

## A Teoria do Estado de Natureza no *Leviathan* de Hobbes

Lucas Duarte Silva \*

**Resumo:** O presente artigo tem por objetivo mostrar a importância da teoria do “Estado de Natureza” no *Leviathan* (1651) de Hobbes. Procuramos mostrar como o autor descreve esse Estado e o homem presente nele. Destacaremos o papel das paixões, em especial do medo, para a formação do Estado político. Defenderemos, por fim, que o argumento do Estado de Natureza desempenha uma função importante de justificação para a criação do Estado político.

**Palavras-chave:** Homem, Estado de Natureza, Paixões, Estado Político.

---

\* Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Graduado no curso de Licenciatura em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas.

**Abstract:** This article aims to show the importance of the “State of Nature’s” theory in developing by Hobbes on *Leviathan* (1651). We will seek to show how the author describes this State and the man presented in it. We will highlight the role of the passions, especially of fear, for the formation of the political State. Finally, we’ll defend that the argument of the State of Nature plays an important justification’s role in the creation of the politics’ State.

**Key words:** Man, State of Nature, Passions, Political State.

## Considerações iniciais

Hobbes, Locke e Rousseau são notoriamente reconhecidos como teóricos clássicos do contratualismo político<sup>1</sup>. Em comum, pode-se apontar, entre outras coisas, duas características fundamentais: (a) suas teorias partem da suposição de um “estado de natureza”, um momento pré-civil, para, após, tratar do Estado político; e (b) que fazem recurso do pacto social como conceito central para explicar: a origem; a justificação e os limites do poder civil. Embora partilhem dessas duas características, suas teorias divergem em vários pontos, principalmente nas suas descrições do *Estado de Natureza*.

Posto isso, neste presente texto, buscaremos reconstruir o Estado de Natureza (doravante E.N.) proposto por Hobbes na obra *Levithan* (1651); bem como evidenciar a sua importância para a teoria política. Para tanto, discorreremos em (1) como Hobbes compreende o E. N. e em (2) as razões expostas no *Leviatã* para a superação do E. N. Destacaremos o papel das paixões, em especial do medo, para a formação do Estado político. Por fim, defenderemos que o argumento do E. N. desempenha uma função importante de justificação para a criação do Estado político. Por ora, não entraremos em detalhes com os outros autores supracitados, deixando-os como objetos de estudo para trabalhos futuros.

### 1. O Estado de Natureza e o homem natural

Hobbes compreende o Estado político como um homem artificial<sup>2</sup>, criado pelos homens para promover, sobretudo, a segurança à vida. A “invenção” do Estado se dá por meio do pacto feito entre os homens e com a delegação do poder civil para um governante soberano. Essa escolha acontece para evitar os tormentos sofridos pelo homem no Estado de Natureza. Este período pré-civil é concebido por Hobbes como um momento em que: (a) os homens não estão sujeitos efetivamente a nenhuma lei civil dotada de coerção; (b) não reconhecem nenhum senhor além dos seus desejos; e, por conseguinte, (c) estão completamente entregues às suas paixões.

Uma análise do E.N. deve partir, então, nas palavras de Bobbio, de uma análise das condições objetivas do homem em E.N. e das paixões (1991. p.33). Seguiremos a proposta de interpretação de Bobbio para, após, mostrar o porquê do surgimento do Estado político.

## a) As condições objetivas naturais

Por condição objetiva deve-se entender a situação concreta que o homem se encontra. Embora o E.N. seja para Hobbes uma hipótese da razão baseada em episódios singulares vivenciados pelo autor (veremos isso mais adiante), ele parece estar certo que dado esta condição original as coisas seriam do modo como ele descreve, uma vez que isso já estaria na natureza humana. Apesar de que nos dias de hoje esta noção possa ser contestada, é particularmente interessante notar a descrição que Hobbes faz da natureza humana no *Leviathan*; mais interessante ainda é observar o local em que ela se encontra na obra: logo no início, servindo de base para o desenvolvimento que se segue, isto é, a teoria política.

É patente a vinculação entre a filosofia da natureza e o pensamento político de Hobbes. Rawls faz uma interessante observação a este respeito deste tema. Diz ele:

Por isso que Hobbes diz, eu penso, que é assim se nós tomarmos a natureza humana como ela é; nós poderemos inferir que o Estado de Natureza torna-se um Estado de Guerra. Que a natureza humana que Hobbes toma para ser demonstrada pelas características essenciais e habilidade e desejos e outras paixões humanas enquanto nós observamos agora na sociedade civil; e, então, ele supôs, para os propósitos de sua teoria política, que essas *características essenciais da natureza humana são mais ou menos dadas ou fixadas*<sup>3</sup>.

Em especial, Rawls destaca quatro características fundamentais na natureza humana proposta por Hobbes. Diz ele:

1- A primeira característica é o fato da igualdade humana em *dotes naturais*, força do corpo e da rapidez da mente [...]; 2- A segunda característica ou elemento da natureza humana tem a ver com o fato de que a *escassez de recursos e a natureza de nossas necessidades introduz competição* [...]; 3- A terceira característica da natureza humana é suportar a *inferência das paixões*, na visão de Hobbes, que o perfil psicológico do ser humano é, em grande parte, ou predominantemente, egocêntrico [...]; 4- Hobbes claramente *afirma que temos a capacidade de agir com justiça para seu próprio bem*<sup>4</sup>.

De fato, as três primeiras características são ditas explicitamente por Hobbes, enquanto que a última estaria implícita. Rawls chega admitir estranheza nesta última característica humana, porém ressalta:

Eu penso que é melhor dizer que ele está enfatizando certos aspectos da natureza humana que são adequados para seus propósitos, ou seja, para a sua teoria política. Ele quer dar um relato que sustenta a sociedade civil em conjunto e para explicar porque um soberano eficaz é necessário para a paz e a concórdia. Ele está interes-

sado, isto é, principalmente com a política, com as questões políticas e com os tipos básicos de estruturas institucionais de governo<sup>5</sup>.

As características da natureza humana são somadas as condições objetivas que o homem natural encontra. A primeira delas é a *igualdade natural* entre eles. Não há, dirá Hobbes, nenhuma hierarquia social e nenhuma vantagem verdadeiramente significativa que um homem tenha sobre os demais.

A natureza fez os homens tão iguais, quanto às faculdades do corpo e do espírito que, embora por vezes se encontre um homem manifestamente mais forte de corpo, ou de espírito mais vivo do que outro, mesmo assim, quando se considera tudo isto em conjunto, 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, tal como ele (*Leviatã*, c. XIII).

O ponto a ser destacado é que todos os homens aqui estão, mais ou menos, equiparados no que tange a obtenção de bens, isto é, todos possuem meios para conseguir os bens necessários à subsistência. E, da mesma forma que temos forças naturalmente semelhantes para adquirir os bens, também temos fins e objetivos parecidos – isto é, buscamos, de certa forma, os mesmos bens. Contudo, não os encontramos de maneira plenamente suficiente na natureza; e, devido a essa escassez de bens, um objeto não pode ser apreciado por dois homens ou mais; então, conseqüentemente, instaura-se uma disputa e uma concorrência por ele (*Leviatã*, c.XIII).

A insuficiência de bens é a segunda condição objetiva (BOBBIO, 1991, p.34s.). A disputa gera automaticamente um estado de desconfiança, pois, aquele que possui um bem, deve estar sempre em alerta para não perdê-lo. Assim, os homens, temendo a própria vida ou a perda dos bens conquistados, subjagam os outros até o ponto em que eles não possam representar mais nenhuma ameaça (*Leviatã*, c.XIII).

Deste E.N., caracterizado pela igualdade de forças e da escassez de bens, surgem: a disputa, a desconfiança e a glória. Três causas da discórdia entre os homens e que, para Hobbes, já estão presentes na natureza humana<sup>6</sup>; levando Hobbes a pensar um E.N. pleno em condições adversas.

## **b) O homem no Estado de Natureza: as paixões e a razão como cálculo**

“As condições objetivas bastariam por si sós para explicar a infelicidade do estado de natureza” (Bobbio, 1991, p.34). Mas a situação é agravada pela influência das paixões no homem, o que para Hobbes é tão natural quanto à capacidade de raciocinar. No capítulo VI, do *Leviathan*, Hobbes fornece uma ampla

lista de paixões.

A discussão acerca das paixões é precedida por uma série de distinções que estão interligadas. A primeira delas é a diferença que há entre os atos involuntários e os voluntários. São exemplos de atos involuntários aquelas ações que começam com a geração da vida e não dependem da imaginação, tais como respirar, a digestão e outros do mesmo gênero (*Leviatã*, c.VI). Os voluntários, por seu turno, são aqueles atos que dependem da imaginação<sup>7</sup> da mente, isto é, que foram pré-concebidos na mente antes de sua execução<sup>8</sup>; são exemplos: andar, falar, mover os membros do corpo, etc. Entretanto, para que esses movimentos ocorram é necessário um movimento inicial denominado por esforço ou *conatus* (*Leviatã*, c. VI). Contudo, só haverá esse esforço se houver um desejo ou apetite por algum objeto exterior; e, dentre os desejos mais básicos do homem, está o desejo por alimento para saciar a fome e a sede (*Leviatã*, c. VI). A imaginação está associada com a razão, que para Hobbes, não passa da capacidade de calcular meios para conseguir fins (*Leviatã*, c.V).

Assim, pode-se dizer que, em Hobbes, os atos voluntários ocorrem quando há um desejo pela obtenção de um objeto exterior. O desejo de consegui-lo é o que dá início ao cálculo e o engendramento de meios para atingir o fim<sup>9</sup>. Não obstante, o movimento pode ser também de aversão, de afastamento de alguma coisa. Desses movimentos do desejo<sup>10</sup> temos então o amor e ódio — o primeiro caracterizado por um movimento de aproximação e o segundo por um movimento de aversão —, bem como as demais paixões.

Posto isso, pode-se colocar a seguinte questão: por que essa descrição dos atos interessa à descrição do E. N.? Ora, isso é importante porque o homem em E.N. pratica atos voluntários e se faz uso da imaginação e da razão para conseguir os bens necessários para a conservação da vida. Mas, acima de tudo, está sob a forte influência das paixões. Diz Hobbes:

As ações voluntárias não são apenas as ações que têm origem na cobiça, na ambição, na concupiscência e outros apetites em relação à coisa proposta, mas também aquelas que têm origem na aversão, ou no medo das consequências decorrentes da omissão da ação (*Leviatã*, c.VI).

É extremamente interessante ver como Hobbes descreve as paixões no capítulo VI do *Leviatã*, como, por exemplo: “o apetite, ligado à crença de conseguir, chama-se esperança. O mesmo, sem essa crença, chama-se desespero” (*Leviatã*, c.VI). Dentre as paixões no E.N., o filósofo inglês parece dar destaque a algumas que colaboram na sua argumentação, por deveras “pessimista”, são elas: a vanglória, a ambição, a cobiça e o medo. A vanglória é definida por ele nos seguintes termos: “consiste na invenção ou na suposição de capacidades que se sabe não possuir, é extremamente frequente nos jovens e é alimentada pelas narrativas verdadeiras ou fictícias de feitos heroicos” (*Leviatã*, c.VI). A ambição está associada com a cobiça, desde a sua definição. Diz Hobbes:

O desejo de riquezas chama-se cobiça, palavra que é sempre usada em tom de

censura, porque os homens que lutam por elas veem com desagrado que os outros as consigam; embora o desejo em si mesmo deva ser censurado ou permitido conforme a maneira como se procura conseguir essas riquezas. O desejo de cargos ou de preeminência chama-se ambição, nome usado também no pior sentido, pela razão acima referida (*Leviatã*, c.VI).

A vanglória, associada com a ambição e a cobiça, colabora com a desconfiança instaurada no E.N., uma vez que elas fazem com que os homens subjuguem os demais, causando neles a ira ou a inveja. Já a paixão do medo é um pouco mais complexa. Primeiramente, o medo é definido como “a opinião ligada à crença de dano proveniente do objeto” (*Leviatã*, c.VI). Entretanto, essa opinião pode estar associada a alguma experiência já vivida (como se diz o provérbio: gato escaldado tem medo de água fria) ou a algo desconhecido (como é o caso da religião ou da superstição<sup>11</sup>). O medo funciona como um alerta natural para a conservação da vida. Está aqui o motivo para ela ser central no E.N.: o medo é o que mantém os homens em alerta frente aos perigos ou às ameaças dos concorrentes. Nas palavras de Leivas:

A paixão do medo é a combinação da aversão com a opinião do possível dano causado pelo objeto temido. Por esse motivo, a paixão do medo envolve a representação do tempo, isto é, envolve prognósticos sobre males futuros amparados em lembranças de experiências passadas (2011, p.342).

Dentre os maiores medos está o medo da morte, em especial o medo da morte violenta, caracterizada como: “a abreviação intempestiva do tempo natural da vida” (LEIVAS, 2011, p.342). A morte violenta produz um medo trágico porque excede o medo da morte natural. Este sentimento trágico está instaurado no E.N. e só pode ser “apaziguado com a instauração de um conjunto de regras cujo objetivo é substituir a situação de insegurança pela de segurança e a condição de guerra pela condição de paz” (LEIVAS, 2011, p.343s). Em outras palavras, no Estado ele somente será diminuído e não erradicado. Contudo, é importante notar que deste medo surge o *medo político*; o sentimento associado ao não cumprimento do pacto social. Nas palavras de Leivas: “o medo de ser punido pela espada pública é o componente motivacional imprescindível para a real efetivação de condições contratuais estabelecidas pela racionalidade pró-paz descoberta com o surgimento das leis naturais” (2011, p.345). Ademais, Leivas sugere que o medo, nesta acepção, torna-se uma paixão política, uma vez que:

A paixão política do medo é o componente passional que pode compatibilizar as razões da paz com a paixão pela paz. Ao fazer parte de um cálculo pró-paz a paixão-medo marca presença na origem das obrigações contratuais e da obediência civil (2011, p.346).

O medo, enquanto paixão política, possui uma força motivacional para que os homens honrem os contratos, uma vez que apenas os vínculos das palavras são frágeis. O que leva Leivas a afirmar:

A paixão do medo é a chave da passagem do estado de guerra ao estado de paz, pois é preciso que o *querer natural* (= vontade natural) do homem esteja suficientemente motivado para aceitar a razoabilidade da fundação do *querer político* (= vontade política) (2011, p.351).

Não obstante, se isso estiver correto, então, pode-se afirmar que a paixão do medo sofre uma alteração com relação ao objeto a ser temido: enquanto que no E.N. se teme a morte violenta por outrem; no Estado político se temeria a punição do soberano. De todo o modo, a violência da punição é um elemento que permaneceria em ambos os casos.

Retornamos para o E.N.

## **2. A guerra de todos contra todos e a condição intolerável do E.N**

Como vimos, o homem que Hobbes vê no E.N. está em alerta constante, vivendo como se estivesse num estado de guerra de todos contra todos. A clássica passagem do *Leviatã* deixa claro:

Com isto se torna manifesto que, durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de os manter a todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens. Pois a guerra não consiste apenas na batalha, ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida (*Leviatã*, c.XIII).

O Estado de Natureza é caracterizado, então, por esta instabilidade e insegurança; no qual, sem haver um poder coercivo capaz de frear as ambições humanas, os homens estão ou em batalha ou em alerta constante<sup>12</sup>. Temendo sempre a sua vida, o homem tende naturalmente ao desejo de buscar poder e mais poder<sup>13</sup>, não apenas para se defender, mas para subjugar os outros, uma vez que essa parece ser a única maneira de sobreviver em num ambiente de guerra e de desconfiança.

Nesta insegurança, prossegue Hobbes, não há indústria, nem comércio, nem ciências, nem artes..., em suma, não há sociedade (*Leviatã*, c.XIII). E, do mes-



mo modo que não há civilização, também não há uma moralidade comum, uma vez que não há justiça e nem injustiça válidos para todos.

Desta guerra de todos os homens contra todos os homens também isto é consequência: que nada pode ser injusto. As noções de bem e de mal, de justiça e injustiça, não podem aí ter lugar. Onde não há poder comum não há lei, e onde não há lei não há injustiça (*Leviatã*, c.XIII).

A seguinte pergunta salta à frente do leitor atento: o E.N. seria então completamente amoral? Não necessariamente. De fato, não há uma moralidade comum compartilhada pelos indivíduos, seja por costumes ou pelo código civil. Porém, isso não significa que não há algum tipo de moralidade. No E.N. o julgamento moral irá depender do juízo individual de cada um. Esse juízo já estaria associado, por exemplo, com a imaginação, uma vez que ela está ligada ao “desejo e o conhecimento do que é *bom* para sua conservação<sup>14</sup>” (*Leviatã*, c.II. Grifo nosso). Silva lembra que:

A definição privada do bem e do mal fica a cargo da decisão de cada indivíduo, e como no estado de natureza a busca do bem individual não traz necessariamente o bem coletivo, seguir o próprio julgamento é inversamente proporcional à possibilidade de existência de qualquer medida moral universal e comum no estado de simples natureza (2009, p.83).

A moralidade comum é instaurada na sociedade pela lei civil. Antes disso, as virtudes cardeais são a força e a fraude (*Leviatã*, c.XIII), uma vez que são elas que auxiliam o homem a viver neste estado de desconfiança. A justiça e a injustiça, nas palavras de Hobbes, “não fazem parte das faculdades do corpo ou do espírito [...] [elas] são qualidades que pertencem aos homens em sociedade, não na solidão” (*Leviatã*, c.XIII).

A ausência de uma moralidade comum publicamente reconhecida é consequência da igualdade natural de forças dos homens. Outra consequência será a ausência de propriedade, pois não há alguém capaz de instituir o domínio sobre algo. Nas palavras do filósofo inglês: “não há propriedade, nem domínio, nem distinção entre o meu e o teu; só pertence a cada homem aquilo que ele é capaz de conseguir, e apenas enquanto for capaz de conservá-lo” (*Leviatã*, c.XIII). A propriedade necessita do reconhecimento e do consenso dos outros indivíduos, mas em um estado de igualdade e sem um poder regulador esses elementos estão ausentes.

Os desejos e outras paixões do homem não são em si mesmos um pecado. Nem tampouco o são as ações que derivam dessas paixões, até ao momento em que se tome conhecimento de uma lei que as proíba; o que será impossível até ao momento em que sejam feitas as leis; e nenhuma lei pode ser feita antes de se ter determinado qual a pessoa que deverá fazê-la (*Leviatã*, c.XIII).

Para superar este estado será necessário o estabelecimento das leis e de um poder ordenador. Curiosamente, a possibilidade de escapar deste estado de insegurança é dada inicialmente pelas paixões: o medo de morrer; o desejo de bens suficientes para uma vida confortável; e a esperança de consegui-los através do esforço. Esses desejos levam os homens até a porta de entrada do Estado político, mas será através dos ditames dados pela própria razão que se entrará de vez nele. Destaca-se aqui o papel da lei natural na elaboração das leis civis.

Os ditames da própria razão são denominados por Hobbes de leis natureza e tem como característica ser uma regra que busca resguardar aquilo que é dado pelo direito natural, a saber: a liberdade para a preservação da vida (*Leviatã*, c.XIV). O papel da lei de natureza exerce na teoria política hobbesiana é um ponto importante na discussão se Hobbes é um positivista ou um jus naturalista. Sem entrar nesta querela, temos, por exemplo, Bobbio, que recorrendo a passagens do *De cive* e do *Leviatã*, afirmará que as regras prudenciais são chamadas de leis da natureza simplesmente para homenagear a tradição (1991, p.38); e que elas apenas sugerem regras para a coexistência pacífica, mas não ordenam e nem constituem em uma obrigação à sua observância se elas não garantem a conservação da vida (1991, p.39); isto é, as leis de natureza não teriam a força de lei<sup>15</sup>. Rawls entende que: “as Leis da Natureza formulam preceitos para a cooperação, ou nos inclinam à virtudes e hábitos da mente e caráter favoráveis a essa cooperação<sup>16</sup>” (2007, p.54). Esses preceitos seriam princípios razoáveis justificados em termos racionais desde que todos os seguissem (2007, p.55); e que o Soberano eleito tem o papel de protegê-los (2007, p.55). Assim sendo, as leis de natureza também não seriam leis em sentido estrito, porém seriam princípios que estariam resguardados nas leis civis e o que permitiria pensar uma inspiração natural para o ordenamento jurídico.

A definição proposta por Hobbes deixa margem à interpretação, pois:

Um preceito ou regra geral, estabelecido pela razão, mediante o qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir sua vida ou privá-lo dos meios necessários para preservá-la, ou omitir aquilo que pense poder contribuir melhor para preservá-la (*Leviatã*, c.XIV).

De fato, esses preceitos são dados pela própria razão e guiam os homens para o estabelecimento das leis civis. A título de exemplo citamos as três primeiras leis da natureza fundamentais<sup>17</sup>:

(i) Que os homens procurem a 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 (*Leviatã*, c. XIV);

(ii) Que homem concorde, quando outros também o façam, e na medida em que tal considere necessário para a paz e para a defesa de si mesmo, em renunciar a seu direito a todas as coisas, contentando-se, em relação aos outros homens, com a mesma liberdade que aos outros homens permite em relação a si mesmo (*Leviatã*, c. XIV).

(iii) Que os homens cumpram os pactos que celebrarem (*Leviatã*, c. XV).

A primeira lei congrega o desejo pela paz, mas resguarda o direito de bus-

car preservar a si mesmo (sendo direito mais elementar). A segunda sugere ao homem o estabelecimento de um acordo, desde que todos concordem e que estejam na mesma condição; isto é, que renunciem ou transfiram o mesmo direito<sup>18</sup>. Daí se segue a terceira lei: honrar o pacto. É dessa forma que surgem os pactos sociais e o estabelecimento das leis positivas, além de resguardar aquilo que é anterior: o direito natural<sup>19</sup>. Esse direito – isto é, o direito de preservar a vida – já é dado na condição natural do homem e não necessita de uma aprovação moral nem de uma legalização jurídica para existir, pois é algo dado pela própria condição humana. É por isso que, antes de tratar do Estado, Hobbes aborda a natureza humana, mostrando o que é natural e o que é artificial. Agora, ele transpõe a mesma análise para o Estado: primeiro demonstra<sup>20</sup> o que julga ser o E.N., para, após, tratar do Estado Artificial – “o mais complicado, talvez mesmo o mais delicado, certamente o mais útil dos engenhos, o que lhe permite nada menos do que sobreviver na natureza nem sempre amiga” (BOBBIO 1991, p.33).

## **Considerações finais sobre a teoria do estado de natureza em Hobbes**

Devemos agora tecer alguns comentários sobre nosso tema. Em primeiro lugar, pode-se dizer que Hobbes entende o E.N. como um momento original em que os homens estão em igualdade de forças. Sem a desigualdade criada pelo mecanismo do Estado, cada homem pode lutar pela obtenção dos bens que deseja, sem nenhum tipo de censura, seja ela de ordem moral ou legal. Além disso, os bens que são desejados não são abundantes e os homens enfrentam uma forte concorrência. Essas duas condições seriam suficientes para caracterizar um estado de insegurança. Nele, não há paz, nem bens que possibilitam a segurança pessoal ou uma vida confortável.

Este estado de instabilidade é agravado pelas paixões humanas. É oportuno dizer que elas não têm um sentido pejorativo, pois simplesmente fazem parte da constituição do homem e, de certo modo, são essenciais à sua sobrevivência. São elas que movem o homem e exercem um papel importante na fundação do Estado político: o homem sai do E.N. porque deseja ter segurança e teme a morte violenta por outrem. Este aspecto motivacional é fundamental para o estabelecimento do pacto.

É claro que o pacto não pode ser fruto apenas dos desejos dos homens, é preciso algo mais, por isso os ditames da razão ou as leis da natureza. Serão esses ditames racionais comuns em todos os homens que irão possibilitar o pacto. Eles visam resguardar o que é mais original e sagrado para o homem: a vida. Essa sentença é dada pelo direito natural e é a base não apenas para as leis da natureza como também para o pacto e as leis positivas. O Estado político é o resultado arquitetônico da razão humana motivado por uma paixão, visando ultrapassar o momento de insegurança e intolerável do E. N..

Após apontarmos as características do E.N., pode-se colocar a seguinte pergunta: por que Hobbes (e os demais pensadores do contratualismo clássico) recorrem a ele? Seria o estado de natureza uma realidade vivida pela humanidade ou uma pura hipótese metodológica? É certo que Hobbes estava ciente dessa pergunta, assim como os outros autores<sup>21</sup>. Ele chega a afirmar:

Poderá porventura pensar-se que nunca existiu um tal tempo, nem uma condição de guerra como esta, e acredito que jamais tenha sido geralmente assim, no mundo inteiro; mas há muitos lugares onde atualmente se vive assim (*Leviatã*, c.XIII).

Existem pelo menos duas razões que podem ser levantadas aqui. A primeira é que o E.N. descrito por Hobbes tem por base a experiência do próprio autor, principalmente com a guerra civil inglesa, vivida intensamente pelo autor (Rawls, 2007, p.52). Ali, Hobbes viu as leis sucumbirem frente à instabilidade provocada pela insegurança e o que homem é capaz de fazer para preservar a sua vida. Para Bobbio, “Hobbes jamais acreditou que o estado de natureza universal tivesse sido o estágio primitivo atravessado pela humanidade antes do processo civilizatório” (1991, p.36). O que interessava eram as formas de Estado de Natureza que ainda subsistiam em seu tempo: a sociedade internacional e o estado de anarquia originado pela guerra civil<sup>22</sup>; isto é, as relações humanas não pautadas por um acordo civil coercivo.

Outra razão é compreender o E. N. como uma pura hipótese da razão da qual se pode justificar o Estado e o poder político – razão levantada originariamente por Bobbio (1991, p.36). Nozick<sup>23</sup>, por exemplo, entende que o melhor proveito da teoria do Estado de Natureza são as explicações que decorre desta teoria:

[elas] são explicações potenciais fundamentais do mesmo e possuem força explicativa e poder de esclarecimento, mesmo que incorretas. Aprendemos muito observando como o Estado poderia ter surgido, mesmo que ele não tenha surgido dessa maneira. Se não surgiu dessa maneira, aprenderíamos muito também verificando por que não surgiu, ou tentando explicar por que a parte particular do mundo real que diverge do modelo do estado de natureza é o que é (1991, p.23).

O Estado de Natureza seria como um estado anarquista, no qual poderia ser visto como um Estado totalmente amoral (o caso de Hobbes) ou moralmente constituído (Locke, por exemplo). De qualquer forma, a pergunta: “seria conveniente o estabelecimento do estado civil?” ainda se colocaria. E, se porventura, fosse mais desejável um estado político do que a melhor anarquia, então, ter-se-ia aí a sua justificação (NOZICK, 1991, p.20).

Estas duas razões podem ser aplicadas ao pensamento de Hobbes. Contudo, acreditamos que a primeira se sobrepõe a segunda; sendo essa última, mais consoante ao pensamento de Rousseau.

## Notas

<sup>1</sup> Hobbes, Locke e Rousseau são considerados expoentes do pensamento contratualismo clássico, embora tenham vivido e escrito as suas obras em momentos distintos. Thomas Hobbes (1588-1679), inglês, publicou o *Leviathan* em 1651, em meio as discussões sobre os estados Absolutistas e após a Guerra civil Inglesa. John Locke (1632-1704), precursor do empirismo britânico, foi um defensor do liberalismo político e da propriedade privada; dentre os seus escritos políticos destacam-se os Dois Tratados sobre o Governo de 1689. Por fim, o suíço Jean Jacques Rousseau (1712-1778), considerado um dos mais influentes filósofos do Iluminismo, apresenta as suas ideias políticas na obra *Do Contrato Social*, publicada em 1762.

<sup>2</sup> Cf. Introdução, *Leviatã*. Segundo Bobbio essa associação do Estado com o artificial, como algo construído, já estaria no *De cive*, onde o Estado seria comparado ao relógio, a máquina por excelência (1991, p.32).

<sup>3</sup> A passagem original: “Thus what Hobbes says, I think, is that if we take human nature as it is, we can infer that the State of Nature becomes a State of War. What human nature is Hobbes takes to be demonstrated by the essential features and abilities and desires and other passions of people as we observe them now in civil society; and so he supposes, for the purposes of his political doctrine, that these essential features of human nature are more or less given or fixed” (2007, p.42). Grifos e tradução nossa.

<sup>4</sup> A passagem original: “1- The first feature is the fact of human equality in natural endowments, strength of body and quickness of mind [...]; 2- The second feature or element of human nature has to do with the fact that the scarcity of resources and the nature of our needs introduces competition [...]; 3- The third feature of human nature supporting the inference from the passions, in Hobbes’s view, is that the psychological makeup of human beings is largely, or predominantly, self-centered [...]; 4- [...] Hobbes clearly asserts that we have the capacity to act justly for its own sake” (2007, p.42-46). Grifos e tradução nossa.

<sup>5</sup> Passagem original: “ I think that it is better to say that he is emphasizing certain aspects of human nature in ways that are suitable for his purposes, that is, for his political doctrine. He wants to give an account of what holds civil society together and to explain why an effective Sovereign is necessary for peace and concord. He is concerned, that is, primarily with politics, with political questions, and with basic sorts of institutional structures of government” (2007, p.46). Tradução nossa.

<sup>6</sup> Ainda sobre o assunto, MONTES D’OCA, ao falar do desejo e o seu papel na filosofia política, afirma: “tal fato denota uma preocupada coerência em vincular a filosofia da natureza à filosofia política, ou, o que talvez seja mais correto afirmar, vincular esta àquela, já que tudo para Hobbes, inclusive, a política, está relacionado à natureza, posto que o homem, antes de tudo, está sob a regência de uma ordem natural” (2011, p.11).

<sup>7</sup> A imaginação é o tema central discutido no capítulo II, do *Leviatã*, onde é

definida como “uma sensação diminuída” e “diz respeito apenas àquelas coisas que foram anteriormente percebidas pela sensação, ou de uma só vez, ou por partes em várias vezes”.

<sup>8</sup> Diz Hobbes: “E dado que andar, falar e os outros movimentos voluntários dependem sempre de um pensamento anterior de como, onde e o que, é evidente que a imaginação é a primeira origem interna de todos os movimentos voluntários” (*Leviatã*, c.VI).

<sup>9</sup> Sobre as motivações para a ação humana em Hobbes, em especial sobre a sensação, conferir em: LEIVAS, Cláudio R. C. Teoria da Motivação Humana na Filosofia Natural de Hobbes. *Étich@*. Santa Catarina, v.6, n.2, p.251-261, 2007.

<sup>10</sup> Sobre o tema do desejo, ver em: MONTES D’OCA, Fernando R.. Sobre o desejo em Thomas Hobbes. In: *Revista Thema*, vol.8, n.1, 2011, p.1-15. Nele, D’OCA mostra que Hobbes associa o desejo e a teoria de conservação do movimento, tomada de Galileu Galilei, para defender a busca incessante de bens. Um dos principais impactos será a crítica à noção de Felicidade como fim último ou como um estado de repouso e satisfação. A felicidade, para Hobbes, será um processo contínuo de fruição de bens, sendo o Estado político como o responsável pela promoção desses. Sobre este último ponto é oportuno conferir também em: LEIVAS, Cláudio R. C. Introdução à Filosofia Política e Moral de Hobbes. Pelotas: UFPel, 2005.

<sup>11</sup> Este tema pode ser observado no *Leviatã*, c.VI.

<sup>12</sup> É interessante a analogia proposta por Hobbes com as condições do tempo. Diz ele: “Porque tal como a natureza do mau tempo não consiste em dois ou três chuviscos, mas numa tendência para chover que dura vários dias seguidos, assim também 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. Todo o tempo restante é de paz” (*Leviatã*, c.XIII).

<sup>13</sup> O poder é definido por Hobbes como: “o poder de um homem (universalmente considerado) consiste nos meios de que presentemente dispõe para obter qualquer visível bem futuro” (*Leviatã*, c.X). Distinguem-se, por sua vez, duas espécies de poder: naturais (a eminência das faculdades do corpo ou do espírito; extraordinária força, beleza, prudência, capacidade, eloquência, liberalidade ou nobreza) e instrumentais (aqueles que se adquirem mediante os anteriores ou pelo acaso, e constituem meios e instrumentos para adquirir mais: como a riqueza, a reputação, os amigos, e os secretos desígnios de Deus a que os homens chamam boa sorte). Cfr. *Leviatã*, c.X.

<sup>14</sup> Em outra passagem podemos ler: “mas seja qual for o objeto do apetite ou desejo de qualquer homem, esse objeto é aquele a que cada um chama bom; ao objeto de seu ódio e aversão chama mau, e ao de seu desprezo chama vil e indigno. Pois as palavras “bom”, “mau” e “desprezível” são sempre usadas em relação à pessoa que as usa. Não há nada que o seja simples e absolutamente, nem há

qualquer regra comum do bem e do mal, que possa ser extraída da natureza dos próprios objetos.” (*Leviatã*, c.VI).

<sup>15</sup> O que Bobbio chama de “regras prudenciais”. Essas seriam como normas hipotéticas do tipo: ‘Se queres A, deves B’. É particularmente interessante como Hobbes compreende a razão, não como uma faculdade de conhecer a essência das coisas, mas como a faculdade de racionar, de realizar um cálculo em que dado certas premissas se extrai necessariamente um conclusão. Essa faculdade seria tão natural nos homens do mesmo modo que as paixões. Cfr. 1991, p.38.

<sup>16</sup> Trecho original: “the Laws of Nature formulate precepts of fair cooperation, or dispose us to virtues and habits of mind and character favorable to such cooperation” [tradução nossa].

<sup>17</sup> Hobbes cita outros preceitos da razão ao longo do capítulo XV, do *Leviatã*, no total são vinte leis; porém todas elas parecem ser desdobramentos ou meios necessários para o cumprimento da primeira lei fundamental: buscar a paz.

<sup>18</sup> Hobbes entende que nem todos os direitos são passíveis de renúncia; é o caso, por exemplo, da renúncia à vida. Nenhum homem pode renunciar o direito de preservar a sua vida; por isso, o homem pode tentar fugir de uma pena de morte, por exemplo. Ver em: *Leviatã*, c. XIV.

<sup>19</sup> Se for o caso, o direito natural então daria o conteúdo da lei positiva, o que caracterizaria o pensamento de Hobbes na esteira jus naturalista. Para corroborar este ponto, ao falar da terceira lei da natureza Hobbes menciona: “nesta lei de natureza reside à fonte e a origem da justiça. Porque sem um pacto anterior não há transferência de direito, e todo homem tem direito a todas as coisas, conseqüentemente nenhuma ação pode ser injusta. Mas, depois de celebrado um pacto, rompê-lo é injusto. E a definição da injustiça não é outra senão o não cumprimento de um pacto. E tudo o que não é injusto é justo” (*Leviatã*, XV). Bem isso define que Hobbes é um jus naturalista? Não é possível dar uma resposta definitiva, pois, para isso, seria necessário recorrer às outras obras do autor e a outros elementos do próprio *Leviatã*, o que ultrapassaria o nosso propósito. De todo o modo, o que fica evidente é que existem elementos no próprio texto do Hobbes que permite enfraquecer a interpretação que Hobbes seria um positivista à la Hart, por exemplo.

<sup>20</sup> Aqui seguimos a sugestão de Bobbio. Segundo ele Hobbes tentou fundar uma ciência rigorosa da ética. A posição hobbesiana vai de encontro à clássica posição aristotélica de que a ética e a política seriam objetos de filosofia prática, e, portanto, do âmbito da contingência. Hobbes entenderia a ética e a política como ciências demonstráveis; isto é, aquelas ciências cujos objetos são criados pelo arbítrio do homem; uma vez que “os princípios graças aos quais se conhece o que são o justo e o equânime e, ao inverso, o injusto e o iníquo, ou seja, as causas da justiça, e precisamente as leis e os pactos, foram feitos por nós” (De homine, X, 5). Cfr. em: BOBBIO 1991, p.31s.

<sup>21</sup> Locke, a título de exemplo, também mostra consciência do problema do estado de natureza, dizendo: “Há, ou algum dia houve, homens em tal estado de natureza? A isto pode bastar responder, no momento, que todos os príncipes e chefes de governos independentes, em todo o mundo, encontram-se no estado de natureza, e que assim, sobre a terra, jamais faltou ou jamais faltará uma multidão de homens nesse estado. Citei todos os governantes de comunidades independentes, estejam ou não vinculadas a outras. Pois não é toda convenção que põe fim ao estado de natureza entre os homens, mas apenas aquela pela qual todos se obrigam juntos e mutuamente a formar uma comunidade única e constituir um único corpo político; quanto às outras promessas e convenções, os homens podem fazê-las entre eles sem sair do estado de natureza. As promessas e os intercâmbios etc., realizados entre dois homens numa ilha ou entre um suíço e um índio, nas florestas da América, os obriga, embora eles estejam entre eles em um perfeito estado de natureza. Pois a verdade e o respeito à palavra dada pertencem aos homens enquanto homens, e não como membros da sociedade” (Segundo Tratado sobre o Governo, c. II, §14).

<sup>22</sup> Como se pode ler na seguinte passagem: “porque os povos selvagens de muitos lugares da América, com exceção do governo de pequenas famílias, cuja concórdia depende da concupiscência natural, não possuem qualquer espécie de governo, e vivem em nossos dias daquela maneira embrutecida que acima referi. Seja como for, é fácil conceber qual seria o gênero de vida quando não havia poder comum a recear, através do gênero de vida em que os homens que anteriormente viveram sob um governo pacífico costumam deixar-se cair, numa guerra civil. Mas mesmo que jamais tivesse havido um tempo em que os indivíduos se encontrassem numa condição de guerra de todos contra todos, de qualquer modo em todos os tempos os reis, e as pessoas dotadas de autoridade soberana, por causa de sua independência vivem em constante rivalidade, e na situação e atitude dos gladiadores, com as armas assestadas, cada um de olhos fixos no outro; isto é, seus fortes, guarnições e canhões guardando as fronteiras de seus reinos, e constantemente com espiões no território de seus vizinhos, o que constitui uma atitude de guerra. Mas como através disso protegem a indústria de seus súditos, daí não vem como consequência aquela miséria que acompanha a liberdade dos indivíduos isolados” (*Leviatã*, c.XIII).

<sup>23</sup> É importante salientar que a atenção de Nozick em “Anarquia, Estado e Utopia” se refere primeiramente ao estado de natureza de Locke, mas, posteriormente, desenvolve uma teoria própria sobre o estado de natureza – a qual recorre a outras teorias, como, por exemplo, Adam Schimdt – e, por conseguinte, a sua teoria de Estado mínimo.



## Referências Bibliográficas

BOBBIO, Noberto. **Thomas Hobbes**. Tradução de Carlos Nélon Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

MONTES D'OCA, Fernando R.. Sobre o desejo em Thomas Hobbes. In: **Revista Thema**, v.8, n.1, p.1-15, 2011.

JOHN LOCKE. **Segundo Tratado Sobre o Governo Civil e Outros Escritos**. Introdução de J.W. Gough; tradução de Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. Petrópolis: Vozes, 1994 [Coleção clássicos do pensamento político].

LEIVAS, Cláudio R. C. **Introdução à Filosofia Política e Moral de Hobbes**. Pelotas: UFPel, 2005.

\_\_\_\_\_. Teoria da Motivação Humana na Filosofia Natural de Hobbes. **Étich@**. Santa Catarina, v.6, n.2, p.251-261, 2007.

\_\_\_\_\_. A Paixão Política do Medo na Concepção de Hobbes. In: **Dissertatio**, Pelotas, n.33, p.341-353, Inverno de 2011.

NOZICK, Robert. **Anarquia, Estado e Utopia**. Tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.

RALWS, John. **Lectures on the History of Political Philosophy**. Edited by Samuel Freeman. Harvard University Press, 2007.

SMITH, W.G. Pogson. "The philosophy of Hobbes: an essay". In: **Hobbes' Leviathan**. Londres: Oxford, 1929.

SILVA, Hélio Alexandre da. **As paixões humanas em Thomas Hobbes: entre a ciência e a moral, o medo e a esperança**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009.

THOMAS HOBBS. **Leviathan**. Londres: Oxford, 1929.

\_\_\_\_\_. **Leviatã ou material, forma e poder de um Estado Eclesiástico e civil**. Tradução João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril [Coleção os pensadores].