

# Epistemologia e política: sobre o estatuto da noção de *Estado de Natureza* em Hobbes

Hélio Honda

Departamento de Fundamentos da Educação, Universidade Estadual de Maringá, Av. Colombo, 5790, 87020-900, Maringá, Paraná, Brasil.

**RESUMO.** O trabalho discute o estatuto da noção de estado de natureza em Hobbes. Analisa o procedimento pelo qual Hobbes chega a forjar o conceito, caracteriza seus elementos componentes e analisa a demonstração hobbesiana de sua impossibilidade, lógica e jurídica. Ressalta o aspecto lógico do procedimento de Hobbes, examina a relação entre o estado de natureza e a sociedade civil para mostrar a função paradigmática daquela para esta.

**Palavras-chave:** Hobbes, estado de natureza, epistemologia, filosofia política.

**ABSTRACT. Epistemology and politics: on the statute of the *State of Nature* concept in Hobbes.** The article discusses the statute of the *State of Nature* concept in Hobbes. It analyzes the procedure followed by Hobbes in order to forge the concept, characterizes its component elements and analyzes the Hobbesian demonstration of its logical and juridical impossibility. It points out the logical aspect of Hobbes' procedure and examines the relationship between the *State of Nature* and the civil society, in order to show the paradigmatic function of the former for the latter.

**Key words:** Hobbes, state of nature, epistemology, political philosophy.

## Introdução

No prefácio de *Do Cidadão*, obra inaugural publicada em latim em 1642 e, como queria, instituinte da ciência política, Hobbes escreve que originariamente seu projeto consistia em seguir uma certa “ordem de matérias”. Iniciar-se-ia pela “filosofia primeira”, concernente ao estudo dos elementos mais gerais que constituiriam a natureza, passando, em seguida, a uma antropologia<sup>1</sup> ou psicologia, voltada ao estudo do homem, para, somente numa terceira etapa, dedicar-se ao estudo da política. Contudo, escreve também, a consideração das condições políticas em que se encontrava seu país levaram-no a antecipar a publicação de uma obra relativa a terceira e última parte.<sup>2</sup> De fato, as questões

políticas parecem ter sido decisivas e levado Hobbes a dedicar-se a elas por cerca de uma década, até a publicação, em 1651, do *Leviatã*,<sup>3</sup> após o que considera oportuno retomar o projeto inicial, isto é, o tratamento da “filosofia primeira”. Nas derradeiras linhas do *Leviatã*, declara: “E assim cheguei ao fim de meu discurso sobre o governo civil e eclesiástico, ocasionados pelas desordens dos tempos presentes [...] volto [agora] para minha interrompida especulação sobre os corpos naturais [...]” (Hobbes, 1651, p. 410). Tanto é assim que logo a seguir, vêm a público duas obras de caráter estritamente metafísico e antropológico ou psicológico: *De Corpore*, de 1654, e *De Homine*, de 1658.

Essa inversão na “ordem das matérias” - melhor seria dizer, essa antecipação da política frente à metafísica e às ciências - parece apontar para uma total independência da ciência política. De certo modo, o próprio Hobbes escreve algo nessa direção: “Assim, sucede que aquilo que era último na ordem veio a lume primeiro no tempo, e isso porque vi que esta parte, fundada em seus próprios princípios

<sup>1</sup> É importante esclarecer que em Hobbes “antropologia” não possui a significação que o termo evoca na atualidade. Diga-se de passagem que uma visão antropológica do homem começa a ganhar cidadania apenas com Kant, passando então o termo antropologia a adquirir sua significação contemporânea. Cf. Rangeon (1982), especialmente a introdução intitulada *Anthropologie et Politique*, lugar em que o autor comenta o texto de Kant sobre antropologia, vertido para o francês por Michel Foucault.

<sup>2</sup> Algumas considerações acerca das condições políticas na Inglaterra da época de Hobbes podem ser lidas na *Apresentação* de Renato Janine Ribeiro (1992a) à sua tradução do *De Cive*; ver também a apresentação de Hobbes escrita por João Paulo Monteiro (1979) - *Vida e Obra* - à sua tradução do *Leviathan*; ver, ainda, Norberto Bobbio (1991), capítulo 2, item A *idéia dominante*.

<sup>3</sup> Três foram as versões produzidas por Hobbes tratando de política. A primeira publicada foi *De Cive*, em 1642. Antes, porém, teria circulado - ao longo da década de 1630 - o manuscrito *De Corpore Politico*, que só viria a ser mais conhecido ao integrar a segunda parte de *Elements of Law*, publicado em 1650. Por último, *Leviathan*, em 1651.

suficientemente conhecidos pela experiência, não precisaria das partes anteriores” (1642, p.18). Não obstante essa afirmação, algumas das divergências nas interpretações de sua obra decorrem precisamente dessa decisão, tomando uma expressão de Zarka (1987), medida que as questões sobre política sejam consideradas ou não como independentes das questões metafísicas e antropológicas ou psicológicas. Em suma, essas divergências resumir-se-iam em teses sobre a continuidade ou descontinuidade epistemológica na consideração da obra hobbesiana.<sup>4</sup>

Anunciadas algumas das questões presentes entre os comentadores da obra de Hobbes, cabe estabelecer os parâmetros que orientam o presente trabalho. Primeiramente, e em termos negativos, não temos como objetivo introduzir-nos na querela acima esboçada, uma vez que essa tarefa exigiria uma incursão pela vertente metafísica da obra de Hobbes. Em segundo lugar, e de modo mais positivo, inspirando-nos nas próprias palavras de Hobbes em relação à especificidade do político, interessa-nos examinar, no interior da construção teórica hobbesiana acerca da instituição e constituição da sociedade civil, o lugar ocupado e o caráter da noção de “estado de natureza”. Em termos mais precisos, tentaremos examinar o estatuto da noção de estado de natureza na teoria política de Hobbes. Tarefa um tanto delicada, uma vez que, como considera Ribeiro, “o mais difícil de se entender no pensamento de Thomas Hobbes - melhor dizendo, a *chave* para entender o seu pensamento - é o que ele diz do *estado de natureza*” (1998, p.53; destaques no original).

## I

Inicialmente, é necessário observar que a expressão “estado de natureza”, constante em *Do Cidadão*, deixa de sê-lo na obra de 1651, *Leviatã*, na qual lemos, em seu capítulo XIII, “condição natural da humanidade”. Dados nossos objetivos, deixamos de lado a discussão sobre as prováveis razões que levaram Hobbes a efetuar tal variação de ênfase entre uma obra e outra. Importa-nos assegurar a significação da noção que, de mais a mais, não sofre modificações relevantes.

O capítulo que abre *Do Cidadão* intitula-se “Da Condição Humana Fora da Sociedade Civil” e trata exatamente da situação na qual ver-se-iam os homens na ausência de uma organização civil. Isto é, um estado em que os homens estariam abandonados aos seus próprios recursos naturais, sejam físicos ou espirituais: sua força física individual, suas paixões,

<sup>4</sup> A esse respeito ver Mathiot (1993), Rangeon (1982), Herb (1996); este último reconhece a autonomia da política, mas nega sua independência.

seus desejos e sua *ratio* particular. O estado de natureza caracterizaria a condição dos homens deixados a guiare-se por si próprios, de acordo com suas potencialidades e limitações individuais naturais. Em suma, como escreve Monteiro, “o estado de natureza é o modo de ser que caracterizaria o homem antes de seu ingresso no *estado social*” (1979, p. xvi; destaques no original).

De certo modo, do estado natural ao qual Hobbes o reenvia, resulta, no seu extremo, o homem em sua animalidade originária, como um animal entre outros animais, que, embora ainda humano, não pode ser considerado humano no sentido daquele membro da sociedade civil.<sup>5</sup> Veremos que, para Hobbes, é o Estado ou a Sociedade Civil o fundamento último das possibilidades humanas, sejam elas culturais, científicas ou morais. Tal é a função originária do Estado que dirá no *Leviatã*: “o *ócio* é o pai da *filosofia*, e o *Estado*, o pai da *paz* e do *ócio*” (p. 385; destaques no original).<sup>6</sup> Como fundamento das possibilidades humanas do homem, seria unicamente através da instituição e constituição de um Estado que se tornaria possível a paz, e com ela a indústria - no sentido dos empreendimentos que possibilitam a transformação do mundo natural em vista das necessidades humanas -, da ciência e da moralidade. Daí, o lugar privilegiado da paz no pensamento de Hobbes (Cf. Baptista, 1995).

## II

Dada a condição necessária da instituição e constituição de um Estado ou sociedade civil, prossigamos no exame das características do estado de natureza e da sua inviabilidade intrínseca, lógica e jurídica, diretamente proporcional à necessidade daquele. De acordo com Hobbes, uma característica geral dos homens no estado de natureza é a igualdade; todos os homens seriam por natureza iguais, tanto física como espiritualmente. Argumenta ele que, do ponto de vista físico, embora existam aqueles naturalmente dotados de maior força, aos fisicamente inferiores seria perfeitamente possível compensar tal deficiência lançando mão seja de armas, seja de alianças com outros homens, de modo que é razoável admitir a igualdade entre eles. De outra parte, do ponto de vista espiritual, pensa ser

<sup>5</sup> Vale notar que um dos aspectos, senão o principal deles, que faz Hobbes separar os homens do restante dos animais é a sua capacidade de fazer uso da linguagem.

<sup>6</sup> A fim de se esclarecer o sentido da expressão de Hobbes, vale a pena ler as declarações por ele emitidas, na mesma página, imediatamente após tratar do “lugar” em que os filósofos realizavam suas discussões e o modo como teria nascido a filosofia. Diz ele: “Daqui resultou que o lugar onde qualquer deles [os filósofos] ensinava e discutia se chamava *schola*, que em sua língua significava *ócio*, e suas disputas *diatribae*, o que significa *passar o tempo*”.

ainda mais razoável concluir pela mesma equidade. Não leva em conta a ciência, entendida como aquele procedimento “de acordo com regras gerais e infalíveis”. Esta não seria uma faculdade inata, podendo ser adquirida, embora poucos a possuíssem e somente em assuntos restritos. A prudência, por outro lado, é entendida como nada mais senão “a experiência, que um tempo igual igualmente oferece a todos os homens, naquelas coisas a que igualmente se dedicam.” E é, sobretudo, essa experiência, tida como sabedoria, que, segundo ele, cada qual julga possuir em medida suficiente. Por isso, afirma, “quanto às faculdades do espírito [...], encontro entre os homens uma igualdade ainda maior que a igualdade de força” (Hobbes, 1651, p. 74).

Mas de fundamental importância no estado de natureza é o direito,<sup>7</sup> que amplia ainda mais aquela igualdade de fato, segundo o qual todos são livres para utilizar sua própria força e poder com o intuito de preservar e defender sua própria vida.<sup>8</sup> De acordo com este direito fundamental de todos e cada um dos homens em utilizar seu próprio poder como bem o entender a fim de conquistar e usufruir daquilo que desejar, no limite, todos os homens teriam direito a tudo, “incluindo os corpos dos outros” (Hobbes, 1651, p. 78). Esta é a primeira fundação do direito natural.<sup>9</sup> Do direito fundamental de natureza decorre necessariamente que se dois homens, ao mesmo tempo, desejarem uma mesma coisa, é impossível que ambos possam usufruir desse mesmo objeto. Residiria aqui, originariamente, a fonte da discórdia, à medida em que “a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para que qualquer um possa, com base nela, reclamar qualquer benefício a que outro não possa também aspirar” (1651, p. 74). Frente a tal impasse eles se tornariam inimigos.

Prosseguindo no exame da condição humana no estado de natureza, unicamente faz extrair as consequências lógicas da premissa anterior. Guiados pela conservação de si mesmo ou apenas pelo deleite,

os homens se esforçariam em dominar ou destruir um ao outro. E da desconfiança originada entre eles nesse estado de coisas, Hobbes julga ser a antecipação a maneira mais razoável de o homem garantir-se e proteger a si mesmo. Por isso, escreve: “pela força ou pela astúcia, subjugar as pessoas de todos os homens que puder, durante o tempo necessário, para chegar o momento em que não veja qualquer outro poder suficientemente grande para ameaçá-lo” (1651, p. 75). O aumento crescente de poder é tido como exigência necessária, fundada na razão, uma vez que a manutenção de força apenas para defesa não constitui garantia senão temporariamente, ou seja, até que outro homem ou homens aliados entre si venham a subjugá-lo. Em suma, a partir do direito fundamental de natureza Hobbes extrai suas consequências lógicas, levando seus encadeamentos ao extremo e concluindo por uma guerra, mas não uma guerra qualquer e sim uma “guerra que é de todos os homens contra todos os homens” (p. 75). Ampliando a significação do termo, guerra, para ele, não se restringe apenas ao combate efetivo - corporal ou bélico - entre homens, mas refere-se também àquele período de tempo em que permanece a disposição para o confronto. Como escreve: “[...] a natureza da guerra não consiste na luta real, mas na conhecida disposição para tal, durante todo o tempo em que não há garantia do contrário” (p. 76).<sup>10</sup>

No estado de natureza, em que impera a guerra ou a perpétua disposição para o combate, embora todos os homens tenham o direito a tudo e a todos, cada homem gozaria apenas daquilo que fosse capaz de adquirir através de seu próprio poder, e apenas pelo período que fosse capaz de conservá-lo. Nesse estado, não haveria nem o meu nem o teu, nem lei nem justiça, nem bem nem mal; dada a ausência da paz, não haveria lugar para a indústria, nem para o ócio, nem tampouco para a moralidade. E o pior de tudo, escreve, “um constante temor e perigo de morte violenta”, de modo que a vida do homem seria “solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta” (Hobbes, 1651, p. 76). Esta, conclui, “é a miserável condição em que o homem realmente se encontra, por obra da simples natureza” (p. 77).

Obviamente tal estado ou condição apresentar-se-ia não apenas como inconveniente, mas ainda como inviável, e essa inviabilidade decorreria das próprias contradições nele implicadas. Inviabilidade lógica, à medida que o estado de perpétua guerra, em última instância, impossibilita a vida, e inviabilidade jurídica, à medida que, com muito mais razão, a perpetuação desse estado de guerra impede a

<sup>7</sup> Para complementar o que Hobbes entende por *direito de natureza* vale a pena ler suas próprias palavras. Em *Do Cidadão* (p. 31), tenta esclarecer: “Ora, aquilo que não contraria a reta razão é o que todos os homens reconhecem ser praticado com justiça e direito; pois, pela palavra *direito*, nada mais se significa do que aquela liberdade que todo homem possui para utilizar suas faculdades naturais em conformidade com a razão reta”. D. Negro (1979), em nota aduzida à sua tradução de *Elements of Law*, tenta esclarecer a noção oriunda de Cícero. Escreve ele: “a *recta ratio* coincide necessariamente com o que é natural, com a natureza das coisas; a *ratio* é *recta* quando adota o método geométrico, pois, como dizia Galileu, as leis da natureza estão escritas nas coisas em números matemáticos” (Segunda parte, cap. X, p. 417, nota 2).

<sup>8</sup> A liberdade é entendida, aqui, apenas como “a ausência de impedimentos externos” (Hobbes, 1651, p. 78).

<sup>9</sup> Zarka (1987, p. 251) chama de “direito natural sob a forma ampliada” este direito fundamental que se estabelece no e constitui o *estado de natureza*.

<sup>10</sup> Talvez a expressão “guerra fria”, em voga até algumas décadas, possa mesmo exprimir de maneira adequada essa situação. (Cf. Baptista, 1995, p. 96).

instituição de um poder comum, da justiça e da moral.

### III

Apesar da guerra perpétua de todos contra todos que caracteriza a miséria do estado de natureza, seria possível escapar dele e alcançar um estado em que possa reinar a paz e edificar as instituições que dela dependem; esta possibilidade estaria aberta não apenas em função da inviabilidade aparentemente óbvia daquele estado de perpétua guerra,<sup>11</sup> mas, sobretudo, residiria na própria natureza humana, “em parte reside nas paixões, e em parte em sua razão”, escreve Hobbes (1651, p. 77). Dentre as paixões que possibilitariam a saída do estado de natureza incluir-se-iam o medo da morte e o desejo de conservar-se a si mesmo e garantir o conforto necessário à vida, pois, para Hobbes, “todo homem é desejoso do que é bom para ele, e foge do que é mau, mas acima de tudo do maior dentre os males naturais, que é a morte” (p. 77).<sup>12</sup> Quanto à razão, caber-lhe-ia sugerir as normas que possibilitem garantir a paz.

É, portanto, a própria natureza humana que impele o homem a abandonar aquele estado de miséria. Em outros termos, é a partir da consideração racional das próprias paixões que se conclui pela impossibilidade da realização de suas qualidades e pelo necessário abandono do estado de natureza.<sup>13</sup> Mais precisamente, é utilizando-se da razão<sup>14</sup> na

consideração das paixões e desejos que se compreende a necessidade de abandonar o estado de guerra perpétua de todos contra todos, estado este que, como sabemos, nada mais é senão a consequência da vigência do direito fundamental de todos a tudo e a todos. Assim, a partir do cálculo das paixões, seguir-se-ia logicamente a necessidade de restrição - contenção - da liberdade oriunda do direito de natureza. Isto é, emergiria da própria razão um mandamento segundo o qual o homem, para a preservação da vida, deveria abrir mão do direito a tudo e a todos, pois “é fácil julgar como uma guerra perpétua é inadequada à conservação, quer da espécie humana, quer de cada homem individualmente considerado” (Hobbes, 1642, p. 34).

De acordo com Hobbes, do cálculo assim efetuado conclui-se, necessariamente, por uma regra geral da razão que viria a sugerir: “*que todo homem deve esforçar-se pela paz, na medida em que tenha esperança de consegui-la, e caso não a consiga pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra*” (1651, p. 78; destaques no original). Como esclarece Bobbio (1991, p. 38), Hobbes começa a estabelecer normas hipotéticas de conduta aos moldes de “se queres A, deves B”. Contudo, nesta regra basilar de derivação racional estaria contemplada não apenas aquilo que se *deve* fazer para que a vida se torne possível, mas também a *liberdade* de não fazê-lo, ou, melhor dizendo, até mesmo a *obrigação racional* de não fazê-lo, caso a vida seja colocada em risco. Em outras palavras, a primeira parte da regra em questão - buscar a paz e segui-la - consistiria naquilo que denomina a *primeira lei fundamental da natureza*, uma vez que constitui uma conclusão necessária decorrente do tratamento racional das propriedades da natureza humana. A observância dessa lei possibilitaria não apenas garantir a sobrevivência, impedindo aquilo que se considera o maior dano que pode ocorrer à natureza, a morte, mas, sobretudo, possibilitaria o gozo de uma existência em conforto e segurança. Na segunda parte, entretanto, permaneceria resguardado o *direito de natureza*, segundo o qual, caso a paz não seja possível, poder-se-á utilizar de todos os recursos da guerra, a fim de defender-se a si próprio e preservar a vida. A diferença que começa a ser estabelecida é entre *direito (jus)* e *lei (lex)*, entendida a primeira, no sentido ampliado de Zarka (1987), como a liberdade de fazer ou omitir determinada coisa; por seu lado, a lei determina ou obriga a uma dessas duas coisas. Em suma, o direito se relaciona à liberdade e a lei à obrigação, as quais são incompatíveis quando se trata do mesmo assunto.

A lei fundamental de natureza consistiria na proibição daquelas ações capazes de levar à destruição da vida do homem “ou privá-lo dos meios

<sup>11</sup> Pode-se falar da inviabilidade do *estado de natureza* como aparente no sentido de que suas contradições emergem como tal no confronto com a razão e as paixões humanas; *em si mesmos* as propriedades de tal estado parecem exprimir muito mais as propriedades de um estado ideal, à medida que se supõe as amarras jurídicas da sociedade civil como se dissolvidas. Em outras palavras, parece desde já, legítimo tomar a noção de *estado de natureza* como algo análogo à noção de *movimento uniforme*, ideal, concebido aos moldes de Galileu.

<sup>12</sup> Em *De Cive*, porém, Hobbes é muito mais incisivo ao caucionar essa tendência ao que denomina “instinto natural” (p. 7), o que não deixa de lembrar Freud e seu “princípio do desprazer-prazer” ou simplesmente “princípio do prazer”.

<sup>13</sup> Parece mesmo estar o homem fadado ao infortúnio, uma vez que tentar realizar sua natureza ou orientar-se por suas paixões naturais *fora da sociedade civil* é manter-se em perpétua miséria. Por isso, pode-se dizer da paz que ela não deixará de cobrar como custo para o seu advento e manutenção a renúncia ou limitação das paixões e desejos naturais. Uma vez mais, parece difícil não recordar Freud e a temática presente particularmente em seus escritos sociológicos, mas cujas ressonâncias atravessam a sua obra. Apenas a título de ilustração, tomemos um texto da terceira parte de *O Futuro de uma Ilusão*: “Mas quão ingrato, quão insensato, no fim das contas, é esforçar-se pela abolição da civilização! O que então restaria seria um estado de natureza (Naturzustand), muito mais difícil de suportar” (Freud, 1927).

<sup>14</sup> É importante esclarecer que, para Hobbes (1651, p. 27), “razão nada mais é do que *cálculo* (isto é, *adição e subtração*) das consequências de nomes gerais estabelecidos para *marcar e significar* nossos pensamentos.” Quanto ao uso dessa faculdade, esclarece mais adiante, “o uso e finalidade da razão não é descobrir a soma, e a verdade de uma, ou várias consequências, afastadas das primeiras definições, e das estabelecidas significações de nomes, mas começar por estas e seguir de uma consequência para outra” (p.28).

necessários para preservá-la” (p. 78). Em outros termos, a lei de natureza, entendida como mandamento ou regra da razão,<sup>15</sup> ditaria que o homem deve não apenas preservar sua vida, mas também buscar todas as formas de bem vivê-la, isto é, em paz, pois “enquanto perdurar este direito de cada homem a todas as coisas, não poderá haver para nenhum homem (por mais forte e sábio que seja) a segurança de viver todo o tempo que geralmente a natureza permite aos homens viver” (Hobbes, 1651, p. 78). Buscar a paz e segui-la, eis, portanto, o que reza a *primeira lei fundamental de natureza*.

Destarte, sendo possível a paz, rezaria uma *segunda lei de natureza*, derivada daquela primeira, segundo a qual deve-se renunciar ao seu direito a tudo e a todos quando outros também o fizerem. Também aqui, ressalva Hobbes, mas apenas quando outros também o fizerem, porque “se os outros homens não renunciarem a seu direito, assim como ele próprio, nesse caso não há razão para que alguém se prive do seu, pois isso seria oferecer-se como presa” (1651, p. 79). Renunciar ao direito significaria, em última instância, deixar de obstaculizar a outrem o seu próprio direito. Em outras palavras, com a renúncia não se transfere ao outro qualquer direito, mas apenas abandona-se-lhe à sua própria liberdade original e natural. Em seus termos, “a consequência que redundava para um homem da desistência de outro a seu direito é simplesmente uma diminuição equivalente dos impedimentos ao uso de seu próprio direito original” (Hobbes, 1651, p. 79).

#### IV

Em vista dos objetivos do presente trabalho não é necessário prolongarmos-nos no exame das demais leis de natureza, que contam cerca de vinte, derivadas, uma a uma, a partir da lei fundamental que dita a busca da paz. Notemos apenas que, com a consideração do abandono dos direitos individuais naturais, Hobbes começa a discutir suas diferentes formas: renúncia pura e simples dos direitos ou sua transferência a outrem, chegando a conceber o pacto ou contrato como uma transferência mútua de

direitos, uma vez que “sem mútua aceitação não há pacto possível” (1651, p. 83). Contudo, será necessário um poder comum, superior aos contratantes, que os obrigue a cumprir os pactos mutuamente celebrados, pois, para ele, apenas os preceitos legais não são suficientes.

Detenhamo-nos ainda por algumas linhas na discussão sobre a insuficiência da transferência mútua de direitos, que impõe a necessidade de um poder comum, soberano. Embora as leis de natureza sejam tidas como mandamentos da razão, a compreensão pura e simples de sua natureza racional não constitui garantia de sua observância. Para Hobbes, como na origem das ações humanas encontra-se a vontade, e “essa vontade procede da esperança e do medo [...], quando vêem que a violação das leis provavelmente lhes acarretará um bem maior, eles facilmente as violam” (1651, p. 103). Como esclarece Bobbio (1991, p. 38-40), as leis de natureza, enquanto mandamentos racionais, encontrar-se-iam presentes também no interior do estado de natureza; unicamente, naquele estado, tais leis não são observadas, nem podem sê-lo, dada a desconfiança generalizada e o perpétuo estado de guerra de todos contra todos. Além disso, como observa Hobbes, “a esses ditames da razão os homens costumam dar o nome de leis, mas impropriamente. [...] lei, em sentido próprio, é a palavra daquele que tem direito de mando sobre outros” (1651, p. 95). Na concepção hobbesiana o medo constitui outra categoria privilegiada,<sup>16</sup> requerendo, em contrapartida, não um poder qualquer, mas um poder coercitivo, capaz de impor o cumprimento dos contratos firmados entre os homens, garantindo a paz e proporcionando a segurança e proteção necessárias à vida em sociedade. Mas Hobbes vai ainda mais longe. Para ele “[...] as leis não têm poder algum para protegê-los, se não houver uma espada nas mãos de um homem, ou homens, encarregados de pôr as leis em execução” (1651, p. 131). Assim, o pacto maior celebrado entre os homens, no qual todos transferem seus direitos ou poderes individuais sobre si próprios a um único poder, consiste naquele pacto fundamental, através do qual é instituída a sociedade civil ou Estado. Nas palavras de Hobbes: “*Cedo e transfiro meu direito de governar-me a mim mesmo a este homem, ou a esta assembléia de homens, com a*

<sup>15</sup> Interessa-nos aqui enfatizar a dimensão racional da noção de lei de natureza, apesar da controvérsia em torno do uso que dela faz Hobbes, considerando-a ora como racional ora como divina. Bobbio, em nossa opinião, exagerando no espirituosismo, interpreta a atitude de Hobbes como uma tentativa de “conciliar o diabo com a água benta” (1991, p. 39). Menos exagerada e mais esclarecedora, porém, é a nota de Ribeiro, aduzida à sua tradução do *De Cive*, na qual chama atenção exatamente para certa ambigüidade presente no texto de Hobbes em relação às leis de natureza, e que divide seus intérpretes em prudencialistas, por um lado, e moralistas, por outro. Segundo ele, embora em certa passagem do *Leviatã* as leis sejam tidas como teoremas da razão e, portanto, instrumental da razão para a conduta prudente, em outra passagem da mesma obra, e no *De Cive*, tais leis são tidas como divinas, “porque Deus assim o quer” (1992b, p. 365, nota 10).

<sup>16</sup> Em nota ao *De Cive* Hobbes esclarece o que entende pelo termo. “Compreendo, porém, na palavra *medo*, uma certa antevisão de um mal futuro; por isso não penso que fugir seja o único efeito do medo; a quem sente medo ocorre desconfiar, suspeitar, acautelar-se e até mesmo agir de modo a não mais temer” (p. 359, nota 7 ao parágrafo 2 do capítulo I). Cumpre esclarecer que as “Notas” reunidas ao final da edição aqui utilizada de *Do Cidadão* são compostas pelas notas de Hobbes e as elaboradas e aduzidas ao texto pelo tradutor. As notas do próprio punho de Hobbes encontram-se indicadas com a expressão entre parêntese (“Nota de Hobbes”).

*condição de transferires a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações*” (1651, p. 105; destaques no original). Dessa união<sup>17</sup> de todos na pessoa de um único poder tem origem o Estado, denominado por ele “*Deus Mortal*, ao qual devemos, abaixo do *Deus Imortal*, nossa paz e defesa” (p. 106; destaques no original).

É importante enfatizar a natureza artificial da associação entre os homens ao fundar a sociedade. Para Aristóteles, o Estado consiste no *telos* do ser humano, isto é, o homem concebido como animal político estaria naturalmente determinado à vida em comunidade, encontrando apenas na organização civil a sua realização plena. Hobbes, ao contrário, defende que o homem só entra para a vida em sociedade pela própria vontade, procedente esta do medo, pois “[...] 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 tinham uns dos outros” (1642, p. 28). É neste sentido que a instituição do Estado ou sociedade civil seria fruto de uma convenção entre os homens, artificial, portanto. Por isso, dizia desde o início ser a natureza, entendida como a arte pela qual Deus governa o mundo, imitada pela arte dos homens, que reproduziria a mais excelente das obras da natureza, o próprio homem.

*Porque pela arte é criado aquele grande Leviatã a que se chama Estado, ou Cidade (em latim Civitas), que não é senão um homem artificial, embora de maior estatura e força do que o homem natural, para cuja proteção e defesa foi projetado (Hobbes, 1651, p. 5; destaques no original).*

Deste modo, se o Estado é artificial, no sentido de ser resultado de uma construção humana, então, assim como os objetos geométricos construídos pelo pensamento dos geômetras, os elementos jurídicos que entram na composição do Estado também seriam passíveis de tratamento geométrico, matemático. E mais, o Estado, pensado como máquina, por consistir em um artifício mecânico criado pelo homem, apresentaria uma finalidade imposta pelo seu construtor, a saber, garantir e assegurar a vida de seus integrantes. “*Salus Populi (a segurança do povo) é seu objetivo*”, destaca Hobbes (1651, p. 5; destaques no original).

## V

Retomemos o prefácio de *Do Cidadão*, lugar em

que Hobbes dizia que, para o esclarecimento do assunto em questão não basta apenas um estilo claro e evidente, mas “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 por meio de suas causas constitutivas” (p. 13). Em outras palavras, toma-se como ponto de partida a sociedade civil para, através do pensamento, alcançar o homem em seu estado natural. De acordo com a concepção mecanicista por ele abraçada, no Estado, entendido como um homem artificial, uma máquina, “a *soberania é uma alma artificial*; [...] os *magistrados* e outros *funcionários* [...] *juntas artificiais*; [...] a *justiça e as leis, uma razão e uma vontade artificiais*” (1651, p. 5; destaques no original). A metáfora é a do relógio. Para ele, a compreensão do seu funcionamento requer a consideração de cada uma de suas partes, ou seja, é necessário desmontar o relógio para que se possa compreendê-lo. Da mesma forma, para bem compreender os direitos do Estado e os deveres e direitos dos cidadãos que o constituem faz-se necessário método análogo. Análogo, mas não idêntico.

*Não chego a falar em desmontá-lo, 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 matéria 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 (Hobbes, 1642, p. 13; destaque nosso).*

Hobbes, portanto, forja a noção de estado de natureza a partir de um raciocínio hipotético, cujo ponto de partida é a suposição da dissolução das amarras jurídicas que sustentam e garantem a sociedade civil. Procedendo segundo este método, que não é outro senão aquele dito *resolutivo-compositivo*,<sup>18</sup> utilizado por Galileu na física, Hobbes principia a resolução do problema político em questão tomando *como se* verdadeira a dissolução da ordem estatal, levando às últimas conseqüências os encadeamentos lógicos daí decorrentes. Pensando alcançar assim, o homem em sua condição natural, é no interior deste estado de natureza que Hobbes julga poder compreender corretamente a natureza humana e demonstrar, a partir da análise das propriedades dos corpos individuais, a necessidade da organização civil. Por isso, dizia ele nas páginas iniciais de *Do*

<sup>17</sup> Hobbes explicita o sentido do termo em *De Cive*. Diz ele: “Essa submissão das vontades de todos à vontade 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 [...] e isso se chama união” (1642, p. 96).

<sup>18</sup> Tal método não difere do milenar método geométrico, praticado desde a antiga Grécia. Para uma caracterização geral deste método ver Lakatos (1978) e Souza (1983). No que diz respeito a Hobbes, ver Rangeon (1982), parte I, capítulo I, intitulado *La Méthode dite Resolutive-Compositive*; Talaska (1998) e Zarka (1987), segunda Parte, capítulo V, *La Méthode*, em especial o item 3, intitulado *Analyse et Synthèse*.

*Cidadão* que a virtude da vida em sociedade “escapa totalmente àqueles que ainda não sentiram as misérias que acompanham sua falta” (1642, p. 358, nota 4 ao par. 2 do cap. I). Em outras palavras, o percurso metodológico ou a demonstração inicia-se pela resolução - ou decomposição - da sociedade civil seguindo até o estado de natureza, para, a partir dele, retornar e compor de novo a sociedade civil, “só que agora dotada de inteligibilidade” (Ribeiro, 1992b, p. 356, nota 3).

Como expressa o pressuposto metodológico hobbesiano, é necessário buscar as causas constitutivas, pois tudo se compreende melhor através delas. O “estado de natureza” ou “condição humana fora da sociedade civil” vem ocupar exatamente este lugar e função causais. Identificada a causa, a fidelidade ao método exige que se faça o caminho de volta até seu efeito, a fim de demonstrar - provar - a validade lógica do encadeamento inferencial que o constitui. Evidenciadas a inconveniência e a inviabilidade que caracterizam o impasse com o qual se deparam os homens no estado de natureza, impõe-se necessariamente o recuo metodológico, refazendo passo a passo o caminho de volta à sociedade civil. É assim que a noção de estado de natureza adquire o papel não apenas explicativo, o papel daquilo que proporciona inteligibilidade, mas também aquilo que justifica racionalmente a instituição do Estado Político ou sociedade civil.

É neste sentido que, para Goldschmidt (1983), o estado de natureza apresentaria tanto um caráter etiológico, quanto paradigmático e exegético em relação à sociedade civil. Seria etiológico em relação ao estado civil, à medida que em sua inconveniência aparece como inferior ao estado civil, apresentando todos os motivos ou causas que incitam os homens a abandoná-lo. Paradigmático não apenas porque apresenta as causas que levam à instituição da sociedade civil, mas, sobretudo, por conter as próprias regras que servirão de modelo na instituição civil, isto é, a *lei* e os *direitos* naturais, uma vez que no estado de natureza nem a lei nem o direito podem ser integral e seguramente aplicados, residindo precisamente nisso sua inconveniência. Existiria uma estreita relação entre as funções etiológica e paradigmática do estado de natureza quanto ao estado civil, não apenas porque a insuficiência do primeiro seja o bastante para fazer nascer os motivos que incitam a abandoná-lo, mas acima de tudo porque tais “motivos permaneceriam cegos e impotentes, se não houvesse aí as normas (deveres e direitos) que farão tomar consciência dessa imperfeição” (p. 185) e possibilitar a concepção de um estado de coisas novo, capaz de efetivar aquilo que no estado de natureza permanece nada mais senão como promessa. Em decorrência, o estado de natureza seria exegético em

relação ao estado civil, à medida que aquele explica a causalidade e a finalidade deste, isto é, o estado de natureza constituiria o princípio do estado civil, uma vez que “todo princípio é princípio *de* alguma coisa” (Aristóteles apud Goldschmidt, 1983, p. 185; destaque no original). Como já enfatizamos, dizia Hobbes ser necessário buscar a gênese daquilo que se quer compreender, pois tudo se compreende melhor através de suas causas constitutivas. Pode-se concluir, portanto, que o estado de natureza não é levado em consideração senão em vista do estado civil, a fim de compreender sua origem e finalidade.

Vemos assim estabelecer-se a base metodológica a partir da qual Hobbes tece a malha lógico-conceitual que constitui a sua teoria sobre o Estado Político, e no interior desse sistema - se é que é pertinente chamá-lo como tal - o lugar privilegiado da noção de estado de natureza. Parece apontar para esta direção - ter este sentido - as palavras de Ribeiro acerca da dificuldade em se compreender essa noção e ao mesmo tempo o papel de *chave* por ela ocupado na teoria política hobbesiana.

Vale, finalmente, esclarecer que o que está em jogo nas considerações de Hobbes é mais propriamente a natureza do “estado de natureza” e do “estado civil” e não, como se poderia pensar, a natureza humana. Esta, observa Herb (1996), é absolutamente idêntica nos dois estados. Ora, isso quer dizer que as paixões em questão no estado de natureza não desaparecem no estado civil, mas, ao contrário, “o estado social é fundado sobre uma racionalização daquelas paixões, e não sobre sua negação” (Rangeon, 1982, p.67). Mais uma vez, o alvo seria a autoridade de Aristóteles, pois, como vimos, Hobbes não considera o homem um ser político por natureza, ao contrário, vem a sê-lo através de um pacto. Para ele, como a vida em sociedade é ignorada tanto pelos insanos quanto pelas crianças, e como todos os homens nascem crianças, todos eles são inaptos para a sociedade; por esta razão, assevera que “o homem é tornado apto para a sociedade não pela natureza, mas pela educação” (Hobbes, 1642, p. 359, nota 4 ao par. 2 do cap. I). Neste sentido, esclarece Rangeon, o uso que Hobbes faz do proferimento divino “façamos o homem”, introduzido na abertura do *Leviatã*, deve ser entendido tanto em sentido literal como metaforicamente; tratar-se-ia de “(re)construir o homem para fazer dele um cidadão, mas também de (re)construir o Estado” (1982, p. 73) que, sabemos, não é considerado senão um homem de maior estatura e força. De modo análogo, podemos dizer que no adágio “lê-te a ti mesmo”, igualmente constante das páginas iniciais da obra de 1651, parece estar implicada uma dupla exigência, epistemológica - e, por que não, também, pedagógica - e política,

pelo conhecimento de si compreender a razão do Estado.

### Agradecimentos

Ao Prof. Dr. Marcos Müller, em especial por permitir que escrevesse sobre Hobbes em um curso sobre a crítica hegeliana ao jusnaturalismo. Agradeço também à Fapesp pelo apoio financeiro proporcionado à época (proc. 98/03204-4).

### Referências

- BAPTISTA, L.P. O Estatuto da Paz na Teoria Política Hobbesiana. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas/Unicamp, Série 3, v. 5, n. 1-2, p. 87-103, 1995.
- BOBBIO, N. *Thomas Hobbes*. Rio de Janeiro: Campus, 1991.
- FREUD, S. (1927). *O Futuro de uma Ilusão*. In: FREUD, S. Edição Eletrônica Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago/Z-Movie, s.d. 1 CD-ROM.
- GOLDSCHMIDT, V. *Antropologie et Politique: les principes du système de Rousseau*. Paris: Vrin, 1983.
- HERB, K.F. Le fondement de la philosophie de l'État dans le *De Cive*. *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, 101<sup>e</sup> année, n. 2, Avril-Juin 1996;
- HOBBS, T. (1642). *Do Cidadão*. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- HOBBS, T. (1651). *Leviatã: ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Coleção Os Pensadores).
- LAKATOS, I. The Method of Analysis-Synthesis. In: LAKATOS, I. *Philosophical Papers*. Cambridge: University of Cambridge Press, 1978. v. 2, p. 70-103.
- MATHIOT, J. A República segundo Hobbes: o corpo ou a razão? *Discurso*, São Paulo: USP, n. 22, p. 35-61, 1993.
- MONTEIRO, J.P. Vida e Obra. In: HOBBS, T. *Leviatã: ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).
- NEGRO, D. Notas. In: HOBBS, T. *Elementos de Derecho Natural y Político*. Tradução de Dalmacio Negro. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1979.
- RANGEON, F. *Hobbes: État et Droit*. Paris: Albin Michel, 1982.
- RIBEIRO, R.J. Hobbes: o medo e a esperança. In: WEFORT, F. C. (Org.). *Os Clássicos da Política*. São Paulo: Ática, 1998. v. 1.
- RIBEIRO, R.J. Apresentação. In: HOBBS, T. *Do Cidadão*. São Paulo: Martins Fontes, 1992a.
- RIBEIRO, R.J. Notas. In: HOBBS, T. *Do Cidadão*. São Paulo: Martins Fontes, 1992b.
- SOUZA, R.L. *Sobre a interpretação do método de análise*. 1983. Dissertação (Mestrado em Filosofia da Ciência) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1983.
- TALASKA, R.A. Analytic and synthetic method according to Hobbes. *J. Hist. Philos.*, Berkeley, v. 26, n. 2, 1998.
- ZARCA, Y.C. *La Décision Métaphysique de Hobbes*. Paris: Vrin, 1987.

Received on March 08, 2004.

Accepted on December 08, 2004.