

A fundação do Estado e o papel do medo e da esperança na política de Hobbes

The foundation of the State and the role of fear and hope in Hobbes' politics

DOI:10.18226/21784612.v29.e024013

Paulo César Nodari¹

Resumo: O objetivo do presente artigo é entender quais são as principais razões para a fundação do Estado e qual é o papel que o medo e a esperança têm para a concepção política de Hobbes. A obra de referência principal para este artigo é o *Leviatã*, sem excluir, evidentemente, possíveis complementações das obras, *Do Cidadão* e *Elementos da lei natural e política*. Para alcançar tal propósito, busca-se, em um primeiro momento, apresentar as razões da fundação do Estado, evidenciando a tese de que a passagem e a permanência, no estado civil, enquanto construção racional, é a condição de possibilidade para que cada homem supere o medo da morte, dando-lhe esperança de sobreviver sob a proteção do *Leviatã*. E, em um segundo momento, trata-se de analisar a concepção de Hobbes acerca do papel protagonizado pelo medo e pela esperança que ensejam a saída e a passagem do estado de natureza para o estado civil, e, nele permanecer, enquanto condição de vida preservada e pacífica.

Palavras-chave: Hobbes; Medo; Esperança; Estado de Natureza; Estado Político.

Abstract: The goal of this article is to understand what the main reasons are for the founding of the State and what role fear and hope play in Hobbes's political conception. The main reference work for this article is *Leviathan*, without excluding possible complements to works, *De cive* and *Elements of natural and political law*. To achieve this purpose, we seek, at first, to present the reasons for the foundation of the State, highlighting the thesis that the passage and permanence, the civil state, as a rational construction, is the condition of possibility for each man to overcome the fear of death, giving hope to survive under the protection of *Leviathan*. And, in a second moment, it is about analyzing Hobbes' conception of the role played by fear and hope that lead to the exit and passage from the state of nature to the civil state, and, remaining there, as a condition of a preserved and peaceful life.

¹ Graduado em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul. Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Keywords: Hobbes; Fear; Hope; State of Nature; Political State.

Introdução

A revolução cartesiana na filosofia, a revolução galileiana na ciência e o acento dado à geometria como ciência do movimento dão origem a uma nova ideia e a uma nova concepção de razão que transforma profundamente a autocompreensão do homem no período moderno e abre o espaço epistemológico no qual virão a constituírem-se as chamadas ciências humanas. Thomas Hobbes (1588-1679) empreende, de forma rigorosa e consequente, a aplicação do racionalismo mecanicista ao entendimento do homem e da sociedade. Toda a sua obra foca a busca de uma expressão racional rigorosa e obediente aos cânones do mecanicismo. A partir do modelo material de máquina, Hobbes pretende construir a física, a antropologia e também a política. O materialismo mecanicista de Hobbes é radical. O primeiro princípio do pensamento mecanicista hobbesiano é que tudo é movimento e o segundo é o de que toda mudança é movimento. “Os vários ramos da Filosofia, conforme Hobbes, são todas ciências do movimento. De acordo com seu materialismo mecanicista, a realidade é fundamentalmente constituída de ‘matéria em movimento’” (Finn, 2010, p. 22). Renunciando, pois, aos predicados que a tradição reconhece, tais como imortalidade da alma e liberdade, tendência do homem a se tornar o que é essencialmente, Hobbes busca a originalidade do homem na tarefa que a natureza lhe impõe, isto é, a de ser artífice de sua própria humanidade (Vaz, 1993).

Enquanto o movimento natural é teleológico, isto é, causado pela tendência natural do corpo a obter sua completude, como é o caso em Aristóteles, para Hobbes, o movimento é apenas mudança de lugar, indiferente a qualquer processo teleológico. Em Hobbes, trata-se de constatar a mudança da natureza prioritariamente de causa final para a causa eficiente, ou seja, o transporte da noção de movimento da filosofia natural para as filosofias moral e política (Frateschi, 2008). E sendo assim, “[...] os homens se movem, não na direção da atualização do que são potencialmente, mas na direção dos benefícios almejados, exclusivamente por efeito de causas eficientes” (Frateschi, 2008, p. 62). Pode-se, pois, entender que o embate contra o movimento natural teleológico na concepção

aristotélica, contrapondo-se à concepção de um movimento eficiente, ou então, mecanicista, em Hobbes, será também o seu embate frente ao princípio aristotélico, e, por conseguinte, ao princípio da filosofia política tradicional do animal político por natureza (*zoon politikon*) a partir e à luz de sua concepção moderna do princípio do benefício próprio. Assim, Hobbes contrapõe-se à história das teorias políticas que se fundamentam na tese da sociabilidade natural do homem (Frateschi, 2008, p. 21).

Trata-se, então, de perceber não apenas em Hobbes, como também em outros autores modernos, não obstante com nuances diferentes e diversas, que, no período moderno, as bases filosóficas do pensamento político modificam-se com relação ao pensamento medieval, especialmente, no que concerne à base de fundamentação e à primazia, respectivamente, de Deus para a razão, e da comunidade para o indivíduo. Diante da nova autocompreensão do homem moderno, foram necessárias novas e condizentes formas de legitimação política. Tornava-se urgente a refundação da política moderna. Hobbes, por sua vez, busca desenvolver uma reflexão e uma refundação política, afastando-se, por um lado, do aristotelismo político da ética e da política, e, por outro, da concepção política do pensamento cristão. Passa-se a combater toda forma de metafísica teleológica para um eminente e poderoso embasamento da auto potencialização da razão humana. Há, portanto, uma marca diferenciadora entre o período medieval e o período moderno. Se naquela havia o olhar, o *contemplar*, nesta há o acento ao *fazer*. Passa-se do método contemplativo ao construtivo, ou seja, dá-se a passagem do espectador para o ator, isto é, para o palco no qual o ator inicia sua atuação enquanto ator principal. Dito de outro modo, a fundamentação não está mais pensada e embasada na ordem do cosmos (*ordem cosmológica*) ou no poder de Deus (*ordem teocêntrica*), mas no próprio homem (*ordem antropocêntrica*) na medida em que ele se constitui como fundamento e como centro de toda ordem do pensar e do agir.

No *Leviatã* (1651), Hobbes, quando trata da condição natural da humanidade, apresenta a sua concepção antropológica, determinante para a justificação de sua concepção de política. A descrição hobbesiana da condição humana é de uma relevância eminente, e, também, fascinante. No *Leviatã*, na primeira parte, *Do*

Homem, a preocupação de Hobbes não está em definir o homem como bom ou mau por natureza. Na Introdução, ele afirma: “Para descrever a natureza deste homem artificial, examinarei: Primeiro a sua *matéria* e o seu *artífice*, que são, ambos, o *homem*” (Hobbes, 2003a, p. 12). Nesse sentido, ele busca descrever a condição natural do homem anterior a qualquer instituição e normatização, anterior a qualquer critério que defina o bem e o mal. Trata-se de uma questão muito mais metodológica. A condição natural é indicada como uma tendência, isto é, entregues a si mesmos, os homens agem de acordo com suas paixões e interesses.

O objetivo do presente artigo é apresentar uma análise da relevância de dois conceitos importantes que estão na base da articulação do pensamento político e na fundação do Estado em Hobbes, a saber, o medo e a esperança, especialmente, a partir do livro-base para esta análise, *Leviatã*, ainda que se a incremente com alguns cotejamentos das obras, *Do Cidadão*, bem como *Elementos da lei natural e política*. Para viabilizar tal propósito, busca-se, em um primeiro momento, apresentar as razões para a fundação do Estado, evidenciando a tese de que a passagem e a permanência no estado civil, enquanto construção racional, é a condição de possibilidade para que cada homem supere o medo da morte, dando-lhe esperança de sobreviver sob a proteção do *Leviatã*, para, em um segundo momento, analisar a concepção de Hobbes acerca do papel protagonizado pelo medo da morte e pela esperança que ensejam a saída do estado de natureza para a entrada no estado civil e nele permanecer, enquanto condição de vida muito mais preservada e assegurada.

A fundação do Estado enquanto constructo da razão

É de importância capital tomar em consideração, logo de início, que um dos princípios fundamentais do pensamento político hobbesiano é o mecanicismo. Tudo é movimento e toda mudança é movimento e movimento contínuo. De acordo com Hobbes, há dois tipos de movimento: *movimento vital*, que seria o movimento que se inicia no nascimento e termina na morte e não requer pensamento prévio, tal como acontece com a circulação do sangue, da respiração, do pulso, etc., e o *movimento voluntário*, que é precedido por um movimento interno, denominado de esforço, o

qual, segundo Hobbes, se identifica com apetite ou desejo, quando há o esforço para obter algo, e aversão, quando há o esforço para evitar algo. E, por sua vez, frente ao movimento ou de desejo e ou de repulsa há o movimento de deliberação. “Nossa sensação de sermos seres vivos reflexivos, deriva em grande escala do movimento entre apetites e aversões, movimento que Hobbes denomina *deliberação*. O último ato na deliberação é o que Hobbes chama *vontade*” (Mackenzie, 2011, p. 33, grifos do autor). E, por sua vez, a razão é a habilidade de calcular as prováveis consequências da ação voluntária (Mackenzie, 2011, p. 33). Esclarece Hobbes, no capítulo V, a respeito da razão:

Isso tudo nos permite definir (isto é, determinar) o que queremos dizer com a palavra *razão*, quando a incluímos entre as faculdades do espírito. Pois RAZÃO, neste sentido, nada mais é do que *cálculo* (isto é, adição e subtração) das consequências de nomes gerais estabelecidos para *marcar* e *significar* os nossos pensamentos. Digo *marcar* quando calculamos para nós próprios e *significar* quando demonstramos ou aprovamos os nossos cálculos para os outros homens. (Hobbes, 2003a, p. 39, grifos do autor).

Trata-se, pois, não mais da concepção cosmológica da *physis* grega, isto é, da concepção de natureza enquanto ela é contemplada sem interferência direta da ação humana, como era o caso da *physis* grega, mas, doravante, conhecida, e, por assim dizer, decifrada em suas leis e em seu funcionamento. Trata-se de assinalar, com Hobbes, por conseguinte, uma concepção mecanicista de natureza. “Assim como em tantas outras coisas, a NATUREZA (a arte mediante a qual Deus fez e governa o mundo) é imitada pela arte dos homens também nisto: que lhe é impossível fazer um animal artificial” (Hobbes, 2003a, p. 11). Pode-se, então, salientar que Hobbes, ao rejeitar o cosmologismo naturalista e ao afastar-se do teologismo providencialista, ele “encontra o esquema do Estado na lógica da arquitetura artificial que o homem é capaz de conceber e edificar; do mesmo modo, o Poder, num universo que está sendo desteologizado pela afirmação já triunfante das aptidões racionais do homem, se delinea como um poder temporal exclusivamente secular” (Goyard-Fabre, 2002, p. 76). Segundo Hobbes, o Estado, ou então, o homem artificial é uma arte criada pelo próprio homem. “E no qual a *soberania* é uma *alma* artificial, pois dá vida e movimento ao corpo inteiro” (Hobbes, 2003a, p. 11, grifos do

autor). Com outras palavras, o que caracteriza o movimento em seu conjunto não é tanto o objeto natureza, mas o modo de abordagem da natureza. Não se trata mais de tratá-la como um princípio ontológico, mas muito mais como um princípio metodológico. “E a *arte* vai mais longe ainda, imitando aquela criatura racional, a mais excelente obra da natureza, o *Homem*” (Hobbes, 2003a, p. 11, grifos do autor). Pode-se, nessa perspectiva, aludir a ter sido Hobbes o primeiro a fazer um uso deliberado, nas ciências sociais, do modelo da ciência física (Raphael, 1977). Veja-se, por exemplo, a passagem da introdução ao livro do *Leviatã* de Hobbes é paradigmática para demarcar o marco desse novo procedimento metodológico.

Assim como em tantas outras coisas, a NATUREZA (a arte mediante a qual Deus fez e governa o mundo) é imitada pela *arte* dos homens também nisto: que lhe é possível fazer um animal artificial. Pois, considerando que a vida não passa de um movimento dos membros, cujo início ocorre em alguma parte principal interna, por que não poderíamos dizer que todos os *autômatos* (máquinas que se movem a si mesmas por meio de molas, tal como um relógio) possuem uma vida artificial? Pois o que é o *coração*, senão uma mola; e os *nervos*, senão outras tantas *cordas*; e as *juntas*, senão outras tantas *rodas*, imprimindo movimento ao corpo inteiro, tal como foi projetado pelo Artífice? E a *arte* vai mais longe ainda, imitando aquela criatura racional, a mais excelente obra da natureza, o *Homem* (Hobbes, 2003a, p. 11, grifos do autor).

A questão central a ser salientada e focada nesta passagem para o propósito desta reflexão é apresentar a ideia de que Hobbes pode ser considerado uma espécie de geômetra da política. O Estado é produto da arte humana (Baptista, 2023, p. 321). Ele desprezará as particularidades e as contingências da história das nações e dos impérios, a fim de fundar uma ciência que represente os aspectos fundamentais e formais que garantam a aplicação de seu modelo para todas as ocorrências contingentes. E, nesse sentido, o *Leviatã* é uma obra de ficção da razão sobre a gênese do Estado, isto é, ele é um constructo artificial da razão humana. Ainda que haja controvérsias, pode-se afirmar ser o Estado uma obra do movimento e do materialismo de Hobbes para atacar, sobremaneira, a influência da Igreja e do Papado nas questões políticas. “Nesse sentido, fica evidente que a filosofia natural de Hobbes ao demonstrar, entre outras coisas, a redução da realidade a uma única substância

corporal, opera um papel fundamental para a filosofia política” (Brondani, 2023, p. 33). A fundação do Estado não está mais na base da organização do cosmos, não está mais em Deus, não está mais nos estudos e experiências de povos antecedentes.

Hobbes quer uma física moral e política, uma física social dos costumes que faça com que a coabitação consuetudinária evolua para o contrato de direito, que não deva às Escrituras e sobretudo não empreste nada delas. Ele tenciona tratar das relações humanas como o fazemos com assuntos da natureza, livrando a política da tutela teológica (Angoulvent, 1996, p. 27).

A razão possui todas as condições para reclamar para si a autoria e afirmar, categoricamente, como fez Deus por ocasião da origem de toda a Criação, que ela, a razão do homem, deu origem ao *Leviatã*, isto é, ao homem artificial chamado Estado. Desse modo, a incumbência da filosofia política, para Hobbes, não é tanto o conhecimento do corpo artificial, mas muito mais como a produção desse corpo. Trata-se, pois, da produção e do equilíbrio estável e do funcionamento do Estado (Strauss, 2006, p. 206). “Na introdução ao *Leviathan*, a metáfora do *fiat* bíblico serve de ilustração para os requisitos hobbesianos pressupostos na criação da *civitas* pela ação dos humanos” (Heck, 2004, p. 184, grifos do autor). Faça-se, pois, o Estado, dirá o homem moderno. “O ato gerador do ser vivo artificial (Hobbes fala de animal e homem) assemelha-se ao *fiat* de uma criação do nada, e as partes do corpo político não apenas são criadas, mas também são reunidas e estão unificadas por um sujeito que age no plural majestático” (Heck, 2004, p. 184, grifos do autor). Logo, a arte moderna torna-se não mais uma imitação da natureza, mas uma industriiosidade humana. Eis como se posiciona Bobbio a respeito:

[...] a arte não mais aparece como imitação da natureza, mas como igual à natureza, o que é índice de uma nova e mais alta avaliação das coisas feitas pelo homem, em geral, da industriiosidade humana. Concebida a natureza como uma grande máquina, penetrar em seu segredo quer dizer atingir a compreensão das leis que regulam seu mecanismo. Mas, uma vez descoberto esse segredo, o homem é capaz não apenas de imitar a natureza, mas também de recriá-la, de aperfeiçoá-la, de crescer-lhe a potência, construindo outras máquinas. Uma dessas máquinas produzidas pelo homem para suprir as deficiências da natureza – para

substituir, com um produto do engenho humano, com um *artificium*, o produto defeituoso da natureza – é, para Hobbes, o Estado (Bobbio, 1991, p. 31, grifos dou autor).

O modelo de filosofia política é buscado por Hobbes na exatidão das ciências naturais e das ciências matemáticas da modernidade. A política precisa seguir o modelo das mesmas, especialmente, da matemática, a ciência puramente racional (Strauss, 2006, p. 189). Assim, das bases e concepções metodológicas das ciências naturais e matemáticas, Hobbes busca o modelo para sua ciência política. Da exatidão metodológica de tais ciências à coerção e coação das ideias divergentes e à ordem, unificando o corpo político para a conservação de todos. É a tentativa do proceduralismo de justificação teórica, ou seja, busca-se o procedimento de unificação de interesses no corpo político, segundo Strauss, uma vez que, para ele, na filosofia prática ainda não se havia alcançado avanços significativos. Para Hobbes, na política, até então, a razão não havia encontrado expressão senão tão-somente a paixão (Strauss, 2006, p. 189). Portanto, sua filosofia política não se dirige somente contra a ciência política da tradição, mas, também, contra o sistema moral que seja vulgar e pré-científico. Segundo Strauss, a filosofia política precisa, por conseguinte, enquanto ciência, dar ao homem as metas obrigatórias de sua volição e de sua ação (Strauss, 2006, p. 190).

No que se refere, portanto, à questão da ciência política da paz, Hobbes aduz continuamente à relevância da razão na busca pela convivência pacífica. “E a razão sugere adequadas normas de paz, em trono das quais os homens podem chegar a um acordo” (Hobbes, 2003a, p. 111). Para tanto, faz-se urgente sair da condição na qual “os homens vivem sem outra segurança senão a que lhes pode ser oferecida pela sua própria força e pela sua própria condição” (Hobbes, 2003a, p. 109). Nessa condição de insegurança e iminente violência, a “vida do homem é solitária, miserável, sórdida, brutal e curta” (Hobbes, 2003a, p. 109). Com confiança científica e otimismo metodológico, Hobbes acredita ser possível buscar uma ciência metódica da paz. O Estado, o *Leviatã*, seria, por conseguinte, a invenção pródiga da construção da paz. Hobbes espelha-se no cientista natural, ou seja, no engenheiro inventivo que busca conhecer e transformar as leis naturais em saber instrumental a tal ponto de colocar a natureza a serviço e em

benefício dos homens. Assim sendo, Hobbes busca, à luz do seu conhecimento das leis da conduta humana e das regras básicas de uma vida civil estável, solidificar uma política de paz e de segurança. Afirma Hobbes:

Com isso torna-se manifesto que, durante o tempo em que os homens vivem se um poder comum capaz de mantê-los todos em temor respeitoso, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra 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. 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. Todo o tempo restante é de PAZ (Hobbes, 2003, p. 109, grifos do autor).

A potencialidade racional do homem lhe dá as condições para encontrar os meios e os instrumentos para superação de todas as possíveis situações de guerra de todos contra todos. O interesse de autoconservação e de felicidade dos homens faz com que os mesmos abandonem o estado de natureza e seja erigida a ordem estatal, porque o estado de natureza prescreve aos indivíduos a acumulação de poder e do armamento competitivo. Desse modo, estar armado constantemente para a guerra é irracional, sendo, pois, urgente desenvolver estratégias preventivas. Muito provavelmente, segundo Hobbes, a insuportabilidade do estado de natureza seja fruto da racionalidade, porque os homens têm e podem no estado de natureza, face ao desejo de autoconservação, desenvolver uma estratégia lupina (*homo homini lupus*), mas isso não significa afirmar que os humanos tenham natureza lupina. Para sobreviver, no estado de natureza, faz-se necessário exercitar a desconfiança e investir num posicionamento contínuo de competição e confronto. Logo, segundo Hobbes, a natureza racional de desconfiança e de competitividade à luta pela sobrevivência e pela autoconservação é a mesma força interna que levará os homens a criarem as condições de vida pacífica (Hobbes, 2003a, p. 113).

É preciso, pois, tomar em conta as razões que levam Hobbes a descrever (1) o procedimento metodológico da condição humana no estado de natureza, não enquanto estatuto ontológico, mas enquanto estatuto hipotético, e (2) a urgência da saída do estado de natureza para o estado civil, enquanto exigência, grosso modo, da própria razão, uma vez que seria irracional permanecer em um estado que é “de todos os homens contra todos os homens” (Hobbes, 2003a, p. 111). Portanto, faz-se imprescindível entender, tanto as razões de tal passagem, como também as razões que levam Hobbes a afirmar que o medo e a esperança exercem papel determinante no processo decisório de saída do estado de natureza e passagem para o estado civil. De acordo com Hobbes, duas condições levam os homens à guerra de todos contra todos. Trata-se, por um lado, da condição de igualdade dos homens, isto é, os homens são iguais (Hobbes, 2003a, p. 106), e, por outro lado, enquanto iguais e desejosos de poder e mais poder (Hobbes, 2003a, p. 85), os homens desejam as mesmas coisas, e, por conta de não haver quem desempenhe com autoridade e com legitimidade a separação e a escala de relevância entre os desejos e as posses mútuas, a força, a agilidade, a esperteza acabam por prevalecer. E, em não havendo uma lei comum e quem exerça arbitragem entre os homens, a desconfiança e o medo emergem da igualdade entre os homens e da liberdade de todo homem poder buscar as mesmas coisas. Eis como se posiciona Bobbio a respeito.

A principal das condições objetivas é a igualdade de fato: enquanto iguais por natureza, os homens são capazes de causar um ao outro o maior dos males, a morte. Se se aduz depois uma segunda condição objetiva, a escassez dos bens, pelo que pode ocorrer que mais de um homem deseje possuir a mesma coisa, a igualdade faz surgir em cada um a esperança de realizar seu próprio objetivo. Disto nasce um estado permanente de desconfiança recíproca, que leva cada um a se preparar mais para a guerra – e, quando necessário, a fazê-la – do que para a busca da paz (Bobbio, 1991, p. 34).

Por isso, porque a natureza fez os homens tão iguais em tudo, tanto em corpo, como também em espírito que, mesmo assim, quando tudo tomado em seu conjunto, a diferença entre um homem e outro não é suficiente para reclamar que algo que um possa querer o outro também não o possa querer (Hobbes, 2003a, p. 106). “A

causa do medo recíproco consiste, em parte, na igualdade natural dos homens, em parte na sua mútua vontade de se ferirem – do que decorre que nem podemos esperar dos outros, nem prometer a nós mesmos, a menor segurança” (Hobbes, 2002, p. 29). E, de acordo com Hobbes, o que complica ainda mais a situação é que nem a condição de força física e nem a vivacidade de espírito pode ser consideradas argumento suficientes e eficazes para garantir a posse de algo requerido por alguém. “Portanto, se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo que é impossível ela ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos. E no caminho para o seu fim (que é principalmente a sua própria conservação, e às vezes apenas o seu deleite) esforçam-se para se destruir ou subjugar um ao outro” (Hobbes, 2003a, p. 107). E, segundo Hobbes, por conta da desconfiança de uns em relação aos outros, a melhor maneira de garantir a conservação da vida é antecipar-se e estar sempre atento para não sofrer ameaças e antecipações, tratando-se, no fim de contas, do direito de conservação, isto é, autopreservação da vida de cada qual, dando-se, ou melhor, desencadeando-se, pois, a emergência constante do medo de uns para com os outros. Acentua Hobbes:

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, e geralmente se aceita (Hobbes, 2003, p. 107).

E, no estado de natureza, todo homem, respaldado pela reta razão, possui a liberdade de se proteger, de se defender e de conservar a sua vida. “Ora, aquilo que não contraria a reta razão é o que todos os homens reconhecem ser praticado com justiça e direito” (Hobbes, 2002, p. 31). Para Hobbes, no estado de natureza, todo homem possui a liberdade para utilizar suas faculdades naturais em conformidade com a razão reta. “Por conseguinte, a primeira fundação do direito natural consiste em que todo homem, na medida de suas forças, se empenhe em proteger sua vida e membros” (Hobbes, 2002, p. 31). E, por sua vez, no *Leviatã*, Hobbes dá ênfase ao direito de natureza, afirmando que este “[...] 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” (Hobbes, 2003a, p. 112). Com outras palavras, no estado de natureza, cada um é juiz em causa própria, isto é, não há a quem se possa apelar e recorrer. Salienta-se, no entanto, a expressão “guerra de todos contra todos”, no *estado* de natureza, não pode ser tomada, literalmente. “O que Hobbes quer dizer, falando de ‘guerra de todos contra todos’, é que, sempre onde existirem as condições que caracterizam o estado de natureza, este é um estado de guerra de todos os que nele se encontrarem” (Bobbio, 1919, p. 36). Assim, porque cada um possui, no estado natural, direito a tudo, sem poder desfrutar de nada em segurança e em paz, sua vida, neste estado, torna-se insegura, brutal, e, possivelmente, breve (Hobbes, 2003a). Afirmar, pois, que os homens estão em estado de iminente de guerra não significa afirmar que necessariamente eles estejam em guerra, de fato, em todo momento.

Para Hobbes, os homens estão dispostos aos conflitos e à insegurança. A insegurança coloca os homens em estado de permanente possibilidade de guerra, ou seja, em potencial agressividade que cada homem representa permanentemente para o seu semelhante. “A guerra de todos contra todos congrega o medo de todos em relação a todos” (Leivas, 2011, p. 343). Nesse sentido, o medo se torna como que a chave de passagem para o estado civil, para a realidade política, criação artificial da razão humana. De acordo com Hobbes, “[...] a origem de todas as grandes e duradouras sociedades não provém da boa vontade recíproca que os homens tivessem uns para com os outros, mas do medo recíproco que uns tinham dos outros” (Hobbes, 2002, p. 28). Afirma-se, pois, com Leivas: “A paixão do medo é a chave da passagem do estado de guerra ao estado de paz, pois é preciso que o querer natural (ou vontade natural) do homem esteja suficientemente motivado para aceitar a razoabilidade da fundação do querer político (ou vontade política)”. Continua Leivas, dizendo que em havendo suficiente razão para a efetivação do pacto fundador, alcança-se o processo de representação política e dá-se, por assim dizer, a criação da realidade política, que, em última análise: “A realidade política foi inventada pela necessidade que os homens tinham de superar os limites impostos a eles pela realidade natural” (Leivas, 2011, p. 351).

Há, pois, uma desconfiança generalizada de um para com o outro, pois no direito natural o objetivo comum que cada um possui é, em última análise, sobreviver. A manifestação concreta desse direito consiste em destruir ou dominar o outro, porque cada homem teme a força individual do outro, tornando-se uma constante ameaça. “Além disso, 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” (Hobbes, 2003a, p. 108). E, em não existindo um poder comum intermediador e com possibilidade de arbitragem, as três causas principais de discórdia entre os homens ficam sempre e cada vez mais evidentes e propulsoras de um estado permanente de “guerra de todos contra todos”. Somente o Estado, para Hobbes, será capaz de conter o apetite natural, presente no estado natural, de orgulho, de ambição e de vaidade (Strauss, 2006, p. 36). Lembra-se, pois, que, de acordo com Hobbes, as três principais forças causadoras de discórdia são a competição, a desconfiança, e a glória. Afirma Hobbes:

A primeira leva os homens a atacar os outros tendo em vista o lucro; a segunda, a segurança; e a terceira, a reputação. Os primeiros usam a violência para se tornarem senhores das pessoas, mulheres, filhos e rebanhos dos outros homens; os segundos, para defenderem-nos; e os terceiros, por ninharias, como uma palavra, um sorriso, uma opinião diferente, e qualquer outro sinal de desprezo, quer seja diretamente dirigido às suas pessoas, quer indiretamente aos seus parentes, amigos, nação, profissão ou ao seu nome (Hobbes, 2003a, p. 108).

Diante dessa condição da humanidade, é importante salientar os principais motivos que mitigam a saída dos homens do estado de natureza e o conseqüente ingresso no estado civil. Podem ser sublinhados, sobremaneira, quatro aspectos principais para tal passagem, a saber: (a) igualdade entre os homens, (b) o medo recíproco de todos para com todos, (c) o direito de todos sobre todas as coisas em comum, (d) o estado permanente de guerra como condição da humanidade. Esses aspectos podem ser aludidos como motivos, tanto propulsores, quanto também condicionantes para a saída do estado de natureza e conseqüente ingresso no estado civil. Segundo Hobbes, a igualdade entre todos pode levar à imobilidade e à impotência por conta da iminente condição de medo recíproco e

da iminência contínua de guerra de todos contra todos, tornando a vida, por assim dizer, imprevisível, uma vez que se vive em constante estado de medo e insegurança. Afirma Hobbes:

A causa final, finalidade e *desígnio* dos homens (que amam naturalmente a liberdade e o domínio sobre outros), ao introduzir aquela restrição sobre si mesmos sob a qual os vemos viver em repúblicas, é a precaução com a sua própria conservação e com uma vida mais satisfeita. Quer dizer, o desejo de sair daquela mísera condição de guerra, que é a consequência necessária (conforme se mostrou) das paixões naturais dos homens, quando não há um poder visível capaz de os manter em respeito e os forçar, por medo do castigo, ao cumprimento dos seus pactos e à observância das leis da natureza [...] (Hobbes, 2003a, p. 143, grifos do autor).

É relevante, por conseguinte, entender a esse respeito que a viga-mestre do sistema de Hobbes é a igualdade entre os homens, justamente por suas consequências, sobretudo, jurídicas. Afirma-se, então:

Certamente podem-se, também aí, encontrar antecedentes não desprezíveis para o igualitarismo: a patrística cristã considerava que os homens, sendo todos irmãos, são iguais perante Deus, Mas, na filosofia de Hobbes, a igualdade em questão não é a dos homens perante o tribunal divino. O estudo antropológico ensina que a igualdade é o correlato da postulação individualista do sistema e tem uma dimensão filosófica quase existencial - isso, precisamente, marcará de modo duradouro o pensamento moderno. “Todos os homens são naturalmente iguais”, declara Hobbes (Goyard-Fabre, 2002, p. 81).

Portanto, com a concepção do igualitarismo dos indivíduos, tem-se, por um lado, a oposição à concepção clássica da sociedade hierarquizada, com suas categorias e diferenças, contrapondo-se, então à concepção política não só aristotélica, mas, também, à concepção grega de política, e, por outro lado, tem-se a urgência da concepção e da edificação do poder do Estado Leviatã (Goyard-Fabre, 2002, p. 83). Diante disso, segundo Hobbes, faz-se, pois, urgente uma mudança radical e um procedimento hipotético de ação e atuação irrenunciável. Trata-se da instauração da desigualdade ao invés da igualdade, da estrutura capaz de assumir a transferência para o estado civil ao invés de permanecer no estado de natureza,

do movimento contínuo para a superação do medo individual para o aparato de esperança de preservação da morte iminente (Angoulvent, 1996, p. 36). “A ambição jurídica, que se tornará uma esperança moral, encontra então sua força num impulso de vida que tira a humanidade do impulso de morte que é o estado natural” (Angoulvent, 1996, p. 31). Portanto, se, por um lado, a igualdade dá aos homens a possibilidade de desconfiarem um do outro e de tornarem-se inimigos (Hobbes, 2003a, p. 107), por outro lado, é também dessa igualdade que provém a esperança de construir a convivência pacífica (Hobbes, 2003a, p. 107). Na desigualdade encontra-se a possibilidade de iniciar a construção da paz. “Para garantir a paz devemos apoiar-nos neste *efeito*, a desigualdade, o poder; agravá-lo; e de um golpe abolir a raiz igualitária que torna tão incerta a sorte dos homens” (Ribeiro, 1978, p. 20, grifos do autor). Ante, pois, à perpétua insegurança das relações de poder entre os homens, avista-se como urgente o advento do Estado, enquanto legitimação da irreversível desigualdade, para que o “deus mortal”, *Leviatã*, traga garantia de segurança e de paz (Ribeiro, 1978, p. 20).
Afirma Ribeiro:

Se no estado de natureza a igualdade se revelava à ótica do possível assassinato, agora ela é garantida pelo Deus artificial: a igualdade, antes ou depois do contrato, supõe sempre uma transcendência. Agora é só um efeito, e de sua natureza totalmente distinta da igualdade natural, que era *causa* da guerra. O poder político procede à fixação e marcagem generalizadas das pessoas e bens, para que o homem conheça a paz (1978, p. 20: grifos do autor).

Medo e esperança na política de Hobbes

Acerca da sociabilidade afirma Ribeiro: “Não se constrói a sociedade com base numa sociabilidade que não existe. Para ela ser erigida, é preciso fundá-la no que efetivamente existe, ou seja, nem uma natureza sociável, nem uma natureza anti-social, mas uma desconfiança radicalizada e racional” (Ribeiro, 2006, p. 22). Poder-se-ia, pois, afirmar que os homens entram em associação por interesse próprio, isto é, para terem a sua vida preservada da morte, por conta, justamente, de uma desconfiança generalizada. Ainda, segundo Ribeiro, a despeito de toda a tendência a ler Hobbes como defensor do medo, seu projeto está, também, em regular o mesmo,

excluindo seu excesso e sua desmedida (2006, p. 27). Eis, pois, mais um dos aspectos que pode ser visto como ser por interesse a entrada na sociedade civil. Por sua vez, Frateschi afirma a esse respeito: “Ele negou que os homens se reúnam desinteressadamente ou por boa vontade e afirmou que toda reunião tem em vista a obtenção de honras ou proveitos, pois esse é o desejo primário dos homens” (Frateschi, 2008, p. 38). E, nessa mesma linha de pensamento, é preciso defender a ideia de que a sociedade civil não provém da boa vontade ou do sentimento de amizade entre os homens, mas, pelo contrário, do interesse de preservação da vida e pelo medo generalizado presente nos homens do estado de natureza, buscando, então, instituir a sociedade civil por meio dos pactos. “Em outras palavras, a sociedade civil é o meio mais duradouro e eficaz que encontram os homens para se livrarem do medo generalizado que os acompanha no estado de natureza” (Frateschi, 2008, p. 39).

Para a concepção política de Hobbes, a definição de esperança e de medo, presente no seu próprio texto, *Elementos da lei natural e política*, são relevantes. “A esperança (*hope*) é a expectativa de um bem por vir, assim como o medo é a expectativa de um mal” (Hobbes, 2003b, p. 60: grifos do autor). Muito atentos à esperança neste tópico de análise, é importante observar que ela vislumbra um bem por vir. Mas qual bem seria este que estaria por vir? Antes da possível resposta, urge recordar que Hobbes, no mesmo texto, elucida “poder” haver causas que tragam expectativas para esperar o bem, mas, também, esperar o mal; e elas operam alternadamente na mente humana. Acrescenta Hobbes, então: “[...] se as causas que fazem esperar o bem forem maiores do que aquelas que nos fizerem esperar o mal, a paixão como um todo é a esperança; caso se dê o contrário, o todo é medo” (Hobbes, 2003b, p. 60). Ora, se o medo é a marca importante do estado de natureza, conforme aludiu-se acima, então, atenta-se, agora, neste artigo, às causas que levam Hobbes a identificar que a saída do estado de natureza e a passagem para o estado civil tornam-se expectativa do bem que está por vir. “As paixões que fazem os homens tender para a paz são 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. E a razão sugere adequadas normas de paz, em torno das quais os homens podem chegar a um acordo” (Hobbes, 2003a, p.

111). Trata-se, pois, da esperança de que a desigualdade legitimada pelo constructo artificial da razão seja a *conditio sine qua non* para superar a condição de insegurança e de desconfiança entre os homens.

A tarefa de sair do estado de natureza, da “guerra de todos contra todos”, não cabe a um indivíduo ou a um grupo de pessoas, mas constitui, em Hobbes, uma missão de todos. O *Leviatã* é uma conquista coletiva, ainda que seja para a preservação e conservação da vida de cada indivíduo particular (Hobbes, 2003a, p. 143). Trata-se de uma construção artificial da razão humana, uma vez que, para Hobbes, antes da convivência no Estado enquanto tal não há sossego, não há segurança, não há convívio político. Há, à diferença da concepção aristotélica, conflitos e tensões permanentes, ainda que os sejam apenas iminentemente enquanto possibilidade. Hobbes, ao contrapor ao estado natural o estado político, propõe uma revisão concepcional de convivência e coabitação humanas, tendo em vista, sobretudo, os ensinamentos de Aristóteles, segundo o qual o ser humano é, por natureza, um agente participativo, munido de uma espécie de espírito comunitário por natureza, o que levaria os homens, sem mais nem menos, naturalmente, a conviver com seus semelhantes e adquirir uma vida confortável, pois: “Os homens não querem apenas viver – mas também a esperança e o conforto; e, afastados o homicídio e a fome, expande-se o seu desejo, almejando mais e mais” (Ribeiro, 1984, p. 114).

Para Aristóteles, o homem seria, por natureza, um animal político e de convivência. Hobbes, ao contrário, tece duras críticas à concepção aristotélica e defende, por sua vez, que o homem não tem outro objetivo e interesse senão sua própria preservação e seus próprios interesses (Frateschi, 2008, p. 28). E isso porque, segundo Hobbes, o estatuto natural da humanidade, conforme se argumentou no tópico anterior, compreende dois aspectos basilares: porque todo homem, enquanto igual aos seus semelhantes, deseja apossar-se de todas as coisas comum (a), e porque todo homem quer evitar a morte violenta como o maior mal da natureza (b). “O medo da morte, o desejo de conforto e esperança de obtê-lo por meio de sua indústria inclinam os homens à paz. A razão, agindo junto com essas paixões de medo, desejo e esperança, sugere regras para a convivência pacífica” (Berns, 2013, p. 359). Assim sendo,

o medo da morte convence o homem a renunciar às honras e às vantagens do estado natural e aceitar a instituição do Estado, por meio de seu constructo artificial, superando os seus temores. “Quando o ser humano que teme, através da razão prática, descobre que há esperança de suprimir o medo, ele adquire coragem. Esta coragem, vale ressaltar, é antes de qualquer coisa, uma coragem de ter medo, isto é, uma coragem de cessar os atos intempestivos a que nos levam as paixões para refletir primeiro, depois agir” (Eisenberg, 2005, p. 52).

No que se refere à crítica hobbesiana à concepção aristotélica de política, é importante ressaltar, sobremaneira, os diferentes paradigmas que embasam a concepção de ambos. Para Aristóteles, o ser humano é um animal político por natureza e o que o diferencia dos outros animais gregários é a palavra, ou então, a razão e enquanto tal é capaz de representar e distinguir entre o conveniente e o danoso, o justo e o injusto, o bem e o mal (Aristóteles, 1998, 1253a, p. 17-19). Hobbes, por sua vez, parte não da convivência natural, mas do conflito, isto é, antes de qualquer possibilidade de convivência, há o conflito, há a tensão. Enquanto este (Hobbes) não aceita a convivência pacífica entre os homens, havendo, por sua vez, conflitos, medo, desconfiança, para aquele (Aristóteles) a natureza humana é de convivência, sendo ao ser humano natural, na *polis*, sentir-se como que “em casa”, sentindo-se, na *polis*, realizado enquanto ser político.

Diferente da sociabilidade natural preconizada pelo aristotelismo, a sociabilidade reflexiva é algo que o ser humano inventa e reinventa, quando ele descobre a impossibilidade de superar o medo da servidão sem coordenar com outros seres humanos, uma solução para os seus temores. (Eisenberg, 2005, p. 52). Além disso, pode-se também afirmar, enquanto para Aristóteles, o *logos normativo* advém da própria convivência, cuja finalidade, em última análise, é o bem comum, para Hobbes, o *logos normativo* advém artificialmente enquanto constructo da razão a partir de um pressuposto hipotético denominado de estado de natureza hipotético. “O estado natural fornece os elementos que justificam a necessidade do contrato como instrumento de transição do estado natural para o estado civil organizado, constituindo um modelo programático para, com base nele e a partir dele, fundamentar o

convívio ordenado em sociedade” (Heck, 2004, p. 47). Trata-se, por conseguinte, de um artifício racional que, à luz da concepção moderna, o indivíduo tem primazia sobre a comunidade e somente entra no estado de convivência civil, para que lhe seja preservada a vida e haja a esperança de que os seus interesses, enquanto indivíduo dotado de direitos e deveres, realizem-se e sejam preservados sob o domínio e sob poder do *Leviatã*. “É esta a geração daquele grande LEVIATÃ, ou antes (para falar em termos mais reverentes) daquele *Deus Mortal*, ao qual devemos, abaixo do *Deus Imortal*, nossa paz e defesa” (Hobbes, 2003a, p. 147, grifos do autor).

A instituição do *Leviatã* é a única maneira de assegurar e proteger a vida de todo homem sob a proteção legítima do denominado *Deus mortal*, criatura artificial construída pela razão. “Assim como em tantas outras coisas, a NATUREZA (a arte mediante a qual Deus fez e governa o mundo) é imitada pela *arte* dos homens também nisto: que lhe é possível fazer um animal artificial” (Hobbes, 2003a, p. 11, grifos do autor). Como afirma Hobbes, na introdução ao *Leviatã*, o ser humano, imitando o *fiat* do *Deus Imortal*, que, ao criar o Universo e também o ser humano, sobre este sopra-lhe e dá-lhe forma semelhante a *Si* (Deus), agora, segundo Hobbes, o próprio ser humano dá o seu *fiat* para a construção e para o movimento do *deus mortal*. A criação do *Leviatã* pertence inteiramente ao homem enquanto tal. Portanto, diferentemente, dos animais, o homem, ainda que animal como os outros animais, enquanto tem apetite natural contínuo de poder e orgulho de seu poder sem medida, é dotado de razão e capaz de organizar-se e de pactuar. “É impossível fazer pactos com os animais, porque eles não compreendem a nossa linguagem, e portanto não podem compreender nem aceitar nenhuma translação de direito, nem podem transferir nenhum direito a outrem; sem mútua aceitação não há pacto possível” (Hobbes, 2003a, p. 119). Ou seja, o homem não apenas, como os outros animais, tem fome do momento, mas, também, e, sobretudo, ele tem fome do futuro, e, por conseguinte, é, dentre os animais, o mais depredador, o mais forte e o mais perigoso dos animais (Strauss, 2006, p. 31). E, justamente, por isso, que o Estado, em Hobbes, vem para preservar a vida e para dominar a paixão pelo medo de morte. A dialética desses dois postulados, o postulado do apetite natural e o postulado da razão humana,

ajudam a entender a origem da lei e do Estado, para que seja possível vencer o medo da morte e manifestar-se a esperança na preservação da vida (Strauss, 2006, p. 38).

Do processo e método contemplativos do *cosmos* concebido pelos gregos, passa-se, agora, ao método geométrico e construtivo dos modernos. Do lugar de destaque e hierárquico ocupado pelo homem na contemplação do *cosmos*, passa-se, de ora em diante, não apenas para o lugar de destaque, mas para a centralização do sujeito (homem) que por ele tudo passa, nele tudo gira e por ele pode e deve ser construído. A razão, em Hobbes, tem e adquire menos a finalidade de conhecer as essências das coisas, ganhando, muito mais, por sua vez, finalidade de raciocinar enquanto cálculo. A razão, faculdade adquirida por meio do esforço humano é importantíssima ao processo que Hobbes pretende desenvolver a respeito da concepção política (Baptista, 2023, p. 324). Para Hobbes, de acordo com Bobbio, dizer que o homem é dotado de razão “[...] equivale a dizer que é capaz de cálculos racionais, o que é outro modo de dizer que é capaz de descobrir quais são os meios mais adequados para alcançar os fins desejados, e, por conseguinte, de agir não só obedecendo a essa ou àquela paixão, mas também seguindo o próprio interesse” (Bobbio, 1991, p. 38).

O homem, diferentemente dos outros animais gregários, está ciente de que ele precisa sair de seu estado de insegurança e de medo. Ele precisa pensar em uma estratégia racional que, por um lado, garanta-lhe a vida, superando, por isso, tanto quanto possível, a desconfiança contínua dos outros, e, por outro lado, não privilegie seus semelhantes, deixando-o à mercê de seus interesses e em detrimento e em defasagem de seus benefícios próprios. E isso, justamente, porque os homens iguais. São iguais do ponto de vista da periculosidade recíproca, isto é, do movimento sempre iminente de poder alguém prejudicar a outrem e até de poder matá-lo e vice-versa (Ferrarin, 200, p. 169). “Para impedir a perpétua insegurança das relações de poder, é necessário o advento do Estado, tentativa de tornar a desigualdade irreversível de tão temida” (Ribeiro, 1978, p. 20). O medo, por assim dizer, faz o homem pensar, e, talvez, mais do que pensar, calcular, uma hipótese que lhe possibilite encontrar um caminho e uma viabilidade para a preservação e para a conservação de sua vida, garantindo-lhe e preservando-lhe,

sobremaneira, sua vida, mas, também, seus bens e propriedades. “O homem percebe que a ideia de conservação pode ser entendida na forma social da segurança; ele imagina um estado de segurança onde cada um conserva muito mais seguramente sua vida participando da conservação da vida de outrem” (Polin, 1980, p. 93).

Nessa perspectiva, o homem moderno, por meio de sua faculdade racional construtiva e não mais contemplativa aos moldes da concepção clássica, e por conta de seu trabalho operativo, busca construir uma vida de segurança e de bem-estar. Doravante o bem-estar de cada um depende da força de trabalho, pois este, o trabalho, torna-se posse do próprio indivíduo enquanto tal está em vista dos objetivos racionalmente calculados pelos desejos de cada um particularmente. Agora, aqui, a esperança não está mais em conservar sua vida por meio da violência, mas, outrossim, de viver bem e em segurança. “Desse modo, caracteriza-se o homem hobbesiano como aquele capaz de representar fins para a sua ação, calculando os meios considerados mais adequados para alcançar um objeto que julga ser o bem” (Silva, 2023, p. 117). Assim, diferentemente dos animais, o trabalho do ser humano é calculado racionalmente a partir e em função da vontade humana. “Eis porque, quando a razão calcula os meios de um estado civil onde reinaria a paz, isto é, a segurança, ela preconiza uma nova partilha de forças caracterizadas pela desigualdade” (Polin, 1980, p. 94).

Percebe-se, pois, haver, em Hobbes, uma preocupação fulcral: resolver o conflito que há no estado de natureza, o medo da morte e a esperança de conservar a vida. Por isso, a partir, sobretudo, das duas primeiras leis naturais, a saber, a lei fundamental de natureza de busca pela paz e a de entrar em contrato para obter a paz, Hobbes assevera que o movimento processual conduz à irrenunciabilidade do pacto como condição de possibilidade de sobrevivência e garantia de vida para todos. Não se trata de um pacto natural, outrossim, de um pacto de cálculo racional. “Porque pela arte é criado aquele grande LEVIATÃ a que se chama REPÚBLICA, ou ESTADO (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, 2003a, p. 11, grifos do autor). Todos devem buscar a paz com todas as suas capacidades e forças, uma vez ser condição única de expectar a bem, que significa

conservar e preservar a vida. “E a razão sugere adequadas normas de paz, em torno das quais os homens podem chegar a um acordo” (Hobbes, 2003a, p. 111). E, para tanto, todo homem precisa entrar em acordo com os demais e precisa aprender a renunciar ao direito a todas as coisas.

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, como a mesma liberdade que aos outros homens permite em relação a si mesmo” (Hobbes, 2003a, p. 113, grifos do autor).

Contudo, para Hobbes, não basta o aspecto jurídico da lei natural como fundamento do Estado. Faz-se, segundo ele, igualmente necessário à criação artificial do Estado o poder do Soberano enquanto tal, isto é, urge que o Estado seja detentor de um tal poder soberano em condições de resolver as pendências e de arbitrar sobre situações que se apresentam na convivência. “Hobbes desenvolve essa ideia e monta um Estado que é *condição* para existir a própria sociedade. A sociedade nasce com o Estado” (Ribeiro, 1995, p. 62, grifos do autor). O Estado, para tanto, precisa ter o poder soberano. Nesse sentido, para Hobbes, não há primeiro um *pacto de associação* para depois haver um *pacto de submissão*. O contrato hobbesiano une num só o contrato social e o contrato estatal. Não há primeiro a sociedade e depois o poder. “A novidade de Hobbes está em fundir os dois num só. Não existe primeiro a *sociedade*, e depois o *poder* (‘o Estado’). Porque se há governo, é justamente para que os homens possam conviver em paz: sem governo, já vimos, nós nos matamos uns aos outros” (Ribeiro, 1995, p. 63, grifos do autor). Afirma-se, então:

Quando se faz um pacto em que ninguém cumpre imediatamente a sua parte, e uns confiam nos outros, na condição de simples natureza (que é uma condição de guerra de todos os homens contra todos os homens), a menor suspeita razoável torna nulo esse pacto. Mas se houver um poder comum situado acima dos contratantes, com direito e força suficiente para impor o seu cumprimento, ele não é nulo. Pois aquele que cumpre primeiro não tem nenhuma garantia de que o outro também cumprirá depois, porque os vínculos das palavras são demasiado fracos para refrear a ambição, a avareza, a

côlera e outras paixões dos homens, se não houver o medo de algum poder coercitivo – coisa impossível de supor na condição de simples natureza, em que os homens são todos iguais, e juízes do acerto dos seus próprios temores. Portanto, aquele que cumpre primeiro não faz mais do que entregar-se ao seu inimigo, contrariamente ao direito (que jamais pode abandonar) de defender a sua vida e os seus meios de sobrevivência (Hobbes, 2003a, p. 118).

O estado político hobbesiano é uma construção da razão. E, em Hobbes, a construção do estado político não se dá a partir do encantamento pela vida social, antes, pelo desencantamento da vida, por conta do medo iminente pela morte violenta. Pode-se, então, afirmar que o sistema político hobbesiano está construído sobre dois pilares: por um lado, o estado de natureza que afirma viverem os homens sem leis positivas, obrigando-os a um respeito mútuo bastante frágil, e, por outro lado, o estado civil, fundado por um contrato, no qual existe um poder comum que obriga todos os homens a respeitarem-se e submeterem-se às leis comuns que conduzem a uma convivência pacífica. “Para Hobbes, não é Estado que substitui a vontade vinculante do Criador, mas o gesto voluntário e racional que conduz os homens ao pacto e lhes garante uma convivência pacífica” (Heck, 2004, p. 172). Eis, pois, o ato que dá a origem ao Estado:

O contrato civil é o ato que dá origem ao Estado de direito que os homens, de comum acordo, decidiram instaurar. A visão hobbesiana do contrato é a seguinte: consenso implícito e voluntário entre os indivíduos desejosos de instaurar, pela renúncia ao exercício de seu respectivo direito natural, fundamento unilateral de autorização que existe tantas vezes quantas houver um ato de razão, autoridade garantidora de seu interesse comum, autoridade natural e expressão jurídica, na medida em que ela regulamenta, pelo estabelecimento de direitos, deveres e obrigações, o funcionamento individual e social dos elementos do corpo civil. O consenso, que se entende aqui não só no sentido político do termo, mas também no sentido etimológico de estado passional e afetivo comum a partir de sensações, reside na comunidade do medo, da qual fazem parte todos os indivíduos. O caráter do consenso explica o fato de que ele continua sempre implícito. Sem dúvida, essa é a ambiguidade fundadora que pesará sobre a esperança moral, dependente demais de seu princípio passional. Deve-se notar que o consenso reúne todos os elementos fundadores e constitutivos da teoria hobbesiana: o estado passional, as sensações, o

conjunto desses estados passionais concretizados pelo medo, paixão última (Angoulvent, 1996, p. 49).

De acordo com Hobbes, sem o estado soberano e sem o poder que ele traz consigo, não há confiança comum capaz de estabelecer padrões e garantias necessárias para o convívio social e para a preservação da vida. É urgente a instituição de um poder soberano para a segurança de todos, porque, segundo Hobbes, “[...] se não for instituído um poder suficientemente grande para a nossa segurança, cada um confiará, e poderá legitimamente confiar, apenas na sua própria força e capacidade, como proteção contra todos os outros” (Hobbes, 2003a, p. 144). A instituição do estado político é causa e razão de muita esperança. Superar o medo, fomentando a esperança, transformar a desconfiança, produzindo confiança na vida comum organizada e submetida de forma legítima ao poder comum do *Leviatã* significa uma passagem determinante e determinadora, uma vez que, por assim dizer, da esperança da vida conservada e protegida pelo poder comum e tendo uma expectativa constante de bem, advém e provém a confiança. “Somente quando a confiança viabilizada pela lei vigorar entre os homens é que o medo da morte violenta poderá ser afastado e a garantia da preservação da vida assegurada” (Silva, 2009, p. 102). Enquanto o medo motiva ao estado natural, a esperança conduz ao estado artificial. Este que descansa na esperança, ou então, na confiança, opõe-se ao estado natural baseado no medo (Strauss, 2006, p. 99). Logo, segundo Hobbes, somente no estado civil pode haver segurança para construção de uma sociedade pacífica.

A esperança e o medo propiciam um cálculo futuro, ou seja, se reorganizados e trabalhados em função da obediência ao soberano civil, essas paixões podem sim dar ao homem a expectativa de que, ao realizar o contrato de transferência de direitos, seu desejo fundamental (que é a preservação da vida) possa ser garantido. E isso está em consonância com o que Hobbes afirma no final do capítulo XIII do *Leviatã* quando diz que a esperança e o medo podem auxiliar o processo de construção da paz. Porém, é fundamental perceber que isso não ocorre naturalmente, mas apenas com a atuação do Estado no sentido de redirecionar e reorganizar essas paixões em função da paz pelo único meio possível que é a sujeição às leis civis (Silva, 2009, p. 107).

As paixões do medo e da esperança propiciam um cálculo de preservação e de conservação da vida, e, muito provavelmente, um cálculo de felicidade sob a submissão e obediência ao *Leviatã*. A este (soberano) transferem-se os direitos e o poder de fazer justiça por parte dos súditos ou subordinados, e estes (os súditos) recebem daquele (soberano) a garantia da preservação e da conservação da vida. Se, antes, no estado de natureza, havia medo e desconfiança natural a ser superada, agora, no estado civil, é possível pensar e organizar a vida com vistas à construção do convívio social que não esteja mais ameaçado pelo medo da “guerra de todos contra todos”, mas na confiança do convívio pacífico. Desse modo, de acordo com Coli, Hobbes usou o medo da morte para enfrentar a paixão pelo poder, a fim de fundar um estado no qual a lei consiste em constranger aos homens para que escolham entre as duas paixões, o medo da morte e o poder (Coli, 1994, p. 104). O que diferencia o estado civil do estado natural é que o medo agora não é mais recíproco, pois a reciprocidade levava os homens à desconfiança e ao conflito generalizado. Assim sendo, no estado civil, (a) a atenção para não infringir a lei, (b) a ordem estabelecida pelo soberano, (c) o medo da coação da lei, (d) o medo da punição por parte do Estado em face de uma possível infração da lei por parte dos súditos, todo homem, no fim de contas, não vê outra possibilidade senão a de obediência e a de submissão ao poder soberano, e, os súditos, por sua vez, em contrapartida, têm a conservação e a preservação da vida, garantidos pelo soberano. Isso, no entanto, não significa afirmar que o medo desaparece de maneira total no estado civil. O medo permanece e é importante que ele permaneça, ainda que com outra caracterização e abrangência diferentes, porque o medo sob o controle e a regulação do poder soberano auxilia na própria convivência pacífica entre os súditos. Assevera Silva a respeito:

No entanto, o medo exercido pelo poder soberano não gera desconfiança, pois ele não é um medo recíproco. Os súditos devem temer seu soberano, mas a contrapartida não é necessária já que todo o poder do Estado está concentrado nas mãos da soberania que por definição tem de ser absoluta, de modo que não há medo recíproco entre súditos e soberano. O que deriva do medo que o soberano exerce sobre os súditos não é o medo do soberano em relação aos súditos, mas sim a *obediência* dos súditos em relação ao soberano poder. A chave para

o bom funcionamento do corpo político hobbesiano é a *obediência* absoluta que deve se seguir do exercício da soberania absoluta (2009, p. 108, grifos do autor).

Considerações gerais

Com a instauração do Estado, tem-se a instauração da paz. Estado este que não mais está fundado no direito divino, pela aliança estreita entre o trono e o altar, pelo medo inculcado nas consciências dos homens, mas no interesse do homem em viver a salvo do medo da morte violenta e na fundação do poder no contrato. Assim sendo, ainda que o medo não seja extinto totalmente no Estado, o interesse de Hobbes, segundo Ribeiro (2006, p. 27), estaria muito mais em regulá-lo, excluindo, por conseguinte, seu excesso e sua desmedida, e, também, todo o seu pavor e o medo recíprocos de uns para com os outros. Logo, ainda que os subordinados tivessem consciência das iminentes punições por parte do Soberano, caso vissem a existir infrações e desobediência por parte dos subordinados, uma vez que o medo da punição é a causa da obediência política (Peters, 1956, p. 207), mesmo assim, no Estado, é a única condição na qual os homens podem conquistar e viver em paz e ter sua vida preservada e garantida sem o constante medo recíproco de uns para com os outros. A criação do Estado, o *Leviatã*, é, segundo Hobbes, a condição para dar às relações humanas uma maior duração temporal, e uma garantia de segurança e de paz, gerando, nesse sentido, uma obrigação racional, sendo esta imersa e alimentada pela prudência, que, por um lado, mede o medo do seu igual, que é seu inimigo, sempre na iminência de poder ser prejudicado, inclusive com a própria morte, e, por outro lado, a obediência ao soberano, seu senhor, estabelecido pelo contrato, condição de estabilidade e esperança de vida mais tranquila e pacífica.

Dois aspectos importantes poderão ser retomados e aprofundados: 1) Aprofundar em que medida o medo e a esperança, paixões naturais tão determinantes no estado de natureza, continuam estando presentes e sendo relevantes para o entendimento dos conceitos de confiança e obediência no estado civil, evidenciando as diferenças existentes entre o estado de natureza e o estado político, respectivamente, entre a reciprocidade e a obediência. 2) Analisar como se dá a relação entre o *Leviatã* com

o seu soberano poder e os súbitos, tendo como foco principal de análise o papel das leis na consecução e no prosseguimento do convívio sociopolítico, na perspectiva da pergunta acerca da liberdade e dos direitos e deveres do homem no estado civil, analisando, especialmente, de forma mais detalhada e esmiuçada o papel e os direitos do poder soberano e de todo homem pertencente por meio do pacto social à instituição do estado político. E, nessa análise, apresentar os argumentos que sustentam a melhor forma de representação do poder soberano, monarquia, democracia, aristocracia. Por fim, atenta-se para a convicção de ter conseguido apresentar argumentos para o entendimento da fundação do Estado enquanto constructo da razão, e, concomitantemente, do relevante papel do medo e da esperança, em Hobbes, sobretudo, para uma possível e adequada interpretação a respeito do papel exercido pelas respectivas paixões na determinante passagem do estado de natureza para o estado político.

Referências

- ANGOULVENT, A-L. *Hobbes e a moral política*. Campinas: Papirus, 1996.
- ARISTÓTELES. *A política*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- BERNS, Laurence. Thomas Hobbes. In: STRAUSS, Leo; CROUSEY, Joseph. *História da filosofia política*. Rio de Janeiro: Forense, 2013, p. 355-376.
- CROUSEY, Joseph. *História da filosofia política*. Rio de Janeiro: Forense, 2013, p. 355-376.
- BAPTISTA, Ligia Pavan. O paradigma da artificialidade e o caráter laico do Estado em Hobbes. *Kínesis*, v. XV, n. 38, p. 321-337, 2023.
- BOBBIO, N. *Thomas Hobbes*. Rio de Janeiro: Campus, 1991.
- BRONDANI, Clóvis. Filosofia Natural e Filosofia Política em Hobbes. *Dois Pontos*, v. 20, n. 3, p. 25-37, 2023.
- BRONDANI, Clóvis. Razão e conflito no estado de natureza hobbesiano. *Ética e Filosofia Política*, v. 1, n. 17, p. 6-23, 2014.
- COLI, Daniela. *La modernità di Thomas Hobbes*. Bologna: Il Mulino, 1994.

- EISENBERG, J. O político do medo e o medo da política. *Lua Nova*, n. 64, p. 49-61, 2005.
- FERRARIN, Alfredo. *Artificio, desiderio, considerazione di sé. Hobbes e i fondamenti antropologici della politica*. Pisa: Edizione ETS, 2001.
- FINN, S. J. *Compreender Hobbes*. Petrópolis: Vozes, 2010.
- FRATESCHI, Yara. *A física da política: Hobbes contra Aristóteles*. Campinas: UNICAMP, 2008.
- GOYARD-FABRE, Simone. *Os princípios filosóficos do direito político moderno*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- HECK, J. N. *Thomas Hobbes: passado e futuro*. Goiânia: Editora de UFG, 2004.
- HOBBES, Thomas. *Do cidadão*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- HOBBES, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Martins Fontes, 2003a.
- HOBBES, Thomas. *Os elementos da lei natural e política: tratado da natureza humano; tratado do corpo político*. São Paulo: Editora Ícone, 2003b.
- LEIVAS, C. R. C. A paixão política do medo na concepção de Hobbes. *Dissertatio*, v. 33, p. 341-353, 2011.
- VAZ, H. C. de L. *Antropologia Filosófica I*. 3. ed. São Paulo, Loyola, 1993.
- LIMONGI, Maria Isabel. Hobbes e o conatus: da física à teoria das paixões. *Discurso*, v. 31, p. 417-439, 2000.
- LIMONGI, Maria Isabel. *Hobbes*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.
- LISBOA, Wladimir Barreto. Algumas questões acerca dos fundamentos da filosofia civil em Thomas Hobbes. *Estudos Jurídicos*, v. 38, n. 3, p. 65-68, 2005.
- LISBOA, Wladimir Barreto. Cooperação, promessa e obrigação na teoria do contrato de Thomas Hobbes. *Conjectura*, v. 23, n. 3, p. 242-250, 2018.
- MACKENZIE, Iain. *Política: conceitos-chave em filosofia*. Porto Alegre: Artmed, 2011.
- POLIN, R. O mecanismo social no Estado civil. In: QUIRINO, Célia Galvão; SOUZA, Maria Teresa Sadek de (Orgs.). *O pensamento político clássico: Maquiavel, Hobbes, Locke*,

Montesquieu, Rousseau. São Paulo: T. A. Queiroz, 1980, p. 93-106.

RAPHAEL, D. D. *Hobbes*. Morals and Politics. London: George Allen & Unwin, 1977.

RIBEIRO, R. J. *A marca do Leviatã*. São Paulo: Ática, 1978.

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

RIBEIRO, R. J. Hobbes: o medo e a esperança. In: WEFFORT, Francisco C. (Org.). *Os Clássicos da Política 1*: Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau. 6. ed., São Paulo: Ática, 1995, p. 51-110.

RIBEIRO, Renato Janine. Thomas Hobbes, ou: a paz contra o clero. In: BORON, Atilio A. (Org.). *A filosofia política moderna*: de Hobbes a Marx. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: FFLCH-USP, 2006, p. 19-43.

SILVA, Delmo Matos da. Hobbes e a segurança. *Dois Pontos*, v. 20, n. 3, p. 43-63, 2023.

SILVA, H. A. *As paixões humanas em Thomas Hobbes*: entre a ciência e a moral, o medo e a esperança. São Paulo: Editora UNESP; Cultura Acadêmica, 2009.

STRAUSS, Leo. *La filosofía política de Hobbes*. Su fundamento e su génesis. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.