderíamos dizer que todos os autômatos (artefatos que se movem por si mesmos por meio de molas e rodas, como faz um relógio) têm uma vida artificial? O que é, na realidade, um coração, senão um mola; e os nervos, senão diversas fibras; e as articulações, senão várias rodas que dão movimento ao corpo inteiro, da maneira como o Artífice o propôs? [...] graças à arte criamos esse grande Leviatã a que chamamos República ou Estado (em latim, *Civitas*), que nada mais é que um homem artificial, bem mais alto e robusto que o natural, e que foi instituído para sua proteção e defesa; nele, a soberania é uma alma artificial que dá vida e movimento a todo o corpo; os magistrados e outros oficiais de justiça e execução são ligamentos artificiais; a recompensa e o castigo (mediante os quais cada ligamento e cada membro vinculado à sede da soberania é induzido a executar seu dever) são os nervos, que fazem o mesmo no corpo natural; a riqueza e a abundância de todos os membros particulares constituem sua potência; a *salus Populi* (a segurança do povo) é seu objetivo; os conselheiros, que informam sobre tudo o que é preciso conhecer, são a memória; a equidade e as leis, uma razão e uma vontade artificiais; a concórdia é a saúde; a sedição, a enfermidade; a guerra civil, a morte. (HOBBES, 2014, p. 21.)

Diante disso, para o filósofo seiscentista, é fato que o Estado entendido enquanto um corpo político seria uma invenção da mente humana, mas as condições de possibilidade dessa invenção, são para a teoria hobbesiana, suscetíveis de serem realmente implementadas na coordenação da vida prática da realidade social humana. Disso decorrer que, apesar de ser uma ideia abstrata produzida pela mente humana, sua implementação prática na realidade se tornaria um fato a partir do anseio dos sujeitos humanos em criar um pacto político. Por isso, procedida à comparação a partir da análise e observação da estrutura orgânica do corpo humano natural, a realidade dessa invenção maquinaria do Estado caberia perfeitamente no plano real do convívio em sociedade.

Com base nessa linha de pensamento, observa Miranda (2013, p. 131):

[...] A estrutura deste Estado é pensada a partir da analogia orgânica, que imita o homem, criatura racional, a mais perfeita obra de Deus. Desse modo, a composição deste Estado, criado para a proteção e segurança dos homens, é ordenada de acordo com a finalidade das partes envolvidas, que se movem e sustentam o corpo.

#### **4.2 A soberania do Estado e as formas de governo**

Para o filósofo inglês há duas formas de se compreender a centralização do poder na figura do corpo político do Estado. Ou seja, da formação da soberania estatal, a essência inalienável pelo qual reside o poder soberano do governante do Estado. Diz Macpherson (1979, p. 32): “conquista e sujeição dos habitantes por um indivíduo ou grupo (soberania por aquisição), ou pelo acordo mútuo entre os indivíduos para a transferência de todos os seus poderes naturais a um indivíduo ou grupo (soberania por instituição)”.

Diante dessa afirmação macphersoniana explica Hobbes:

pela força natural, como quando um homem obriga seus filhos a se submeterem [...] a sua autoridade [...] como quando um homem poupa, durante a guerra, a vida de seus inimigos, desde de que se sujeitem a sua vontade. A outra forma é quando os homens concordam entre si em si submeterem voluntariamente a um homem, ou a uma assembleia de homens, esperando serem protegidos contra todos os outros. Esse último é chamado Estado político, ou um Estado por instituição, enquanto o primeiro é o Estado por aquisição. (HOBBS, 2014, p. 142).

Para o autor o poder absoluto de autoridade e exercício do poder supremo que reside no soberano representante, pode residir em ambas às formas soberanas de poder, o Estado por aquisição e o Estado por instituição, uma vez que, tais formas de poder não são excludentes, mas estão relacionadas, pois se estabelece a mesma relação de sujeição voluntária e obrigação de obediência por parte dos súditos. “Não fazia diferença saber como a soberania era estabelecida, desde de que fosse reconhecida por todos os cidadãos. [...] O soberano por aquisição tem os mesmos direitos (e seus súditos, os mesmos deveres), que o soberano por instituição”. (MACPHERSON, 1979, p. 32). Com efeito, observa Limongi:

Cabe, assim, à soberania, enquanto uma instância de governo, sustentar o Estado, que é a soberania enquanto consequência jurídica do contrato. Pois, ainda que os vínculos jurídicos que compõem o Estado sejam, de direito, relativamente ao ato de sua instituição, eternos, se o Estado não tiver o poder necessário para realizar o fim em vista do qual foi instituído, o pacto de sua instituição torna-se juridicamente nulo. (LIMONGI, 2009, p. 189).

Não obstante, para o filósofo inglês a ideia de um poder absoluto e soberano não se limita a uma única e exclusiva forma de governo e Estado. Mas, pelo contrário, a ideia de um poder soberano que coordena as funções sociais do corpo político do Estado instituído, se estende a qualquer forma de governo, desde que, está seja legitimamente reconhecida por

quem a contrata, ou for capaz de protegê-los<sup>31</sup>. Nesse sentido, para Hobbes a ideia de poder soberano se limita somente a três esferas e nisto consiste as suas diferenças, isto é, na forma de representação do poder político e, também, pelo poder de proteção dos súditos. Diante disso, observa Hobbes:

A diferença entre os governos consiste na diferença do soberano ou pessoa que representa os indivíduos de uma multidão. Uma vez que a soberania ou reside num homem ou numa assembleia de mais de um, da qual todos têm o direito de participar, ou pelo menos certos homens que se distinguem dos demais, torna-se evidente a existência de apenas três formas de governo. Porque o representante é necessariamente um homem ou mais de um; se mais de um, então temos a assembleia de todos, ou apenas de uma parte. Assim, existe a monarquia quando o governo tem como representante um só homem; a democracia, ou governo popular, se a representação é feita por uma assembleia de todos os que se uniram; e a aristocracia, nos casos em que a assembleia é constituída por apenas uma parte dos homens. Não pode haver outras espécies de governo, porque o poder soberano total (que já mostrei ser indivisível) precisa pertencer a um ou a todos. (HOBBS, 2014, p. 151).

Para Hobbes a soberania ou o poder soberano de qualquer Estado legitimamente instituído, se fundamenta na relação de proteção para com os súditos, bem como de manter estável a unidade de ações na coordenação do corpo político soberano. Segue-se daí a impossibilidade de sua alienação, isto é, a divisão de seu poder independentemente da forma do Estado, seja, um Estado Monárquico, Aristocrático ou Democrático. Na visão do autor, todo governo, independentemente da forma de Estado (se monárquico, democrático ou aristocrático), precisa ser soberano e absoluto na administração do poder público. Caso contrário, isto é, tenha seu poder alienado, o governo soberano deixa de ser soberano.

Nessa perspectiva, a soberania (sendo a alma do Estado) é força de ação pública legitimamente instituída para dirigir, obrigar e constringer os indivíduos da sociedade ao respeito mútuo, assegurando, assim, a coexistência da paz entre todos os seus membros. Tendo em vista isso, argumenta Marcondes:

[...] O poder soberano existe assim para impedir o estado de natureza e permitir a coexistência entre os homens, já que nesse estado os indivíduos acabariam por se exterminar uns aos outros. A constituição e funcionamento da sociedade pressupõe que os indivíduos cedam uma parte dos seus direitos e os transfiram a um soberano. [...] Por que isso ocorre? Porque, em última análise, o homem deseja sobreviver e a sobrevivência também é uma lei natural, sendo em nome dela que o homem estabelece este contrato. O poder passa a ser exercido, portanto, por um soberano, que pode ser tanto uma assembleia ou parlamento quando um indivíduo, um rei. [...] na verdade, Hobbes não defende propriamente a monarquia absolutista, baseado nas teorias tradicionais do direito divino dos reis, mas sim a idéia de que o poder, para

---

<sup>31</sup> Em linhas gerais, parece que em Hobbes a uma separação entre as noções de Estado e governo, bem como de sociedade. A ideia de Estado se difere da ideia de governo, pois a ideia de governo diz respeito ao tipo de instituição que rege o corpo político do Estado, seja, um governo democrático, aristocrático ou monárquico. Isto é, é aquele que detém o poder soberano, possui “a alma do Estado”. Com efeito, a sociedade é a esfera sujeita a regulação do poder soberano, ou seja, é a parte que sofre a administração, que é a esfera que representa os indivíduos.



ser eficaz, deve ser exercido de forma absoluta. (MARCONDES, 2007, p. 203).

De qualquer modo, em qualquer caso, é preciso a existência de uma autoridade soberana com poderes absolutos comum e acima de todos. Depois de transferido o poder e força dos súditos ao Estado representante, toda e qualquer forma de participação política dos súditos é limitada em qualquer forma de governo. Pois, a participação é requerida somente no momento de instituição do contrato que dá origem ao Estado. Logo, depois de escolhido ou de se ter submetido voluntariamente a forma de representação, ninguém pode discordar ou se rebelar contra as decisões e ações tomadas pelo poder soberano instituído.

Conforme isso, explica Hobbes:

[...] o poder soberano, quer resida num homem, como numa monarquia, quer numa assembleia, como nos Estados populares e aristocráticos, é tão grande quanto os homens são capazes de fazê-lo. E mesmo que, a respeito desse poder ilimitado, os homens possam imaginar muitas consequências desfavoráveis, se tal poder não existisse, as consequências seriam bem piores, como a guerra perpétua dos homens contra seus vizinhos. A condição do homem, nesta vida, sempre terá inconvenientes, a não ser os que derivam da desobediência dos súditos, e do rompimento daqueles pactos aos quais o Estado deve sua existência. E quando alguém considera demasiado o poder soberano e procura diminuí-lo, deve submeter-se ao poder capaz de limitá-lo; quer dizer, a um poder ainda maior. (HOBBS, 2014, p. 169).

Para Hobbes, como não há garantias naturais de obter uma vida pacífica, é necessária uma garantia projetada por laços artificiais de sujeição civil. Nesse sentido, o objetivo principal do Estado representante instituído ou imposto por conquista é, estabelecer sobre os seus contratantes limites para às suas ações, distanciando-os desse modo, de uma condição de guerra. Disso decorre que, qualquer Estado deve criar as condições para que haja uma ordem social alicerçada na “paz e defesa” de seus membros, isto é, “a *salus Populi* (a segurança do povo)”. Por isso, para Hobbes assim como é fundamental a preservação de cada órgão do corpo humano, é também crucial a preservação do Estado, sem ele, não é possível a vida em sociedade, uma vez que, os homens isolados ou sozinhos seriam fracos, inábeis e inseguros.

Diz nosso filósofo:

[...] o homem artificial conserva a sua semelhança com o homem natural, cujas veias recebem o sangue das diversas partes do corpo e o transportam até o coração; e depois de vitalizá-la o coração volta a expelir o sangue por meio das artérias, a fim de vivificar e tornar possível o movimento a todos os membros do corpo. (HOBBS, 2003, p. 216).

Nesse contexto, reside os esforços de Hobbes em sustentar a ideia de que é necessário um poder público para administrar a convivência em sociedade, uma vez que, o poder dos homens isolados é frágil, mas unido numa coletividade organizada seria forte. Com efeito, afirma Ribeiro (2003, p. 17, grifo nosso): “[...] se o homem precisa do Estado, é porque naturalmente tende a fazer a guerra”. *Então*, sem o pressuposto do direito fundamental a

segurança, diz Hobbes, “a vida do homem é, então, solitária, pobre”.

Nesse caso, tal concepção política é postulada em total conexão com o espírito científico de sua época, século XVII, no qual Hobbes tenta conciliar dois campos epistemológicos do conhecimento humano, ciência e política, por meio da filosofia. Disso decorre que, a teoria de Hobbes se apresenta como uma legítima expressão de seu tempo. É o que observa e explica Teles:

Hobbes irá construir seu projeto científico de política embasado no método resolutivo-compositivo de inspiração mecanicista de seu tempo. [...] Hobbes monta, “peça a peça”, uma máquina artificial, o Estado-Leviathan, considerando cada elemento que o compõe e esclarecendo cada relação, cada engrenagem que faz com que a máquina seja eficiente para o propósito pelo qual foi criada. Imagem e concepção mecanicista que é bem representada por Hobbes já na introdução do *Leviathan*, lugar em que toma os termos como autômato, relógio e artificial para referenciar o homem e a vida em sociedade. (TELES, 2012, p. 29, grifo do autor).

Nesse sentido, a essência da soberania do Estado consiste no “consentimento do povo reunido”. O Estado é soberano, porque é resultado da renúncia do poder individual e fragmentado dos homens a um poder coletivo e centralizado (a soberania) na figura fictícia do “homem artificial”, ou seja, o soberano representante. Logo, o que distingue essas espécies de governo, consiste no seu poder de representação e, de prestação do serviço público para o qual foi instituído, quer dizer, a proteção dos súditos e, “não na diferença de poder”. Pois, em qualquer forma de governo, o poder exercido deve ser o mesmo, ou seja, ilimitado. “A diferença entre essas três formas de governo está na conveniência ou aptidão para garantir a paz e a segurança do povo, atendendo ao fim para o qual foram criadas, e não na diferença de poder”. (HOBBS, 2014, p. 153).

Com base nisso argumenta Tuck:

Essa fonte única protegerá [...] seus cidadãos, pois será capaz de coordenar seus julgamentos [...] e gerar ações comuns tanto contra os criminosos como contra outras nações que representem um possível perigo para essa nova “comunidade” que os cidadãos fizeram dessa maneira vir à existência. Esse juiz comum é por definição o *soberano* da comunidade, ainda que não tenha necessariamente de ser uma única pessoa: uma única vontade, mesmo se for a decisão de algum tipo de assembleia, é tudo que se faz necessário. Hobbes apresentou em suas três obras políticas algumas razões secundárias para preferir a monarquia a outras formas de governo, mas sua teoria se aplica indiscriminadamente a todos os tipos de governo, incluindo as repúblicas. (TUCK, 2001, p. 86).

Tendo em vista isso, se o problema da condição de sociabilidade em estado de natureza estava delineado pela liberdade individual de poder ter igual acesso a “todas as coisas”, isto é, os mesmos direitos sobre tudo, e, por conta dessa livre igualdade de acesso aos mesmos direitos, os homens travavam constantes disputas, segue-se que, com a instituição do Estado, tal questão é resolvida, pois ao instituir o Estado todos concordam em submeter à regulação de seus direitos naturais ao Estado. O Estado e, não mais o indivíduo, portanto,

concentra legitimamente o poder de regular e instituir iguais condições de acesso às mesmas coisas ou não.

### 4.3 As leis civis e a manutenção da ordem social

Para Hobbes, depois de se estruturado as condições de possibilidade para viver regidos sob o Estado civil, o que passa a está em jogo na preservação da vida social, ou melhor, na manutenção da sociedade pelo mecanismo do Estado, é além da segurança, todos os outros confortos “ou prazeres da vida”, (conforme mencionado no segundo capítulo deste trabalho), desde de que não prejudiquem o poder estatal: instrução pública, propriedade privada, praticar atividades comerciais, direito de culto etc. Que possam a vir a ser obtidos pelos súditos ou cidadãos com a preservação desse corpo político através da submissão às leis civis. Argumenta nosso filósofo:

A missão do soberano (seja ele um monarca ou uma assembleia) consiste no fim para o qual foi investido com o soberano poder, que não é outro senão o de obter a segurança do povo; a isso ele está obrigado pela lei natural, como também prestar contas a Deus, o autor dessa lei, e a mais ninguém além dele. Por segurança não devemos entender apenas a simples preservação, mas também todos os outros prazeres da vida que o homem pode adquirir para si mesmo por meio de uma atividade legítima, sem perigo nem dano para o Estado. A segurança do povo [...] deve ser obtida [...] por meio de uma providência geral, contida em instrução pública, quer de doutrina quer de exemplo e, da elaboração e execução de boas leis, que os indivíduos possam aplicar em seus casos particulares. (HOBBS, 2014, p. 262).

Nesse sentido, além da principal tarefa de administrar a segurança pública, que deve ser administrada com igualdade a todos os súditos. “A segurança do povo requer, [...] que a justiça seja administrada com igualdade a todas as camadas da população, isto é, que seja feita justiça tanto aos ricos e poderosos quanto às pessoas pobres e humildes, pelas injúrias a elas praticadas”. (HOBBS, 2014, p. 269). Cabe ao Estado, portanto, por meio da execução das leis civis, secundariamente promover honrarias e recompensas aos súditos, uma vez que, é da natureza de todo homem ter necessidade de ser honrado ou de ter “sua estima pública reconhecida por outrem”, seja, em qualquer forma de governo<sup>32</sup>. Conforme isso, para Ribeiro:

O soberano tem a sua majestade na representação: esta reduz, como que redime, a mania da glória. No homem natural, a glória facilmente se torna vã: no artificial, que por ser árbitro possui a razão reta, limitam-se as carências e, com elas, a vanglória. O soberano é o guerreiro; mas guerrear apenas pela honra condena-se: a constituição *política* de seu corpo lhe regulará a ambição. Apesar de criado à imagem do homem natural, pelo artifício tem o Leviatã orientadas as suas paixões, e controlada a glória.

<sup>32</sup> Ratifica Hobbes: “A estima pública de um homem, que é o valor que é conferido pelo Estado, é o que denominamos ordinariamente dignidade. Essa sua valorização pelo Estado é expressa pelo cargo público para o qual é designado, tanto na magistratura como em funções públicas e, às vezes, esse valor é expresso por títulos e honrarias que lhes são concedidos. (HOBBS, 2014, p. 82).

[...] (RIBEIRO, 1984, p. 125).

Com base na passagem anterior, para o filósofo inglês, “[...] a fonte da honra civil é o Estado, e depende da vontade do soberano. [...] esse favor é o poder. Honorável é qualquer posse, ação ou qualidade que constitua argumento e sinal de poder”. (HOBBS, 2014, p. 83-84). Assim, para evitar uma disputa desregulada pela obtenção de reconhecimento, cabe ao Estado delegar “disputas civilizadas” condicionadas pelas leis civis. Conforme Magalhães:

Não só porque os súditos carecem desse bem no estado de natureza, isto é, de tranqüilidade por viverem em constante ameaça de extermínio, mas também porque, a partir da segurança do estado civil, é criada condições básicas para que o súdito possa satisfazer o seu desejo de glória desde que este não constitua nenhuma ameaça ao poder soberano. Sendo assim, o homem possui a liberdade para agir desde que seja nos limites da sujeição política e jurídica ao poder soberano. O estado civil garante uma disputa mais civilizada para a fruição dos bens que os homens almejam para serem felizes. (MAGALHÃES, 2010, p. 175).

Nessa perspectiva, para evitar a sedição da ordem pública, já que todo homem está predisposto à guerra, o homem criou para si as leis civis, ou seja, os recursos usados pelo soberano para a administração da ordem social. Pois, só através das leis civis é possível constringer os súditos a obediência civil. Por isso, para Hobbes os homens ao criarem uma nova condição de organização social por meio do pacto político, também criaram limitações para conduzir suas próprias condutas. Assim diz Hobbes:

Da mesma forma como os homens, almejando conseguir a paz, e por meio dela sua própria conservação, criaram um homem artificial chamado Estado, criaram, também, cárceres artificiais, chamados leis civis, que, mediante pactos mútuos, os mantêm presos, por uma das extremidades, ao homem ou à assembleia de homens, a quem confiaram o poder soberano e, por outra, a seus próprios ouvidos. Esses laços, embora fracos por natureza, são mantidos, seja pelo perigo, seja pela dificuldade de rompê-los. (HOBBS, 2014, p. 172).

Diferentemente das leis de natureza que são observadas pelos homens somente se quiserem, porque são leis da ordem da consciência engendradas pela razão, as leis civis, “os mantêm presos” na convivência em sociedade política, pelo medo das consequências de seu rompimento, bem como pelo interesse particular de prestar obediência a elas. Segundo França (2011, p. 121): “sem essas regras convencionadas pelo Estado civil, o único parâmetro para medir as ações dos homens são suas próprias vontades, originadas, sobretudo, em duas paixões: o medo do sofrimento e da morte, e a esperança de obter o que se deseja para própria conservação”.

Para o filósofo seiscentista, a garantia e manutenção da proteção da existência da sociedade só podem existir mediante a existência do Estado. Sem a existência do Estado, não pode existir sociedade. Por isso, os súditos os principais interessados na conservação dessa ordem social não podem infligir às leis civis, pois internamente estão obrigados a obedecê-las.

Segundo Santos (2007, p. 84): “[...] para serem diferentes das leis de natureza, as leis civis devem ser Escritas [...], sem leis escritas nada mudaria, pois, os homens continuariam apenas com as regras morais de prudência que não lhes impõem sanções”. Logo, ao criar qualquer lei e regulamentá-la, para segundo Hobbes a preservação da sociedade, o Estado, deve fazê-las de conhecimento público.

[...] a lei civil é constituída, para todo súdito, pelas regras que o Estado lhe impõe, oralmente ou por escrito, ou por qualquer outro sinal suficiente de sua vontade, empregando tais regras para diferenciar o que é certo do que é errado, isto é, para diferenciar o que é contrário ou não é contrário à regra. [...] As leis são as regras do justo e do injusto, não havendo nada que seja reputado injusto sem contrário a alguma lei. Ninguém pode fazer leis, a não ser o Estado, pois estamos sujeitos unicamente ao Estado; e as ordens devem ser expressas por sinais suficientes, pois, de outro modo, ninguém saberia como obedecer a elas. (HOBBS, 2014, p. 211).

Com base nessa linha de raciocínio, toda mudança de comportamento social nos sujeitos humanos na condição de estado político, deve-se as leis civis promulgadas pelo poder soberano. Tal mudança de comportamento não é natural, mas criada convencionalmente pelo Estado. Assim, se em estado de natureza os homens eram concebidos como portadores de iguais direitos, agora com a instituição do pacto político, essa condição muda radicalmente, uma vez que, nesse estágio político toda forma de regulação de direitos se fundamenta na desigualdade quanto ao que cada súdito teria direito civilmente, ou seja, a desigualdade política é instituída ou provém da lei civil. Disso decorre que, para Hobbes qualquer direito só tem razão e legitimidade de existir se concebido pelo poder soberano. Diante disso observa Hobbes:

[...] está anexado à soberania todo o poder de prescrever as regras através das quais todo homem pode saber quais os bens de que pode gozar e quais ações pode praticar, sem ser incomodado por nenhum dos seus concidadãos: é a isto que os homens chamam *propriedade*. Porque antes da constituição do poder soberano (conforme já foi mostrado) todos os homens tinham direito a todas as coisas, o que necessariamente provocava a guerra. Portanto, esta propriedade, dado que é necessária à paz e depende do poder soberano, é um ato desse poder, tendo em vista a paz pública. Essas regras da propriedade (ou *meum e tuum*), tal como o *bom* e o *mau*, ou o *lícito* e o *ilícito* nas ações dos súditos, são as leis civis, ou seja, as leis de cada república específica [...]. (HOBBS, 2003, p. 153, grifo do autor).

Partindo-se desse contexto da modernidade, em que se insere a ideia Hobbesiana de sociedade civil regulamentada por um poder comum, o Estado, a noção de que a igualdade e desigualdade de direitos derivaria das instituições sociais, representava um grande avanço em contraposição aos princípios da explicação natural da desigualdade social que vigorava em sua época, concepções vindas da antiguidade. Apesar de Hobbes conceber a ideia de igualdade como algo ruim para as relações de convivência em sociedade. Nesse sentido, observa Vaz (2010, p. 156):

Até o século XVII, prevalecia a noção de que a desigualdade entre os seres humanos

era natural, aceitável e, de certa forma, até desejável. A partir de então, passam a vigorar teorias, baseadas no jusnaturalismo e no contratualismo, que postulavam uma ordem natural de igualdade entre os homens. [...] Na Grécia Antiga, a igualdade só existia entre os cidadãos, não existindo uma real igualdade entre os homens.

Não obstante, para Hobbes não existe a ideia de uma desigualdade natural entre os homens, todos têm igual capacidade, física e espiritual de obter as mesmas coisas. No entanto, parece que Hobbes reconhece que toda desigualdade política existente entre os homens é instituída pelo Estado, isto é, convencionalmente pelas leis civis, pois: “é [...] diante dessa instituição que tem início o direito de propriedade”. (HOBBS, 2014, p. 121). Para Rousseau (1712-1778) diferentemente de Hobbes, o estado de sociedade política representa a condição humana de caos, a partir da fundação da propriedade privada. No entanto, ambos reconhecem que é a lei civil que cria a desigualdade social<sup>33</sup>. Ratifica ainda Rousseau:

O primeiro que tendo cercado um terreno, atreveu-se a dizer: *isto é meu*, e encontrou pessoas simples o suficiente para acreditar nele, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil. Quantos crimes, guerras, assassínios, quantas misérias e horrores, não teria poupado ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas, ou enchendo o fosso, houvesse gritado aos semelhantes: “Evitai ouvir esse impostor. Estareis perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos e que a terra não é de ninguém!” (ROUSSEAU, 1999, p. 203).

Não obstante, para Hobbes o direito de propriedade só tem razão de vir a existir, mediante a intervenção do poder estatal. Não é um direito natural, mas um direito convencionalizado pelo Estado. Na visão do autor, a regulação do direito à propriedade é uma prerrogativa fundamental para a preservação da instituição do Estado e organização da sociedade. Pois, qualquer atribuição de direito fora dele é impossível de existir, uma vez que, sem o Estado, ninguém teria assegurado nenhum direito efetivamente, pois não há a regulação de limites entre o *meu* e o *teu* direito.

Por isso, o Estado deveria fazer de tudo para preservar a ordem interna de convivência

---

<sup>33</sup> É interessante notar essa relação entre leis civis e a existência da desigualdade social no pensamento de Hobbes. Pois, sabe-se que em consequência da liberdade e da igualdade natural vigente entre os homens em estado de natureza, todos os homens têm direito a tudo. E, não havendo nenhuma limitação coercitiva quanto às consequências das ações de tais capacidades, todos os homens embora conscientes das leis naturais, podem vir a conduzir suas ações ao próprio proveito pessoal, uma vez que, só obedecem aos próprios juízos, instalando assim uma convivência regida por discórdias, conflitos, guerras, ou seja, de completa desordem social. A fim de regular essa convivência conflituosa, Hobbes importa ao Estado o poder de legislar a sociedade, implicando sobre ela a desigualdade de acesso aos mesmos direitos, por meio da obrigatoriedade de todos obedecerem às leis civis. E, por isso, cabe aqui neste ponto uma relação de convergência com as ideias de Rousseau sobre a instituição da desigualdade entre os homens e o papel das leis civis do modelo de Estado hobbesiano. Para Rousseau a desigualdade moral ou política depende “[...] de uma espécie de convenção e ser estabelecida, ou pelos menos autorizada, pelo consentimento dos homens. Esta consiste nos diferentes privilégios que alguns usufruem em prejuízo dos outros, como serem mais ricos, mais reverenciados e mais poderosos do que eles, ou mesmo se fazerem obedecer por eles”. (ROUSSEAU, 1999, p. 159). Nesse contexto, depreende-se que a desigualdade social instituída pelo Estado hobbesiano através da produção das leis civis é positiva, ao contrário, de Rousseau que apesar de reconhecê-la como fruto das leis civis, para este autor ela é negativa para o homem.

pacífica da sociedade, bem como, contra inimigos estrangeiros. Nesse sentido, a educação, a ciência, o comércio e todas as outras atividades humanas são secundárias. Pois, a finalidade principal para a existência do Estado é a segurança do povo.

Constitui direito de qualquer homem ou assembleia que detenha a soberania julgar todos os meios para a paz e defesa, bem como tudo o que possa causar perturbação ou dificuldade, pois essa é finalidade da instituição, já que quem tem direito ao fim tem direito aos meios. Quem detém a soberania pode fazer tudo o que considere necessário fazer, antecipadamente, para a preservação da paz e da segurança, mediante a prevenção da discórdia, no interior, e da hostilidade, no exterior, bem como tudo o que for necessário para recuperar a paz e a segurança, se estas forem perdidas. (HOBBS, 2014, p. 146).

Tendo em vista esse contexto, é o soberano quem regulamenta a religião (especificamente o catolicismo) a ser adorada ou cultuada em suas nações, “[...] os soberanos, em seus domínios, são os únicos legisladores, tais livros só são canônicos, isto é, só são leis nas nações em que foram estabelecidos como tais pela autoridade soberana”. (HOBBS, 2014, p. 293). Com efeito, isto é um ponto interessante da teoria política hobbesiana, pois há uma preconização da função política dos Estados contemporâneos, isto é, há uma visão de separação entre religião e Estado. Ou seja, a ideia de que o Estado para garantir o ordenamento da vida social, o Estado deve ser secularizado. Sobre isso assinala Maluf:

[...] Hobbes admitia a existência de Deus, mas atribuía ao Estado a regulação dos súditos: o domínio do poder coativo há de estender-se ao espírito, para que nenhuma ação do homem escape ao poder de dominação livremente instituído e destinado a reprimir os maus instintos naturais de cada um. E, para isso, o Estado deve governar também a igreja. O reino de Deus, na terra, é um reino civil. Cada Estado é um imediato de Deus, sendo que *Deus fala aos homens pela boca do Estado*. (MALUF, 1979, p. 67, grifo do autor).

Nesse sentido, no intuito de tornar possível a existência prática da convivência pacífica entre os homens, e, assim, distanciar os mesmos da guerra em direção ao caminho da segurança, cabe ao Estado implementar ações que visem o controle social da religião, bem como o desenvolvimento de uma educação para a obediência civil. Desse modo, só o Estado em si por meio da instrução pública e, não as próprias pessoas poderia garantir o desenvolvimento de uma sociedade de paz. “A filosofia de Hobbes, embora não tenha um conteúdo genuíno sobre a educação, nos oferece alguns elementos importantes que podem auxiliar na reflexão dos caminhos para uma sociedade de paz”. (CONSTANTINI, 2014, p. 11).

Com base nisso, a administração da ordem social hobbesiana só é possível mediante a promulgação das leis civis. As leis civis são a medida da moral, da ética, da justiça, e do conhecimento, uma vez que, fundamentam o que é “certo ou errado, bem ou mal, justo e injusto, honesto e desonesto”. Disso decorre que, a medida do bem e do mal depende das

coisas ordenadas e proibidas pelo legislador soberano. Pois, antes que houvesse governo, não havia noção de justiça e injustiça, tudo dependia dos juízos particulares dos indivíduos que determinavam a seu bel-prazer o bem e mal.

Nessa perspectiva, somente tendo segurança os súditos podem conviver em sociedade e assim, colher, plantar, trabalhar e, sobretudo, conviver pacificamente. Ao conferir ao Estado toda a sua força e todo o seu poder, cada súdito delega ao mesmo o julgamento de todas as coisas necessárias para a manutenção da sociedade; o tipo de educação, a forma da segurança pública, a distribuição da propriedade privada, a regulamentação das atividades comerciais, a liberdade de culto etc. Disso decorre que a lógica do poder centralizado no mecanismo do Estado, significa para Hobbes, a medida do equilíbrio social, no qual a obrigação de obediência se efetiva na aceitação dos julgamentos do Estado, isto é, seguir o que a lei pública determina. Logo, se não há segurança, então, não há sociedade, bem como nenhuma forma de organização civil, seja política, social ou econômica.

#### **4.4 Da dissolução ou da morte de um Estado**

É precisamente no capítulo XXIX da obra *“Leviatã”*, “Das coisas que enfraquecem um Estado ou levam à sua dissolução”, e, no capítulo XII da obra, “Do cidadão”, que Hobbes trata dos fatores ou condicionantes pelos quais um Estado pode ser enfraquecido e, em última instância, ser destruído. Um Estado pode vir a perecer, seja, por males internos, quanto por males externos, pois a natureza de sua constituição é semelhante ao tempo de vida humano. Diz Hobbes (2014, p. 252): “pela natureza de sua instituição, os Estados estão destinados a viver tanto tempo quanto o gênero humano ou a lei natural, ou, ainda, tanto quanto a própria justiça, que lhes dá vida”.

Para o autor, o perigo maior de enfraquecimento ou morte do Estado está na “desordem intestina”, isto é, pela má organização interna do Estado. Pois, comparado a um corpo natural, o Estado está sujeito a desenvolver “enfermidades [...] que se assemelham às doenças de um corpo natural de procriação defeituosa”. (HOBBS, 2014, p. 252).

Tendo em vista isso, para o filósofo seiscentista, qualquer soberano representante de um Estado não pode se sujeitar as leis civis que ele mesmo é autor. Pois, o Estado está acima das próprias leis civis, e não as leis civis acima do Estado. Mas, o soberano somente está sujeito às leis naturais, porque estas são obras de Deus e, por isso, são irrevogáveis. Nesse sentido, para Hobbes seria incoerência qualquer Estado está sujeito às suas próprias leis, pelo simples fato de que, o Estado não pode criar leis para sujeitar a si próprio, “o soberano não está sujeito às leis formuladas por ele próprio, ou seja, pelo Estado”. (HOBBS, 2014, p.



255). Logo, somente os súditos podem estar sujeitos às leis civis. Hobbes exemplifica isso no seguinte raciocínio:

[...] o fato de que um súdito possa impetrar uma ação em juízo contra o magistrado supremo não constitui argumento suficiente para provar que este último esteja subordinado às leis que ele próprio fez. Ao contrário: é evidente que ele não está preso a suas leis, porque ninguém está preso a si mesmo. As leis, portanto, são feitas para Tito e para Caio, não para o governante. (HOBBS, 2002, p. 186).

O Estado pode vir a ser enfraquecido por qualquer doutrina que não esteja controlada pelo poder público. Uma dessas doutrinas é a ideia de que o julgamento de “boas ou más ações” depende do juízo particular de cada súdito. “[...] a primeira e maior coisa que os dispõe à sedição é a tese de que o conhecimento do bem e do mal compete a cada indivíduo.” (HOBBS, 2002, p. 181). Para Hobbes, tais ações só têm razão de existir no estado de natureza, mas sob o governo civil, o julgamento das condutas depende exclusivamente da lei civil pública. Por isso, é incompatível com a conservação do Estado, debater e discordar sobre as ordens do mesmo. A “lei é consciência pública”, portanto, toda diversidade de opiniões particulares pode ser sediciosa para o equilíbrio do Estado, uma vez que, obedecendo ao juízo de cada um, ninguém obedecerá ao legislador soberano. Destaca Hobbes:

[...] para o interesse da paz é relevante que não seja divulgada aos cidadãos nenhuma opinião ou doutrina pela qual eles possam imaginar que tenham o direito de desobedecer às leis da cidade (isto é, às ordens do homem ou conselho a quem está cometido o poder supremo), ou que seja legal eles lhe resistirem, ou ainda que será menos castigado o desobediente do que o obediente. Pois, se um mandar que se faça certa coisa sob pena de morte natural, e outro a proibir sob a pena de morte eterna, e ambos tiverem direito a dar essas ordens, seguir-se-á não apenas que os cidadãos, embora inocentes, serão todos eles puníveis de direito, mas ainda que a própria cidade estará completamente dissolvida. Pois ninguém pode servir a dois senhores; e aquele a quem acreditamos dever obedecer por medo da condenação da alma não é menos poderoso (e até mais) do que esse a quem obedecemos por medo à morte temporal. Conclui-se disso que a pessoa, homem ou assembléia (*court*), a quem a cidade conferiu o poder supremo, tem também o direito de julgar que opiniões e doutrinas são inimigas da paz, e o de proibir que sejam ensinadas. (HOBBS, 2002, p. 107).

Tendo em vista isso, o papel soberano do Estado segundo a teoria política hobbesiana, deve estar sobreposta a toda e qualquer atividade que venha a causar alguma desestabilidade na convivência social. Nessa perspectiva, se contentar com menos poder do que é necessário para a segurança da sociedade, ou ceder parte do mesmo, é prejudicial a preservação da mesma, uma vez que, isso predispõe os homens a rebeldia, bem como, coloca o Estado em perigo de ser conquistado por outros países ou Estados estrangeiros. “Todos os Estados que têm seu poder limitado, mesmo que seja um pouco, estão sujeitos a tais danos ou expedientes”. (HOBBS, 2014, p. 253). Por isso, todo Estado deveria aspirar à totalidade do poder absoluto e ilimitado. Nessa perspectiva, observa Limongi:

Em vista dos perigos que o governo tem que evitar e os tipos de doença contra as

quais deve se assegurar, pode-se dizer que o governo tem basicamente duas tarefas fundamentais. De um lado, governar as opiniões, (donde a recorrência do tema do controle das doutrinas por parte do Estado e da educação para a vida civil, para a qual Hobbes pensa ser o seu Leviatã um instrumento adequado e útil), pelo que se evitam as doenças maiores. Do outro, regular as relações sociais de poder, impedindo a constituição de poderes paralelos que se sobreponham ao poder do Estado, pelo que se combatem as doenças menores. (LIMONGI, 2009, p. 191- 192).

Disso decorre que, toda forma de desobediência as leis do Estado se configuraria como um “pecado”, a que Hobbes denomina também de traição contra o poder soberano instituído para a sua própria proteção e defesa.

Cada súdito, por meio de pacto, se obrigou perante todos os outros a prestar uma obediência absoluta e universal [...] a cidade, isto é, ao poder soberano de um homem ou de um conselho, e disso deriva uma obrigação de observar cada uma das leis civis - de modo que aquele pacto contém já em si, imediatamente, todas as leis. E disso se segue que o súdito que renunciar ao pacto geral de obediência renúncia, simultaneamente, a todas as leis. Esse crime (*trespass*) é muito pior que qualquer outro pecado, justamente porque pecar sempre é pior do que pecar uma vez. E este o pecado a que se chama *traição*, consistindo numa palavra ou ação pela qual o cidadão ou súdito declara que não mais obedecerá àquele homem ou conselho a quem se confiou o poder supremo na cidade. O súdito pode declarar ter essa intenção (*will*) através de seus atos, como quando comete ou tenta cometer uma violência contra a pessoa do soberano, ou de quem execute suas ordens. Desta espécie são os traidores, os regicidas, e todos os que tomam em armas contra a cidade, ou que no correr da guerra se bandejam para o inimigo. (HOBBS, 2002, p. 231, grifo do autor).

Nesse contexto de administração da ordem social hobbesiana, qualquer forma de enfraquecimento da autoridade absoluta do Estado, pode causar a sua destruição. Nesse sentido, no que diz respeito a religião, pertence ao Estado o poder regulamentar os cultos, as crenças ou doutrinas religiosas promovidas pelos súditos, uma vez que, não havendo essa regulamentação sobre as doutrinas religiosas, podem surgir facções com o objetivo de desestabilizar a paz social, levando assim, as relações sociais ao caos. Assim, acerca das causas hobbesianas de morte de um Estado, sobretudo, dos “males da religião”, comenta Chevallier:

[...]O que dissolve o Estado, depois de o haver enfraquecido e minado, é a ausência de autoridade absoluta e indivisível, o governo misto; a pretensão de submeter o soberano às leis; de atribuir aos súditos um direito de propriedade *absoluta*. É a imitação das nações estrangeiras e, em particular, dos gregos e romanos, nefasta ao mais alto grau: atribuíram-se suas vitórias militares e prosperidade ao governo popular, esquecendo todas as guerras civis, devidas ao mau regime político, que as devastaram. O que dissolve o Estado é a discussão do soberano poder; [...] as falsas doutrinas, [...] a idéia de que "*os homens devem julgar do que é permitido e do que não o é, não pela lei, mas pela própria consciência, isto é, por seu julgamento pessoal*". Arvorando-se em juízes do bem e do mal, os homens voltam ao estado natural e à sua abominável anarquia. Enfim, o que dissolve o Estado, expondo-o por outra maneira, singularmente perigosa, a algumas das mais graves "doenças" descritas por Hobbes, é uma falsa concepção das relações do poder civil com a religião e o poder religioso. Problema considerável, do Estado cristão, ao qual o autor consagra quase a terça parte de sua obra (terceira parte: *Ofa christian Commonwealth*). (CHEVALLIER, 1999, p.78-79, grifo do autor).

Nesse sentido, o objetivo da regulação dos cultos religiosos, é evitar as guerras de religião que podem prejudicar a paz interna dentro do Estado. Para Hobbes, a pluralidade de opiniões controversas pode tomar proporções de uma guerra civil entre os diferentes setores eclesiásticos religiosos, uma vez que, entre tais setores há diversos interesses em conflito. Disso decorre que, Hobbes é contra as opiniões dos teólogos que promulgam opiniões que desestabilizam a “paz e ao governo” dizendo-se inspirados por Deus de modo sobrenatural. “Porque fazem de tudo para convencer os homens de que a santidade e a razão natural não podem coexistir.” (HOBBS, 2014, p. 255).

Para o filósofo inglês, sem a regulamentação das doutrinas religiosas, toda pessoa pode vir a julgar-se como “inspirada pelo sobrenatural”, para provocar a dissolução de todo o governo civil. Logo, o Estado para manter a paz se coloca como a medida de poder mediador e unificador entre o temporal e espiritual. Assim, ratifica Freitas:

Hobbes percebeu que a fragmentação das interpretações religiosas era um grave sintoma do desequilíbrio das relações interpessoais [...]. Tal fato só pode levar à incredulidade ou, o que é ainda muito pior, à cisão e à multiplicidade de discursos nocivos à instauração da harmonia e da paz. Em um determinado ajuntamento humano em que se almeja a paz não deve haver lugar para a circulação desordenada de uma pluralidade de interpretações da Bíblia. O resultado de tal acontecimento é a corrosão da concórdia, pois cada qual poderá interpretar o livro sagrado de acordo com seus próprios interesses, levando a um incalculável dissenso. (FREITAS, 2010, p. 281-282).

Nessa perspectiva, para cumprir a organização da ordem social, ou seja, cumprir a proteção da sociedade, o Estado tem o direito exclusivo de propriedade, isto é, também cabe ao Estado a regulamentação do uso da terra. A opinião de que todo súdito tem direito natural sobre sua propriedade deixa de existir sob o governo civil. Nenhum súdito contém direito absoluto ou natural sobre os seus bens. Todo bem ou propriedade depende que os súditos possam vir a possuir, depende do consentimento do Estado. Caso contrário, o Estado tem o seu poder enfraquecido. Nesse sentido, para Hobbes a liberdade dos súditos esta:

[...] a liberdade dos súditos, está, somente, naquelas coisas permitidas pelo soberano ao regular suas ações, como a liberdade de comprar e vender ou realizar contratos mútuos, de cada um escolher sua residência, sua alimentação, sua profissão, e instruir seus filhos conforme achar melhor, etc. (HOBBS, 2014, p. 172).

Não obstante, o Estado para Hobbes não é somente um meio de repressão absoluta da natureza humana, “Só os politicamente radicais do século XVII leram Hobbes como um atemorizador teórico do poder do Estado” (TUCK, 2001, p. 98). Para o autor, a existência do Estado é a medida sem a qual os homens não podem edificar entre si nenhuma espécie de cooperação segura e durável nos acordos e negócios firmados. Sem o Estado, o horizonte do homem é viver na condição de natureza, onde a causa de todos os conflitos, inclusive o

principal deles, a guerra, era o problema do interesse particular, pois, os homens livres e iguais, dotados de direitos sempre buscavam benefícios para si. Com efeito observa Gomes:

Em Hobbes, convivem lado-a-lado o direito do cidadão de resistir e o direito do soberano de punir. Neste caso, o mais interessante é perceber que ambos estão ancorados num mesmo princípio: a defesa da vida. No cidadão, esse direito reflete a justificada vontade de manter a integridade do seu corpo e sua vida, apesar dos erros (voluntários ou não) cometidos contra as leis do Leviatã. No soberano, o direito indica o meio de assegurar sua conservação que, por sua vez, é a preservação do campo no qual a vida individual encontra o refúgio da luta de todos contra todos, permitindo uma existência da coletividade – com os benefícios decorrentes desta – sem as mazelas típicas do estado de natureza. (GOMES, 2011, p. 107).

Com efeito, na condição política com a intervenção do poder público nas relações de convivência, o Estado deve buscar transformar a realidade sistematizando as relações dos homens em prol do bem comum. Pois, para Hobbes se não há um poder comum que regulamente a convivência entre os homens, então, os homens devem se armar e se preparar para conviver em estado de guerra. Neste plano observa Limongi:

Hobbes não julga que o poder do Estado é apenas uma forma de coibir nossas paixões egoístas e nossa irremediável imoralidade. O Estado não tem apenas essa função negativa. Ele é também a condição sem a qual os homens não chegam a poder estabelecer entre si relações racionais. (LIMONGI, 2002, p. 11).

Para o filósofo seiscentista, o Estado tem o poder de fazer o que lhe convier para garantir a preservação da sociedade. Entretanto, Hobbes assenta que essa obediência não é ilimitada, pois a obediência só deve durar somente o tempo em que o Estado for capaz de promover a segurança e paz dos súditos. Nesse sentido, se não houver a mínima proteção aos direitos dos contratantes (súditos ou cidadãos), então, não há razões para que a obrigação de obedecer seja mantida. Logo, sem essa suposta condição de proteção o Estado é condicionado ao estado de morte<sup>34</sup>. Neste plano ratifica o filósofo inglês:

a obrigação dos súditos perante seu soberano permanece apenas enquanto dura o poder por meio do qual este os protege. Porque, o direito, que por natureza, os homens têm de se defender não pode ser abandonado mediante qualquer pacto. A soberania é alma do Estado e, uma vez separada do corpo, tira o movimento dos membros. A finalidade da obediência é a proteção, e, quando um homem a vê, seja em sua própria espada, seja na de outro, a natureza determine que a obedeça e se esforce por conservá-la. (HOBBS, 2014, p. 179).

Tendo em vista isso, o que funda e torna possível o discurso hobbesiano sobre o papel do Estado, são os postulados sobre sua necessidade e utilidade, isto é, tornar possível uma ampla variedade de circunstâncias em que os indivíduos de tendências e características afetivas diferentes, porém, portadores de iguais direitos, possam conviver em sociedade.

<sup>34</sup> Para Almeida (2013, p. 87): “[...] se o soberano não for eficiente para proteger a vida dos súditos, é compreensível e autorizado que os mesmos se rebelem, porque por mais que o soberano exerça demasiado poder sobre os seus súditos, estes obedecem em primeiro lugar ao seu instinto de conservação. O soberano não deve atentar contra a vida de seus súditos, e se isto ocorrer, os súditos têm a liberdade de se rebelarem”.

Nesta linha de pensamento observa Bernardes:

[...] O Estado hobbesiano é o artifício humano que possibilita o desenvolvimento das artes, da ciência, do trabalho e do comércio, enfim, de tudo aquilo que repousa sobre a iniciativa e o exercício das faculdades naturais de cada homem. O seu oposto, o estado de guerra, é a situação onde não há lugar para os resultados do engenho humano. (BERNARDES, 2002, p. 58-59).

Com base nesse raciocínio, é o poder do Estado constituído que leva o homem a manter a sociedade, por ser o princípio central em que preside as garantias para o desenvolvimento do conhecimento, e todas as atividades laborais do homem, bem como principalmente, é o meio que corresponde ao estímulo coercitivo para a promoção da existência da cooperação social.

[...] numa cidade constituída, todo súdito conserva tanta liberdade quanto lhe baste para viver bem e tranquilamente e dos outros se tira o que é preciso para perdermos o medo deles. Fora desse estado, todo homem tem direito a tudo, sem que possa desfrutar, porém, de nada; nesse estado, cada um pode desfrutar, em segurança, do seu direito limitado. Fora dele, qualquer homem tem o direito de espoliar ou de matar outro; nele, ninguém o tem, exceto um único. Fora do governo civil, estamos protegidos por nossas próprias forças; nele, pelo poder de todos. Fora dele, ninguém tem assegurado o fruto de seus labores; nele, todos o têm garantido. Finalmente: fora dele, assistimos ao domínio das paixões, da guerra, do medo, da miséria, da imundície, da solidão, da barbárie, da ignorância, da crueldade; nele, ao domínio da razão, da paz, da segurança, das riquezas, da decência, da sociedade, da elegância, das ciências e da benevolência. (HOBBS, 2002, p. 155-156).

Nesse sentido, os fatores de preservação, organização e controle da sociedade: direito a propriedade, relações econômicas, lazer, ciência, justiça, etc. E, sobretudo, a paz e a segurança só são possíveis de existir mediante a sujeição a qualquer forma de Estado<sup>35</sup>. Por isso, para Hobbes não existe ordem social sem Estado, é impensável a existência duradoura de qualquer sociedade sem a institucionalização do mesmo. “Ao soberano compete pois também conceder títulos de honra, e designar a ordem de lugar e dignidade que cabe a cada um, assim como quais os sinais de respeito, nos encontros públicos ou privados, que devem manifestar uns para com os outros”. (HOBBS, 2003, p. 155). Então, na visão hobbesiana de sociedade, caberia ao Estado, o papel de administrar de forma coercitiva os conflitos sociais que permeariam a convivência humana em sociedade.

Ao propor o poder soberano absoluto, Hobbes não visa estabelecer a paz às custas do sacrifício dos direitos naturais dos homens. É importante ter em mente que não é pela força que o poder soberano surge, mas pelo consentimento. Em outras palavras, é a vontade de ter segurança que propicia o surgimento do poder soberano. Ao abdicar de sua liberdade de exercer a sua potência de agir como desejar para se

<sup>35</sup> Hobbes destaca no capítulo XVIII do *Leviatã*, “*Das diversas espécies de República*”, uma série de funções e direitos dos Estados. Em linhas gerais, para Hobbes a principal função deste órgão social é usar de todos os meios para garantir a paz e a segurança de todos os contratantes. E, além disso, cabe a qualquer governo das formas de Estado, “o direito de fazer a guerra e a paz com outras nações e repúblicas. [...] a escolha de todos os conselheiros, ministros, magistrados e funcionários, tanto na paz como na guerra. [...] o direito de recompensar com riquezas e honras e o de punir, com castigos corporais ou pecuniários, ou com a ignomínia, qualquer súdito, de acordo com a lei que previamente estabeleceu.” (HOBBS, 2003, p. 154).

preservar e obter assim o que desejar para atingir esse objetivo, Hobbes nega que o súdito esteja abdicando do seu direito à vida, da possibilidade de acumular riquezas e do direito à propriedade. Pelo contrário, a instituição do poder soberano teria como meta viabilizar a realização desses direitos com o mínimo de atrito possível entre os homens. (MAGALHÃES, 2010, p. 173).

Depreende-se assim que, para Hobbes o homem e o Estado são elementos que estão intrinsecamente ligados, porque constituem a formação de um mesmo sistema, isto é, ambos se complementam na formação do corpo político. Por isso, devem ser considerados como elementos inseparáveis, uma vez que se instauram as relações de obediência e proteção. Caso contrário, se esta medida de equilíbrio for quebrada, então, todo homem retoma o seu direito natural de autopreservação.

[...] se o inimigo obtém a vitória final numa guerra externa [...], resultando daí a desproteção dos súditos leais (pelo fato de as forças do Estado não conseguirem manter sua posição por mais tempo), o Estado é dissolvido e todo homem passa a ter a liberdade de se proteger pelos meios que sua prudência lhe sugerir. (HOBBS, 2014, p. 262).

Em outras palavras, para o filósofo inglês não é possível a existência da ideia de Estado sem a existência do sujeito homem, assim como, não é possível a existência do homem sem o Estado. Nesse sentido, na visão do autor o homem isolado tende a perecer solitário, empobrecido, e, sobretudo, está mais suscetível a morte, mas organizado coletivamente em Estado tende a viver de forma mais tranquila e confortável. Pois, para o autor o mais grave a se evitar na condição humana de convivência social, é o conflito da guerra de todos contra todos.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com base no presente estudo ora exposto, viu-se que o projeto político filosófico do Estado hobbesiano, tem em seu alicerce de argumentação crítica, sobretudo, o confronto com as ideias políticas aristotélicas. Para Hobbes os homens não nascem aptos para conviver em sociedade política, uma vez que, a convivência em sociedade política não seria espontânea, isto é, que os homens desde o nascimento já nasceriam determinados a viver em sociedade, mas sua tendência para viver em sociedade se fundamentaria culturalmente, ou seja, pelo *artificio* de criação de laços contratuais (os pactos sociais) pelos quais os homens criariam o Estado.

Hobbes fundamenta sua concepção de Estado, não no direito divino dos reis, mas a deriva da própria tessitura da natureza humana, suas paixões e razão, por meio do qual se cria o pacto político. Porém, tal mecanismo só é capaz de garantir a ordem social se existir algo capaz de propiciar a sua manutenção, isto é, o Estado. Segue-se daí que, para Hobbes é impossível a existência de uma convivência pacificamente natural entre os homens. Pela constituição da natureza humana (em parte da razão e em parte das paixões), ser marcada pelo constante desejo de busca de poder para si, o homem sempre entrará em conflito com seu semelhante, logo, o resultado é a desordem social. Por isso, a filosofia civil de Hobbes coloca no centro de suas reflexões, um elemento principal e indissociável para a harmonia da sociedade, o Estado.

Nesta linha, o Estado tomado como instituição política, dotado de força e poder, tem por função artificial regulamentar a conduta social dos homens para com seus semelhantes em sociedade. Cabe ao Estado afastar o homem de seu potencial estado de barbárie direcionando os interesses de seu comportamento social ao bem comum. Por isso, o Estado se impõe como mecanismo administrativo de ordenamento social. Sua principal função é garantir a proteção dos súditos ou cidadãos, restringindo o direito à liberdade dos homens. O Estado existe para racionalizar as condutas do homem para com seus semelhantes em sociedade. E, conforme essa perspectiva todas as suas atividades laborais. A vida em sociedade política requer a submissão do homem a um único poder. E, portanto, a vida em sociedade passa a ser guiada pelas leis civis e, não pelos fracos laços das leis naturais.

O Estado fundamentado no contrato deve dirigir as ações dos homens para o bem comum, portanto, em sociedade política, não deve haver o prevailecimento dos interesses pessoais. Pois, só há paz e segurança mediante a submissão a um poder coercitivo comum. No Estado instituído, todos os contratantes passam a ter, igualmente limitados, quase todos os direitos regulados pelas leis civis, importando ao Estado a promoção da desigualdade social.

Tal relação entre o conceito de desigualdade social e o papel das leis civis do Estado, notadamente abordado superficialmente entre Rousseau e Hobbes, pode ser objeto de estudo e aprofundado em uma outra pesquisa. Assim, esse contraponto, sugere a complexidade e riqueza da temática em questão. Se a natureza humana é insociável, então, o homem é obrigado a submeter ao Estado o governo de seus direitos, sob pena de não ter paz e segurança para viver em sociedade.



## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, M. K. S. O perfil do soberano em Thomas Hobbes. **Revista filogênese**, Marília, v. 6, n. 2, p. 77- 92, 2013. Disponível em: <http://www.marilia.unesp.br/#!/revistas-eletronicas/filogenese/edicoes-anteriores/2013---volume-62/>. Acesso em: 28 set. 2018.
- ANTÔNIO, Nelson Domingos. **O contrato social em Thomas Hobbes**. 2008. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Programa de Pós-graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro, 2008. Disponível em: [https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/11878/11878\\_1.PDF](https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/11878/11878_1.PDF) Acesso em: 12 ago. 2018.
- ARISTÓTELES. **A política**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- BARBALHO, L. S. M; COSTA, R. M. Elementos da filosofia moral de Thomas Hobbes. **Revista Amazônia em Foco**, Castanhal, v. 5, n.8, p. 130-143, jan./jul. 2016. Disponível em: <http://revista.fcat.edu.br/index.php/path/article/view/258/176>. Acesso em: 15 dez. 2017.
- BERNARDES, Júlio. **Hobbes & a liberdade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.
- BOBBIO, Norberto; BOVERO, Michelangelo. **Estado, governo, sociedade: por uma teoria geral da política**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. (Coleção Pensamento Crítico, v. 69).
- \_\_\_\_\_. **Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna**: Milão: [s.n.], 1979.
- CASSIRER, Ernst. **O mito do Estado**. São Paulo: Códex, 2003.
- CHÂTELET, François. DUHAMEL, Olivier. PISIER-KOUCHNER, Evelyne. **História das Ideias Políticas**. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1990.
- CHEVALLIER, Jean Jacques. **As grandes obras políticas de Maquiavel a nossos dias**. 8. ed. Rio de Janeiro: Agir. 1999.
- CONSTANTINI, Francieli. Thomas Hobbes e os elementos constitutivos de um estado de paz. In: SEMINÁRIO DE PESQUISA EM EDUCAÇÃO DA REGIÃO SUL, 10, 2014, Florianópolis. **Anais [...]**. Florianópolis: UDESC, 2014. p. 1-12. Disponível em: [http://xanpedsul.faed.udesc.br/arq\\_pdf/182-1.pdf](http://xanpedsul.faed.udesc.br/arq_pdf/182-1.pdf). Acesso em: 23 jul. 2018.
- DALSOTTO, Lucas. M; CESCUN, Everaldo. Um caminho de educação para a paz segundo Hobbes. **Cadernos IHU ideias**, São Leopoldo, ano 10, n. 175, p. 3-31, 2012. Disponível em: <http://www.ucs.br/etc/conferencias/index.php/anpedsul/9anpedsul/paper/viewFile/195/853>. Acesso em: 10 jul. 2018.
- FRANÇA, L. L. S. A razão da sociedade civil em Thomas Hobbes. **Revista Filogênese**, Marília. v. 4, n. 1, 2011. p. 119-129. Disponível em: <http://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/FILOGENESE/LaryssaLuzSantosdeFranca.pdf>. Acesso em: 12 mar. 2018.
- FRATESCHI, Yara. **A física da política: Hobbes contra Aristóteles**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2008.

FREITAS, W. G. Hobbes: poder temporal e espiritual do Estado. **Revista Kínesis**, Marília, vol. 2, n. 4, dez. 2010, p. 272-284. Disponível em: <http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/kinesis/article/view/4381>. Acesso em: 23 jun. 2018.

GOMES, Rita H. S. F. “Manda quem pode, obedece quem tem juízo” ou sobre a (des)obediência e a razão em Hobbes. **Princípios**: revista de Filosofia, Natal, v.18, n.29, p. 101-118, jan./jun. 2011. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/1308>. Acesso em: 15 jun. 2018.

GUIMARÃES, Pedro Augusto Pereira. Sobre as paixões humanas em Thomas Hobbes e Jean-Jacques Rousseau. **Filogênese**, Marília, v. 7, n. 1, 2014. Disponível em: [https://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/FILOGENESE/9\\_pedroguimaraes.pdf](https://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/FILOGENESE/9_pedroguimaraes.pdf). Acesso em: 19 dez. 2017.

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado eclesiástico e civil**. São Paulo: Martins Fontes, 2003. (Clássicos Cambridge de filosofia política).

\_\_\_\_\_. **Do cidadão**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. **Leviatã ou matéria forma e poder de um Estado eclesiástico e civil**. São Paulo. Martin Claret, 2014.

KENNY, Anthony. **História Concisa da Filosofia Ocidental**. Lisboa: [s.n.], 1998.

LEIVAS, Cláudio Roberto Cogo. Insociabilidade natural, sociabilidade artificial e visão política prospectiva em Hobbes: **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, São Paulo, n. 19, p. 125-137, dez. 2011. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/cefp/article/viewFile/55741/59156>. Acesso em: 19 dez. 2017.

LIMONGI, Maria Isabel. Direito e Poder: Hobbes e a dissolução do Estado. **Revista Dois pontos**, Curitiba, São Carlos, v. 6, n. 3, p.181-193, abr. 2009. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/14675/9855>. Acesso em: 20 jun. 2018.

\_\_\_\_\_. **Manual de filosofia política**. São Paulo: Saraiva, 2012. Ebook.

\_\_\_\_\_. **Hobbes**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002. (Filosofia passo a passo).

MABBOTT, J. D. **O Estado e o cidadão**: uma introdução à Filosofia Política. Tradução de Jorge Natal da Costa. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

MACPHERSON, C. B. **Teoria política do individualismo possessivo de Hobbes até Locke**. Tradução de Nelson Dantas. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

MAGALHÃES, R. O direito à vida nos elementos da lei natural e política de Hobbes. **Revista Cadernos Espinosanos**, São Paulo, n. 23, p. 159-185, ago. 2010. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2447-9012.espinosa.2010.89412>. Acesso em: 28 set. 2018.

MALUF, Sahid. **Teoria geral do Estado**. 23. ed. São Paulo: Saraiva, 1995.

MARCONDES, Danilo. **Iniciação à história da Filosofia:** dos Pré-socráticos a Wittgenstein. 2. ed. rev. ampl. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

MIRANDA, Marcella. A teoria da soberania de Thomas Hobbes. **Revista 7 mares**, n. 3, out. 2013. Disponível em: <http://www.historia.uff.br/7mares/wp-content/uploads/2018/11/v02n03a11.pdf>. Acesso em: 23 set. 2018.

NODARI, P. C. Hobbes e a paz. **Griot: revista de Filosofia**, Amargosa, v. 4, n. 2, p. 105-123, 14 dez. 2011. Disponível em: <https://www3.ufrb.edu.br/seer/index.php/griot/issue/view/25>. Acesso em: 22 set. 2018.

POUSADELA, Inês M. O contratualismo hobbesiano. In: BORON, Atilio A. (org.). **Filosofia política moderna:** de Hobbes a Marx. Buenos Aires: CLACSO, 2006. p. 357-372. Disponível em: [http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/secret/filopolmpt/16\\_pousadela.pdf](http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/secret/filopolmpt/16_pousadela.pdf). Acesso em: 05 mar. 2018.

REALE, Geovani; ANTISERI, Dario. **História da filosofia:** de Spinoza a Kant. São Paulo: Paulus, 2005. v. 4.

RIBEIRO, Renato Janine. **Ao leitor sem medo:** Hobbes escrevendo contra o seu tempo: São Paulo: Brasiliense, 1984.

\_\_\_\_\_. Hobbes: o medo e a esperança. In: WEFFORT, Francisco C. (org.). **Os clássicos da política**. 13. ed. São Paulo: Editora Ática, 2001. v.1, cap. 3, p. 51-78.

\_\_\_\_\_. **A marca do Leviatã:** linguagem e poder em Hobbes. Cotia: Ateliê, 2003.

ROUSSEAU, Jean Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens.** Tradução Maria Ermantina Galvão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

RUSSEL, Bertrand. **História da Filosofia Ocidental.** Tradução de Brenno Silveira. 3. ed. São Paulo: Companhia editora nacional, 1968.

SANTOS, Murilo Angeli Dias dos. **O conceito de justiça em Thomas Hobbes e suas conseqüências jusfilosóficas.** 2007. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade São Judas Tadeu, São Paulo, 2007.

SOUKI, Nádia. A metáfora hobbesiana do corpo e o biopoder. **Filosofia:** revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, v. 33, n., p. 261-271, 2016. Disponível em: <http://ojs.letras.up.pt/index.php/filosofia/article/view/3377/3092>. Acesso em: 24 ago. 2018.

TELES, Idete. **O contrato social de Thomas Hobbes:** alcances e limites. 2012. Tese (doutorado em filosofia) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/99363/313749.pdf?sequence>. Acesso em: 17 jul. 2018.

TUCK, Richard. **Hobbes.** Tradução Adail Ubirajara Sobral; Maria Stela Gonçalves. São

Paulo: Loyola, 2001.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia filosófica I**. São Paulo: Loyola, 1991. (Coleção filosofia, 15).

VAZ. Anelise. A igualdade pensada e a igualdade possível: reflexões sobre o conceito de igualdade em Hobbes, Locke e Rousseau e considerações sobre sua aplicabilidade. **Revista Iluminart**, Sertãozinho, v. 1, n. 4, p. 155-159, abr. 2010. Disponível em: <http://revistailuminart.ti.srt.ifsp.edu.br/index.php/iluminart/article/view/83/87>. Acesso em: 12 ago. 2018.