

ARTIGO

A gênese da sociedade civil na filosofia política de Thomas Hobbes

The genesis of civil society according to Thomas Hobbes' political philosophy

Victor Hugo de Oliveira Saldanha

Graduação em Filosofia concluída (2013–2017) - Universidade Federal de Uberlândia – UFU - Instituto de Filosofia, Uberlândia, MG, Brasil.

Resumo: O artigo ora proposto tenciona elucidar, com base na filosofia política de Thomas Hobbes, a transição de um estado hipotético denominado *estado de natureza* para a *sociedade civil*. Para tal, a presente exposição se organiza em um percurso argumentativo bipartite: na primeira parte, pretende-se apresentar, de passagem, a concepção contratualista de Hobbes como um contraponto à concepção naturalista de Aristóteles, Tomás de Aquino e Cícero no que tange ao problema da origem da sociedade civil; na segunda, aduzir-se-á o postulado lógico hobbesiano do estado de natureza, explicitando como em tal estado os homens são conduzidos pelos princípios de *igualdade e liberdade* à guerra de todos contra todos (*bellum omnium contra omnes*). Partindo desse postulado, intenta-se apresentar concisamente a gênese da sociedade civil, na perspectiva de Hobbes, a partir da superação do estado de guerra por meio das paixões e da razão.

Palavras-chave: estado de natureza; liberdade; igualdade; sociedade civil; Hobbes.

Abstract: This article aims to explain, based on the political philosophy of Thomas Hobbes, the transition from a hypothetical state called *state of nature* to *civil society*. To carry out this purpose, the present work is divided in a bipartite argumentative route: the first part intends to define the contractarian conception of Hobbes as opposed to naturalistic conception of Aristotle, Thomas Aquinas and Cicero concerning the problem of civil society's origin. The second part elucidates the Hobbesian logical postulate of state of nature, where men are driven by the principles of *equality* and *freedom* to war of all against all (*bellum omnium contra omnes*). From this postulate, it will be concisely explained how Hobbes understands the genesis of civil society by overcoming such a state of war by the passions and reason.

Keywords: state of nature; freedom; equality; civil society; Hobbes.



1. Thomas Hobbes e o problema da origem da sociedade civil na tradição filosófica

Thomas Hobbes (1588-1679) nasceu em Westport, aldeia localizada na vila de Melmesbury, na Inglaterra; formou-se em Oxford no ano de 1608 e constituiu sua filosofia, grosso modo, em torno da física e da política. Seu sistema filosófico pode ser definido, *lato sensu*, como uma reflexão sobre os corpos dividida em três etapas: a primeira, concernente aos corpos em geral, constitui a sua física; a segunda, que analisa o corpo humano em particular, pode ser denominada – numa linguagem hodierna – como a sua psicologia¹; a terceira, por fim, se refere ao corpo político. O conteúdo substancial da reflexão hobbesiana acerca do corpo político se encerra nas obras *The Elements of Law, Natural and Politic* (1650), *De Cive* (1642) e *Leviathan* (1651), sua *magnum opus*. Radicado nessas obras, sobretudo nas duas últimas, o presente estudo colima apresentar um quadro geral das causas que impelem o homem a abandonar sua condição natural e a criar, pela arte, a *sociedade civil*².

De início, é preciso destacar que a discussão atinente à origem da sociedade civil é antiga, não sendo, portanto, inaugurada por Hobbes; ao contrário, tal discussão remonta aos filósofos antigos e medievais alcunhados, costumeiramente, como *naturalistas*, por defenderem que a sociedade é um produto e uma decorrência da natureza humana. No tocante à compreensão de tais filósofos sobre a origem da sociedade, Hobbes declara:

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 [...] (HOBBS, 1998, p. 25).

Aristóteles (384-322 a.C.) foi o primeiro filósofo a definir o homem como *zoon politikon* (animal político). Partindo dessa definição, o filósofo grego afirmara que o homem, na medida em que é um animal político, está de tal modo determinado pela natureza a viver em sociedade que aquele que foge a essa determinação, isto é, que vive apartado da vida social, não pode ser considerado senão um animal selvagem ou um deus. Desse modo, se o homem só pode realizar-se enquanto tal no interior da *pólis*³, então a *pólis* – para a qual os homens são dirigidos por natureza – evidencia o próprio ser do homem. Ademais, segundo Aristóteles (2009), o fato de ser dotado de linguagem (*lógos*) indica que a natureza fez do homem, dentre todos os animais, o mais apto para a sociabilidade, pois, por intermédio dela, o homem é capaz de exprimir suas paixões, necessidades, insatisfações etc. De maneira resumida, o estagirita expressa, nos seguintes termos, sua concepção naturalista no que tange à origem da sociedade:

É evidente, pois, que a cidade faz parte das coisas da natureza, que o homem é naturalmente um animal político, destinado a viver em sociedade⁴ [...]. Ora, aquele que não pode viver em sociedade, ou que de nada precisa por bastar-se a si próprio, não faz parte do Estado;

¹ Assim o afirma Renato Janine Ribeiro na apresentação de sua tradução da obra *De Cive*: “Na segunda, consideraria, dentre os corpos, em particular os dos homens – o que em linguagem de hoje chamaríamos sua psicologia” (HOBBS, 1998, p. XXII).

² A propósito da expressão sociedade civil, Richard Tuck (2001, p.77) explica que ela corresponde, na filosofia hobbesiana, ao “estado de homens sob o regime de leis civis – estado que autores ulteriores denominaram padronizadamente ‘sociedade civil’, mas que Hobbes (embora por vezes tenha usado a expressão) costumava chamar de ‘comunidade’, ou, quando escrevia em latim, *civitas* (‘cidade’ ou ‘Estado’)”. Considerando a equivalência significativa dos termos apontada por Tuck, o presente estudo empregará indistintamente as expressões sociedade civil, estado civil e Estado.

³ Transliteração do grego πόλις: “Cidade; cidade-Estado; reunião dos cidadãos em seu território e sob suas leis. Dela se dera a palavra política” (CHAUÍ, 2010, p.358).

⁴ ARISTÓTELES, Política, livro I, 1253a.

é um bruto ou um deus. A natureza compele assim todos a se associarem⁵ (ARISTÓTELES, 2009, p. 16; 17).

Na esteira do filósofo grego, Tomás de Aquino (1225-1274) também afirmou – ou melhor, reafirmou – que o homem é um animal político e que, por esta razão, é determinado pela própria natureza à associação com os seus iguais. Aceitando essa concepção aristotélica, Tomás dá um passo adiante e especifica os casos em que tal tendência natural à sociedade pode ser defletida. Segundo o aquinate, existem somente três razões, hipotéticas e excepcionais, capazes de conduzir um indivíduo à vida fora da sociedade, a saber: (i) *excellentia naturae*, (ii) *corruptio naturae* e (iii) *mala fortuna*. Dalmo de Abreu Dallari (1989), em *Elementos de teoria geral do Estado*, as explica resumidamente, afirmando que a primeira hipótese ocorre quando, pela eminência de suas virtudes, um indivíduo vive solitariamente em comunhão com a própria divindade; a segunda, por seu turno, se refere aos casos de anomalia mental; e a terceira diz respeito aos acidentes excepcionais (como um naufrágio ou o perder-se em uma floresta) que obrigam um indivíduo à vida em isolamento. Excluídas tais possibilidades, a vida do homem é, segundo Tomás, uma vida necessariamente social.

Muito embora Aristóteles e Tomás de Aquino sejam dois grandes referenciais filosóficos no tocante à tese da origem natural da sociedade, Marco Túlio Cícero (106-43 a.C.), filósofo, estadista e orador romano do século I a.C., parece ter formulado de maneira mais clara e concisa o epítome da tese naturalista em sua *República*, na qual afirma que:

[...] a primeira causa da agregação de uns homens a outros é menos a sua debilidade do que um certo instinto de sociabilidade em todos inato; a espécie humana não nasceu para o isolamento e para a vida errante, mas com uma disposição que, mesmo na abundância de todos os bens, a leva a procurar o apoio comum (CÍCERO *apud* DALLARI, 1989, p.8).

Thomas Hobbes se opôs diametralmente a essa teoria naturalista e defendeu uma contratase que preconiza um fundamento contratual para a gênese das sociedades. Hobbes foi, segundo Dallari (1989), o primeiro a sistematizar doutrinariamente o contratualismo como oposição ao pensamento antigo. A doutrina contratualista conheceu notáveis adeptos entre os filósofos ulteriores, tais como John Locke (1632-1704), Montesquieu (1689-1755) e J.-J. Rousseau (1712-1778), cada qual apresentando sob um aspecto diverso o fundamento contratual que origina a sociedade, mas todos partindo de um pressuposto comum, a saber, “[...] a negativa do impulso associativo natural, com a afirmação de que só a vontade humana justifica a existência da sociedade” (DALLARI, 1989, p.9). Conforme os filósofos supramencionados, o signo do acordo dessa vontade humana que justifica a existência da sociedade é a celebração de um *contrato* não escrito que suplanta o estado de natureza e instaura a sociedade civil. Em virtude disso, esses autores receberam da tradição filosófica a alcunha de *contratualistas*.

No entanto, é preciso pôr em relevo que, embora seja um contratualista, isto é, um filósofo que nega a sociedade ser um produto da natureza, Hobbes (1998, p.358) reconhece no fato das crianças necessitarem de outras pessoas para sobreviver e dos idosos precisarem de outrem para viver bem o testemunho de que “a solidão é por natureza inimiga do homem, ou seja, que ela é inimiga do homem tão cedo ele nasce”. À vista disso, há que se ressaltar que o filósofo inglês não nega a possibilidade da natureza impelir os homens a se reunirem, porém não admite que os homens sejam naturalmente orientados à sociedade, pois que esta não se afigura uma mera reunião de pessoas. Ademais, ainda que desejassem por natureza a sociedade, disso não se seguiria que os homens já nascessem aptos para nela ingressar, “pois uma coisa é desejar, outra coisa é termos capacidade para aquilo que desejamos” (HOBBS, 1998, p. 359).

⁵ Ibid., livro I, 1253a 25.



2. O contratualismo hobbesiano: da guerra à sociedade civil

O contratualismo hobbesiano se apresenta, sob várias perspectivas, como um contraponto à filosofia política aristotélica tanto na sua compreensão do homem quanto no seu próprio fundamento enquanto discurso filosófico. Segundo Hobbes (1998), a definição do homem como *zoon politikon* (que atribui aos homens uma aptidão natural para a vida na *polis*) promana de uma consideração muito superficial da natureza humana. Para o filósofo inglês, o homem não é um animal político por natureza⁶, mas precisa ser educado para a vida em sociedade.

Outro contraponto não só de Hobbes, mas da própria filosofia política moderna, ao pensamento aristotélico reside na fundamentação do discurso filosófico. A tese política de Aristóteles assenta suas bases sobre um fundamento *teleológico* segundo o qual todas as ações se realizam em vista de um fim/bem⁷, de sorte que a conjunção hierárquica dos fins/bens se ordena para um *finis ultimus/summum bonum*. Para a filosofia moderna, porém, a teleologia (quer dos atos humanos, quer dos organismos naturais) deixa de ser considerada o paradigma das ações do homem; para a concepção filosófica moderna, tudo deve se realizar não em razão de um *fim*, mas de uma *causa*. Por isso, o elemento teleológico foi obliterado entre os modernos e substituído pela *causalidade*, que se tornou progressivamente o substrato da filosofia política moderna.

Tendo em vista a noção de *causa* como princípio norteador, Hobbes se propõe a explicitar em sua filosofia política as causas que compelem o homem a abandonar sua condição natural e, por meio de um contrato, dar origem à sociedade civil. Para levar a cabo este desiderato, o filósofo inglês toma como fundamento de sua tese a análise da realidade do ser humano e, por isso, consagra a primeira parte de seu *Leviatã* à esquadrinhadura da natureza humana e daquilo que lhe concerne (conhecimento, linguagem, razão, paixões, virtudes, defeitos etc).

2.1. O estado de natureza como um postulado lógico

Com base na sua perquirição da natureza humana, Hobbes infere o postulado do *estado de natureza*⁸ ou da *condição natural da humanidade*⁹. Este postulado corresponde à dedução lógica de um estado hipotético¹⁰ em que os homens viviam sem qualquer

⁶ Na primeira parte do *De Cive*, Hobbes (1998, p.26) afirma que os homens não se reúnem e não se comprazem da companhia uns dos outros por natureza, 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 frequente mais aqueles cuja companhia lhe confere honra ou proveito. Portanto, não procuramos companhia naturalmente, mas para dela recebermos alguma honra ou proveito; estes nós desejamos primariamente, aquela só secundariamente”. No *Leviatã*, Hobbes (2003, p.108) retoma a mesma ideia e, peremptoriamente, afirma que “os homens não tiram prazer algum da companhia uns dos outros (e sim, pelo contrário, um enorme desprazer), quando não existe um poder capaz de intimidar a todos”.

⁷ A natureza teleológica do pensamento de Aristóteles (1985, p.17, grifos nossos) pode ser evidenciada nas primeiras e célebres linhas de sua *Ética a Nicômaco*, nas quais lê-se que “toda arte e toda indagação, assim como toda ação e todo propósito, visam algum bem; por isto foi dito acertadamente que o bem é aquilo a que todas as coisas visam” (1094a).

⁸ Expressão empregada no *De Cive*.

⁹ Expressão empregada no *Leviatã*.

¹⁰ Hobbes (2003, p.110, grifo do autor) reconhece manifestamente o caráter hipotético do estado de natureza, mas ainda assim aponta que a experiência referenda tal hipótese: “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, porque os povos selvagens de muitos lugares da América [...] não possuem nenhuma espécie de governo, e vivem nos nossos dias daquela maneira brutal [...]. Seja como for, é fácil conceber qual era o gênero de vida quando não havia poder comum a temer, pelo gênero de vida em que os homens que anteriormente viveram sob um governo pacífico costumam deixar-se cair numa guerra civil”.

compromisso legal e moral uns para com os outros; uma conjectura das condições de vida do homem fora da égide do Estado e da lei, ou seja, uma situação *anterior* à sociedade civil. Todavia, cumpre salientar que a ideia de uma anterioridade à sociedade civil deve ser interpretada no sentido lógico, não no sentido histórico; dito de outro modo, o estado de natureza hobbesiano é *anterior* ao estado civil à medida que se é possível deduzir logicamente, a partir da natureza humana (tal qual era concebida por Hobbes), qual seria a conduta e o tipo de vida dos homens caso não estivessem sujeitos nem a um poder coercitivo capaz de manter a todos num temor respeitoso (HOBBS, 2003), nem às obrigações engendradas pela vida em sociedade — a obediência às leis, a submissão ao poder soberano, o cumprimento dos contratos etc. Analogamente, Sérgio Wollmann explica o conceito de *estado de natureza* na filosofia de Hobbes:

O estado de natureza retrata a maneira pela qual os indivíduos, sendo o que são, se comportariam, inevitavelmente, se não houvesse nenhuma autoridade para obrigar ao cumprimento do pacto. Dada a natureza humana, abordada nos capítulos iniciais do Leviatã, Hobbes mostra como seriam os homens e seu comportamento se fosse completamente removida a obrigação do cumprimento da lei e dos contratos (WOLLMANN, 1994, p.33).

O filósofo inglês compreende o estado de natureza como um estado de guerra; não de uma ou outra guerra isolada, mas uma guerra de todos os homens contra todos os homens (*bellum omnium contra omnes*). Com base nessa compreensão, Hobbes (2003, p.109) afirma que neste estado “[...] a vida do homem é solitária, miserável, sórdida, brutal e curta”. Contudo, para depreender com maior exatidão como o filósofo chega, dedutivamente, ao postulado do estado de natureza como um estado de guerra, é preciso, inicialmente, compreender o que Hobbes entende pelo termo *guerra* e, em seguida, delinear as razões que conduzem o homem, na sua condição natural, à guerra de todos contra todos.

Na acepção do filósofo, a guerra não consiste simplesmente num embate físico, nem a paz na ausência de combates. De acordo com Hobbes (2003), não é a batalha propriamente dita, mas o *tempo* em que a vontade de encetar batalhas é suficientemente conhecida que constitui aquilo que se denomina *guerra*. Destarte, pode-se compreender que, na filosofia hobbesiana, o conceito de “tempo” é tão relevante quanto o conceito de “luta” ou “batalha” para a caracterização da guerra, como se vê no exemplo a seguir:

Portanto, a noção de *tempo* deve ser levada em conta na natureza da guerra, do mesmo modo que na natureza do clima. Porque tal como a natureza do mau tempo não consiste em dois ou três chuviscos, mas numa tendência para chover durante vários dias seguidos, 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 (HOBBS, 2003, p.109).

Ora, se a guerra consiste no tempo em que a vontade de travar batalhas é suficientemente conhecida e se o *estado de natureza*, conforme aduzido acima, é um estado de *guerra de todos contra todos*, então é forçoso que o estado de natureza hobbesiano deva ser entendido como uma situação em que a disposição dos homens de travar batalhas é suficientemente conhecida por todos os demais durante todo tempo.

Dito isso, surge, pois, a seguinte questão: por quais motivos a vontade de encetar batalhas é perenemente conhecida pelos homens em sua condição natural? Diante de tal questão, o tópico que segue se consagra a pôr a descoberto, na filosofia hobbesiana, as causas da guerra de todos contra todos (*bellum omnium contra omnes*) no estado de natureza.

2.2. Os princípios de *liberdade* e *igualdade* no estado de natureza

Considerando toda a arquitetura da filosofia política de Hobbes, é possível encontrar diversos fatores particulares que conduzem os homens à guerra no estado de natureza, entretanto tais fatores podem ser subsumidos em duas *causas* fundamentais e indiscerníveis uma da outra, a saber: os princípios de *igualdade* e de *liberdade*.

Antes de avançar à definição da primeira causa fundamental da guerra (a igualdade), faz-se mister recordar que o postulado do estado de natureza é produto de um raciocínio dedutivo radicado no escrutínio da natureza humana. Tal recordação se reveste de grande importância porque é também com base na escrutinação da natureza dos homens que o filósofo inglês é levado, a uma primeira constatação: a de que os homens são naturalmente *iguais* do ponto de vista corpóreo e espiritual. É preciso, todavia, salientar que esta constatação não significa, para Hobbes, uma igualdade absoluta entre os indivíduos; pelo contrário, o filósofo reconhece as diferenças relativas às faculdades do corpo e do espírito, porém denota que, se analisadas em conjunto, “a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para que um deles possa com base nela reclamar um benefício que outro não possa igualmente aspirar” (HOBBES, 2003, p.106). É, pois, neste sentido preciso que a tese hobbesiana da igualdade entre os homens deve ser compreendida.

Inquirindo a natureza do homem, Hobbes (2003) observa, por exemplo, que o homem mais fraco em termos de força corporal¹¹, não obstante sua inferioridade física, é capaz de matar o mais forte seja pela urdidura de um plano secreto, seja pela associação com outros que possuam o mesmo intento. Este argumento apresentado no *Leviatã* patenteia ainda mais a igualdade física dos homens se analisado à luz da seguinte asserção presente no *De Cive*: “são iguais aqueles que podem fazer coisas iguais um contra o outro; e aqueles que podem fazer coisas maiores (a saber: matar) podem fazer coisas iguais” (HOBBES, 1998, p.29). Ademais, no tocante às faculdades do espírito, o filósofo inglês constata uma igualdade ainda maior que a constatada nas faculdades corporais; e, para demonstrá-la, lança mão de um argumento análogo ao utilizado por Descartes nas primeiras linhas de seu *Discours de la méthode*¹²: para Hobbes (2003), embora os homens sejam capazes de reconhecer a perspicácia, a eloquência e a sabedoria alheias, muito dificilmente eles acreditam haver um grande número de homens que as possuam em grau superior ao deles próprios (pois vêm de perto as próprias qualidades e de longe as alheias), de modo que a maioria dos homens se contenta com a própria sabedoria, eloquência e perspicácia. Ora, isso indica, inequivocamente, a identidade humana quanto às faculdades do espírito, “pois não há sinal mais claro de uma distribuição equitativa de alguma coisa do que o fato de todos estarem contentes com a parte que lhes coube” (HOBBES, 2003, p.107). Em suma, o filósofo demonstra que um exame atento da natureza humana, nomeadamente das faculdades corporais e espirituais do homem, autoriza a dedução do princípio da *igualdade*.

O segundo princípio que Hobbes infere de sua perquirição da natureza humana é o princípio da *liberdade*. No entanto, a inferência de tal princípio não é feita *in limine*, mas depende da definição do direito que concerne ao homem por natureza, a saber, o direito natural (*jus naturale*). Hobbes define-o nos seguintes termos:

O DIREITO DE NATUREZA, a que os autores geralmente chamam *Jus Naturale*, é a liberdade que cada homem possui de usar o seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação da sua própria natureza, ou seja, da sua vida; e consequentemente de fazer tudo aquilo que o seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios mais adequados a esse fim (HOBBES, 2003, p.112).

De acordo com a definição supracitada, o *jus naturale* pode ser resumido como o direito à autopreservação e entendido da seguinte maneira: dado que o homem

¹¹Segundo Hobbes, a força corporal constitui uma das quatro espécies de faculdades da natureza humana (cf. *De Cive*, parte I, cap. 1, introd.).

¹²“O bom senso é a coisa mais bem distribuída do mundo: pois cada um pensa estar tão bem provido dele, que mesmo aqueles mais difíceis de se satisfazerem com qualquer coisa não costumam desejar mais bom senso do que têm” (DESCARTES, 2001, p.5).

procura naturalmente o que é bom para si e evita o que é mal¹³, e que deseja sempre, enquanto ser humano, manter-se no ser¹⁴, então “há algo com que todos, mesmo em estado de natureza, concordam: o fato de os outros terem o direito de se defender de ataques” e de não ser possível “[...] exercer o direito à autopreservação ficando sentados sem reagir quando atacados” (TUCK, 2001, p.78-79). Expresso noutros termos, todos devem consentir que os homens precisam ser livres para preservarem-se a si mesmos. Assim, o *jus naturale* revela, em sua própria definição, possuir um princípio assaz determinado, a saber, a *liberdade*, pois só pode lançar mão de qualquer meio com vistas à autopreservação aquele que é suficientemente livre para tal. Por isso, o filósofo inglês também define, precisamente, este princípio, já que ele constitui a base do direito natural.

Por LIBERDADE entende-se, conforme a significação própria da palavra, a ausência de impedimentos externos, impedimentos que muitas vezes tiram parte do poder que cada um tem de fazer o que quer, mas não podem obstar a que use o poder que lhe resta, conforme o que o seu julgamento e razão lhe ditarem (HOBBS, 2003, p. 112).

Desse modo, os princípios de *igualdade* e *liberdade* se afiguram, para Hobbes, como evidentes, uma vez que podem ser deduzidos respectivamente do exame das faculdades corporais e espirituais dos homens e do impulso natural à autopreservação – legitimado pelo direito natural. Considerando, pois, a evidência da igualdade e da liberdade entre os homens, Hobbes se propõe a conjecturar o que pode se seguir de tais princípios quando os homens se encontram fora da égide de um poder comum, ou seja, no estado de natureza. A conclusão a que o autor chega é a de que desses princípios se segue, certamente, a *guerra de todos contra todos*. Nesse sentido, o subitem seguinte tenciona apresentar o esforço argumentativo hobbesiano de justificar a tese de que os princípios de igualdade e liberdade conduzem, no estado natural, à guerra: este por conferir aos homens o *direito a todas as coisas* e aquele por culminar na *antecipação* como forma mais razoável de preservar a própria vida, isto é, de exercer o direito natural.

2.3. A guerra de todos contra todos como consequência necessária da igualdade e da liberdade

Como dito acima, Hobbes entende que a igualdade entre os homens leva à guerra no estado de natureza, porquanto incita os homens à *antecipação*. Isso ocorre porque o princípio de igualdade leva à *insegurança* e à *desconfiança*, que, conjugadas, conduzem à antecipação como a forma mais razoável de preservar a própria vida. Assim, dado que antecipação é causada pelos sentimentos de insegurança e desconfiança, é necessário, portanto, compreender como se geram esses sentimentos.

Consoante ao exposto no subitem anterior, o filósofo inglês infere o *princípio de igualdade* da própria experiência, que demonstra os homens serem naturalmente iguais em suas faculdades corporais e espirituais. Com efeito, dada essa igualdade, Hobbes (2003) denota ser forçoso que todos os homens nutram a mesma esperança de obter os fins desejados, pois que todos são igualmente dotados do ponto de vista físico e espiritual para alcançá-los. Por este motivo, diz Hobbes (2003, p.107), “quando dois

¹³No De Cive, Hobbes (1998, p.31) afirma que o homem é levado pela natureza a procurar o próprio bem e a evitar o mal: “[...] todo homem é desejoso do que é bom para ele, e foge do que é mau [...]; e isso ele faz por um certo impulso da natureza, com tanta certeza como uma pedra cai”.

¹⁴Acerca do esforço (conatus) do ser humano para se manter no ser, Marcelo Gross Villanova (2007, p.24) explica que “os homens pertencem, segundo Hobbes, à classe dos corpos vivos. Todo ser vivo se esforça (conatus) por perseverar em seu movimento vital. Os indivíduos calculam seu movimento para trazer mais dividendos visando à preservação do seu movimento vital. Para tal, utilizam os meios mais adequados de acordo com o próprio julgamento”.

homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo que é impossível ela ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos” e, conseqüentemente, guerreiam para alcançar o objeto desejado. Assim, com o aumento do escopo da igualdade (da constituição física e espiritual para a igualdade da esperança de alcançar fins desejados), os homens vivem, necessariamente, uma vida de competição e *insegurança* constantes no estado de natureza, pois eles nunca estão certos de que alcançarão um objeto desejado, já que todos são igualmente capazes de alcançá-lo.

Aumentado assim o escopo da igualdade, segue-se que os homens sejam levados à *desconfiança* mútua, pois um particular nunca sabe, por indícios certos, se e quando outro deseja a mesma coisa que ele; e, por isso, é levado a supor o que os outros desejam e como hão de agir para realizar o suposto desejo. “Dessas suposições dos desejos resulta muitas vezes que o mais razoável é atacar o outro, ou para vencê-lo, ou para simplesmente evitar um possível ataque, caindo-se no estado de guerra” (WOLLMANN, 1994, p.46). Logo, no estado de natureza, em que os homens contam apenas consigo mesmos para assegurar a própria vida, segurança e liberdade, o *princípio de igualdade* leva a uma condição de guerra não só quando o interesse de vários homens pelo mesmo objeto é manifesto, mas, como explica Wollmann, mesmo quando esse interesse é desconhecido, pois a mera *desconfiança* dos interesses alheios já configura uma razão suficiente para compelir os homens a, preventivamente, se atacarem. À vista dessa atmosfera de *insegurança* e *desconfiança* que permeia a vida humana no estado de natureza, Hobbes conclui que a maneira mais razoável de preservar a própria vida ou, noutros termos, de exercer legitimamente o direito natural, é a antecipação, a qual, por sua vez, desemboca na *guerra de todos contra todos*.

E por causa desta *desconfiança* de uns em relação aos outros nenhuma maneira de se garantir é tão razoável como a antecipação, isto é, pela força ou pela astúcia subjugar as pessoas de todos os homens que puder, durante o tempo necessário para chegar ao momento em que não veja nenhum outro poder suficientemente grande o ameaçar. E isto não é mais do que a sua própria conservação exige [...] (HOBBS, 2003, p.107-108).

Tendo já explicitado como o princípio de igualdade – por culminar na antecipação como forma mais razoável de levar a termo a autopreservação – conduz os homens à guerra, cumpre agora passar ao exame do *princípio de liberdade*, que também conduz à guerra, mas por outra razão, a saber: por facultar aos homens o *direito a todas as coisas*.

Segundo a explanação do subitem anterior, o *direito de natureza*, que repousa sobre o *princípio de liberdade*, concede aos homens a liberdade de usar o próprio poder visando a conservação da própria vida. Dito de outro modo, se para Hobbes (2003, p.75) o poder de um homem “consiste nos meios de que presentemente dispõe para obter qualquer manifesto bem futuro”, então o direito de natureza outorga uma liberdade irrestrita para que os homens usem de seu poder com vistas à obtenção do mais eminente bem futuro, que é a própria vida, já que ela é a condição para qualquer outro bem a que se possa aspirar. Destarte, a definição do *direito natural*, à medida que prescreve o direito ao fim (a autopreservação), prescreve *a fortiori* o direito aos meios para alcançá-lo, pois seria “vão alguém ter direito ao fim se lhe for negado o direito aos meios que sejam necessários [...]” (HOBBS, 1998, p.31). Assim, por via de consequência, deve-se concluir que pertence ao *jus naturale* não só o direito aos meios necessários para levar a cabo a autopreservação, mas também que cada um seja o juiz de tais meios, como Hobbes afirma e exemplifica na passagem abaixo:

Contudo, se os meios que ele está para usar, ou a ação que está praticando, são necessários ou não à preservação de sua vida e membros – isso só ele próprio, pelo direito de natureza, pode julgar. Pois digamos que outro homem julgue que é contrário à razão que eu deva julgar do perigo em que eu mesmo incorro: então por que, por aquela mesma razão e igualdade natural que vige entre nós, se ele julga o que me diz respeito, não hei também eu de julgar das coisas que a ele se referem? Portanto [...], pertence ao direito de natureza

que eu julgue sua opinião a meu respeito, ou seja, que eu julgue se ela conduz ou não à minha preservação (HOBBES, 1998, p.32).

Tendo concebido o direito natural como a liberdade de encetar ou omitir qualquer ação, conforme o próprio julgamento, com o fito de preservar a própria vida, Hobbes (1998) conclui que o *princípio de liberdade* acarreta o *direito de todos os homens a tudo*, pois o fato de um homem desejar qualquer coisa significa que ela se lhe afigura um bem e que contribui ou, ao menos, parece contribuir para a sua conservação. Sendo assim, esse homem possui, por natureza, o direito de obter tal coisa por qualquer expediente, seja pelo trabalho, pela astúcia ou pela força. Por isso, Hobbes (1998, p.32) afirma no *De Cive* que, em estado de natureza, “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”, pois em tal estado – complementa no *Leviatã* – não há nada “[...] de que possa lançar mão que não lhe ajude na preservação da sua vida contra os seus inimigos [...]” (HOBBES, 2003, p. 112-113). De modo geral, Hobbes demonstra que porquanto todas as ações cometidas no estado de natureza são úteis para a autopreservação, todo e qualquer ato se torna *ipso facto* legitimado pelo direito natural; assim, se neste estado é lícito ao homem tudo fazer (pois tudo contribui para a preservação da própria vida), torna-se manifesto que os homens possuem naturalmente o *direito a todas as coisas*. Por esta razão, Hobbes (1998, p.33) assere que, no estado de natureza, “[...] a medida do direito está na vantagem que for obtida”.

Em suma, no estado de natureza, onde cada homem depende apenas de si mesmo e do próprio poder para se defender, o direito natural a todas as coisas, levado às últimas consequências, assegura ao homem o direito até mesmo aos corpos de seus iguais (HOBBES, 2003). Em virtude disso, é evidente que neste estágio hipotético impera, necessariamente, uma situação de *guerra de todos contra todos*, pois tanto o direito dos homens de fazer tudo que lhes aprouver contra seus pares, quanto a razoabilidade da antecipação como forma de autopreservar-se são suficientemente conhecidos por todos os homens. Hobbes descreve, no *De Cive*, tal estado de guerra, dizendo:

[...] se considerarmos que tarefa árdua é nos resguardarmos de um inimigo que nos ataca com a intenção de nos oprimir e arruinar [...] não haverá como negar que o estado natural dos homens, antes de ingressarem na vida social, não passava de guerra, e esta não ser uma guerra qualquer, mas uma guerra de todos contra todos. Pois o que é a guerra, senão aquele tempo em que a vontade de contestar o outro pela força está plenamente declarada, seja por palavras, seja por atos? (HOBBES, 1998, p.33).

2.4. A saída da condição de guerra e a gênese da sociedade civil

Posto que o *direito a todas as coisas* legitima absolutamente tudo – inclusive a violência, a opressão, o assassinio e coisas do gênero – e que os homens dependem apenas de si mesmos para se salvaguardarem no estado de natureza, resulta evidente que, neste estado, os homens vivem em constante guerra, pois tudo que se infere de um tempo de guerra se infere de um tempo em que os homens contam apenas com as próprias forças para se assegurarem (HOBBES, 2003). Malgrado a defesa desse ponto de vista, Hobbes não acusa, com isso, o homem de ser “mau por natureza”, pois se a natureza humana fosse *per se* má, não haveria qualquer possibilidade de saída desse estado de guerra, visto que os homens se comprazeriam de tal condição miserável, brutal e sórdida. Ao contrário disso, a experiência evidencia que os homens já abandonaram, há muito, essa condição de perene guerra e ingressaram na vida em sociedade. À vista disso, Hobbes também se propõe a delinear as condições de possibilidade da saída desse estado de guerra, ou seja, do estado de natureza.

De acordo com filósofo inglês (2003), as condições de possibilidade de escapar desse estado de guerra residem, por um lado, nas *paixões* humanas e, por outro, na *razão*. Thomas Hobbes (2003, p.111) aponta três paixões específicas que fazem os homens tenderem para a paz: “o medo da morte, o desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida confortável e a esperança de as conseguir por meio do trabalho”. Essas paixões são despertadas no homem porque no estado de natureza não há garantia de conseguir o necessário para uma boa vida por meio do trabalho, afinal os homens não possuem a certeza de que gozarão do fruto do próprio labor, pois a desconfiança decorrente do princípio de igualdade leva-os a supor (e, conseqüentemente, a temer) que os produtos de seu trabalho sejam objetos do interesse de outrem, como afirma o filósofo no *Leviatã*:

[...] quando um invasor nada mais tem a recear do que o poder de um único outro homem, se alguém planta, semeia, constrói ou possui um lugar cômodo, espera-se que provavelmente outros venham preparados com forças conjugadas, para o desapossar e privar, não apenas do fruto do seu trabalho, mas também da sua vida ou da sua liberdade (HOBBES, 2003, p.107).

Conforme a passagem supracitada, não só o fruto do trabalho é incerto no estado de natureza, mas também a própria vida e liberdade. Sendo assim, além do receio da pilhagem dos produtos do próprio labor, os homens também experimentam continuamente, na condição de natureza, o perigo de morte violenta, o que desperta neles a primeira paixão que os faz tenderem para a paz: o medo da morte.

Em face do medo da morte, do desejo de possuir as coisas para uma vida agradável e da esperança de obtê-las por meio do trabalho, Hobbes (2003, p.111) declara que “a razão sugere adequadas normas de paz em torno das quais os homens podem chegar a um acordo” e aceder ao estabelecimento da *sociedade civil*. Na linguagem hobbesiana, os ditames da razão (*rationis dictamina*) que descerram o caminho para a paz são denominados *leis de natureza*.

Uma LEI DE NATUREZA (*Lex Naturalis*) é um preceito ou regra geral, estabelecido pela razão, mediante o qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir a sua vida ou privá-lo dos meios necessários para a preservar, ou omitir aquilo que pense melhor contribuir para a preservar (HOBBES, 2003, p.112).

Desse modo, as *leis de natureza* são máximas ou regras gerais que orientam os homens apenas em consciência (*in foro interno*) e, por isso, não exercem um poder coercitivo que os obriguem a agir conforme a elas¹⁵. Quanto ao conteúdo dessas leis, Marcelo Villanova (2007, p.33) sublinha que nem mesmo Hobbes está plenamente seguro de que as leis naturais sejam tais e quais ele propôs; dá testemunho disso o fato de que elas são “[...] em número de vinte no *De Cive*, dezesseis nos *Elementos* e de quinze no *Leviatã* (acrescida de mais uma lei na ‘Revisão e Conclusão’)”. Diante dessa disparidade entre as obras do autor, o presente estudo se fixará apenas nas duas primeiras leis enumeradas no *Leviatã*, que parecem ser suficientes para aduzir a superação do estado de natureza.

A primeira lei natural que Hobbes menciona no *Leviatã* prescreve, resumidamente, que os homens devem *buscar a paz* à medida que tenham a esperança de alcançá-la¹⁶. Ora, a permanência dos homens no estado de natureza não só contraria a primeira lei natural, porquanto significa conservar um estado de guerra, mas também se opõe à própria definição geral da *lex naturalis*, uma vez que a manutenção desse estado se afigura um risco elevado de destruição da própria vida. Logo, a lei de natureza,

¹⁵Segundo Hobbes (2003), as leis que atuam in foro interno podem ser violadas quer por um fato contrário à lei, quer por um fato conforme a ela, mas que o autor julgue ser contrário.

¹⁶Primeira lei natural: Que todo homem deve se esforçar pela paz, na medida em que tenha a esperança de a conseguir, e caso não a consiga pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra (HOBBES, 2003, p.113).

lato sensu, e a primeira lei natural, *stricto sensu*, obrigam o homem a abandonar de alguma forma sua condição natural, na medida em que nela vige a condição de guerra e o perigo iminente de morte.

A segunda lei natural, que deriva da primeira, indica o meio mais consentâneo para a saída do estado de beligerância, a saber: entrar num *acordo* em que cada homem resigne o seu direito a todas as coisas¹⁷. Esta regra geral da razão se materializa num *contrato social*, quer dizer, num contrato não escrito por meio do qual cada homem consente em abrir mão do próprio direito natural a tudo, “porque enquanto cada homem detiver o seu direito de fazer tudo quanto queira”, diz Hobbes (2003, p.113), “todos os homens se encontrarão numa condição de guerra”. Assim, inobstante a desistência desse direito representar uma restrição à liberdade humana (já que se perde a prerrogativa de fazer tudo quanto possa apetecer), Hobbes afirma que tal redução do âmbito da liberdade é razoável porque objetiva não apenas a conservação da própria vida, como também a consecução de uma vida agradável – coisas que não podem ocorrer no estado de natureza, em que vigora o direito de todos a todas as coisas.

Contudo, no estado de natureza, a segunda lei natural não encontra aplicabilidade, pois resignar o próprio direito a todas as coisas equivaleria, na visão de Hobbes (2003), a oferecer-se como presa ao demais, pois não haveria qualquer garantia de que os outros também resignariam o seu próprio direito. Disso decorre que os homens só podem superar sua *condição natural* se forem capazes de constituir, por meio da razão, um poder cuja força possa garantir a aplicabilidade da segunda lei natural, isto é, que possa assegurar àqueles que resignarem ao próprio direito natural a todas as coisas que os outros homens hão de celebrar o *contrato*¹⁸ e desistirão também do seu próprio direito. Na arquitetura do pensamento de Hobbes (2003), esse poder é imprescindível para a superação do estado de natureza, pois as leis naturais, individualmente consideradas, são impotentes para garantir a segurança daqueles que por primeiro resignassem o seu direito. Por isso, a concretização das leis de natureza reclama a instituição de um poder suficientemente grande para garantir que os homens não precisarão temer nem a morte, nem a espoliação dos frutos do próprio trabalho, caso obedeam ao ditame da razão que os ordena a abrirem mão do direito natural a todas as coisas. À vista disso, o filósofo aponta a única via que permite a instituição de um poder dessa natureza:

A única maneira de instituir um tal poder comum, capaz de os defender das invasões dos estrangeiros e dos danos uns dos outros, garantido-lhes assim uma segurança suficiente para que, mediante o seu próprio labor e graças aos frutos da terra, possam alimentar-se e viver satisfeitos, é conferir toda a sua força e poder a um homem, ou a uma assembleia de homens, que possa reduzir todas as suas vontades, por pluralidade de votos, a uma só vontade (HOBBS, 2003, p.147).

Segundo o filósofo inglês (2013), o ato pelo qual os homens autorizam e transferem o direito de governarem a si mesmos para um homem ou para uma assembleia de homens cria uma unidade entre a multidão; e a essa multidão de homens unida numa só pessoa Hobbes denominou REPÚBLICA (*commonwealth*, quando escrevia em inglês) ou CIDADE/ESTADO (*civitas*, quando escrevia em latim). Segundo Richard Tuck (2001, p.77, *grifo nosso*), ambos os termos designam “o estado de homens sob o regime de leis civis – estado que autores ulteriores denominaram padronizadamente ‘*sociedade civil*’ [...]”. Assim, na perspectiva hobbesiana, a fundação da sociedade civil

¹⁷Segunda lei natural: Que um 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 resignar ao 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. (HOBBS, 2003, p.113).

¹⁸Hobbes define contrato como uma transferência mútua de direitos (cf. *Leviatã*, I, cap. XIV).



em torno do estabelecimento de uma autoridade comum é condicionada por um pacto que pressupõe, de um lado, uma transferência de direito ao poder soberano e, de outro, a autorização desse poder através do compromisso mútuo de obedecê-lo. Essa obediência permanece legítima enquanto o soberano é capaz de garantir a segurança e proteção daqueles que consentiram em obedecê-lo, mas tal legitimidade se dissolve tão logo cessa a capacidade soberana de pôr fim à anarquia e à guerra que motivaram o estabelecimento da sociedade civil.

3. Conclusão

Com base nos aspectos analisados no presente estudo, entende-se que a filosofia política hobbesiana se opõe à compreensão aristotélica de que o homem, por ser um animal político (*zoon politikon*), é naturalmente apto para a vida em sociedade. Segundo Hobbes, ainda que a natureza possa determinar os homens para a reunião com seus iguais, ela não pode determiná-lo à sociedade civil, de tal sorte que o homem é tornado apto para a sociedade menos pela natureza do que pela educação. Por consequência, entende-se também que Hobbes se opõe ao fundamento natural sustentado por Aristóteles e propõe como fundamento para a gênese da sociedade civil um *contrato*, cuja celebração se afigura um meio racional de superar o estado de guerra vivenciado pelos homens em sua condição natural, de modo que a própria sociedade civil patenteia-se antes um produto da arte que da natureza.

Correspondência: Victor Hugo de Oliveira Saldanha. Universidade Federal de Uberlândia – UFU. Instituto de Filosofia. Campus Santa Mônica. Av. João Naves de Ávila, 2.121. Bairro Santa Mônica. Uberlândia – MG – Brasil. CEP: 38408-100. E-mail: victor.totustusmariae@gmail.com

Apoio financeiro: Bolsista PIBID

Conflito de interesses: Nenhum

Todos os autores leram e aprovam a versão final submetida à revista Em curso.



Bibliografia

ARISTÓTELES. *A Política*. Tradução de: Nestor Silveira Chaves. 2. ed. São Paulo: EDIPRO, 2009.

_____. *Ética a Nicômacos*. Tradução, introdução e notas de: Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.

CHAUÍ, M. *Introdução à história da filosofia: as escolas helenísticas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

DALLARI, D. A. *Elementos de teoria geral do Estado*. 14. ed. São Paulo: Saraiva, 1989.

DESCARTES, R. *Discurso do método*. Tradução de: Maria Ermantina Galvão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

HOBBS, T. *Do cidadão*. Tradução, apresentação e notas de: Renato Janine Ribeiro. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. *Leviatã*. Organizado por: Richard Tuck. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

TUCK, R. *Hobbes*. Tradução de: Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: EDIÇÕES LOYOLA, 2001.

VILLANOVA, M. G. *Lei natural e lei civil na filosofia política de Thomas Hobbes*. Goiânia: Tendenz; Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2007.

WOLLMANN, S. *O conceito de liberdade no Leviatã de Hobbes*. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994. 100 p.

Recebido em: 24/Mar/2017 - **Aceito em:** 21/Set/2017.