

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES CURSO DE LICENCIATURA EM FILOSOFIA

EMERSON GABRIEL DA SILVA SANTOS

A SOBERANIA DEFENDIDA POR THOMAS HOBBES:

Justificativas para um modelo de Estado absoluto

JOÃO PESSOA

EMERSON GABRIEL DA SILVA SANTOS

A SOBERANIA DEFENDIDA POR THOMAS HOBBES:

Justificativas para um modelo de Estado absoluto

Monografia apresentada ao curso de Licenciatura em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba, como requisito parcial para a obtenção do título de Licenciado em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Gabriel Rezende de Souza Pinto

JOÃO PESSOA 2024

Catalogação na publicação Seção de Catalogação e Classificação

S237s Santos, Emerson Gabriel da Silva.

A soberania defendida por Thomas Hobbes: Justificativas para um modelo de Estado absoluto / Emerson Gabriel da Silva Santos. - João Pessoa, 2024. 50 f.

Orientador: Gabriel Rezende de Sousa Pinto. TCC (Graduação) - Universidade Federal da Paraíba/Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, 2024.

1. Método. 2. Natureza Humana. 3. Soberania. I. Pinto, Gabriel Rezende de Sousa. II. Título.

UFPB/CCHLA CDU 16

EMERSON GABRIEL DA SILVA SANTOS

A SOBERANIA DEFENDIDA POR THOMAS HOBBES:

Justificativas para um modelo de Estado absoluto

Monografia apresentada ao curso de Licenciatura em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba, como requisito parcial para a obtenção do título de Licenciado em Filosofia.

Data de aprov	ação:/
Banca Examinadora:	
	Prof. Dr. GABRIEL REZENDE DE SOUSA PINTO, UFPB
-	Prof. Dr. SÉRGIO LUIS PERSCH, UFPB
-	Prof. Dr. BRUNO COSTA SIMÕES, UFPB

JOÃO PESSOA

RESUMO

O objetivo do presente trabalho é apresentar uma análise das justificativas que Hobbes

apresentou para defender o seu modelo de Estado absoluto. Para isso, foi realizada uma

pesquisa sobre as principais obras do autor, bem como de intérpretes que deram importantes

contribuições para o entendimento dos conceitos, dos objetivos e do contexto histórico que

circundam as obras do filósofo. Assim, o trabalho foi dividido em três capítulos com o intuito

de, primeiro, compreender as divergências acerca das bases da filosofia política de Hobbes

e chegar à conclusão de qual método o autor usou para sustentar suas conclusões políticas;

segundo, entender como, a partir da análise das faculdades naturais do homem e do seu

comportamento no estado de natureza, Hobbes concebe a natureza humana como causadora

da guerra, sustentando a necessidade da instituição de um Estado absoluto; terceiro,

esclarecer o funcionamento do Estado hobbesiano, explicando como o conceito de

representação e o exercício da soberania são essenciais para a manutenção do Estado e da

paz na perspectiva do autor.

Palayras-chave: Método. Natureza Humana. Soberania.

ABSTRACT

The aim of this paper is to present an analysis of the justifications that Hobbes used to defend

his model of an absolute state. To this end, we investigate the author's main works, as well

as the work of interpreters who have made important contributions to understanding the

concepts, objectives and historical context surrounding the Hobbes' philosophical

contributions. Thus, this paper is divided into three chapters with the aim of, firstly,

understanding the disagreements about the foundations of Hobbes' political philosophy and

coming to the conclusion of which method the author used to support his political

hypotheses; secondly, understanding how Hobbes conceives of human nature as the cause

of war, based on an analysis of human being's natural faculties and their behavior in the state

of nature, in order to then support the need for the institution of an absolute state; thirdly,

explaining the functioning of the Hobbesian state, and how representation and sovereignty

are essential for its peaceful safeguarding.

Keywords: Method. Human Nature. Sovereignty.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO8
2 AS BASES DA FILOSOFIA POLÍTICA DE HOBBES 12
2.1 O Projeto científico de Hobbes
2.2 O Método
2.3 Conclusão sobre as bases metodológicas da filosofia política de Hobbes 20
3 A NATUREZA HUMANA: DOS MOVIMENTOS HUMANOS CHAMADOS DE PAIXÕES À RAZÃO COMO OS FUNDAMENTOS REIVINDICADORES DO ESTADO CIVIL
3.1 Hobbes contra a tradição
3.2 Os movimentos humanos
3.3 As paixões
3.4 O estado de natureza
3.5 Direito natural, razão e moral
4 O ESTADO ARTIFICIAL: REPRESENTAÇÃO E ATUAÇÃO DO PODER SOBERANO
4.1 Liberdade dos súditos
4.2 Direitos dos súditos e limites da obediência
5 CONCLUSÃO
6 REFERÊNCIAS

1 INTRODUÇÃO

Onde se localizaria a soberania e qual deveria ser o exercício correto do poder político: eis algumas questões fundamentais na história da filosofia política moderna. Thomas Hobbes foi um dos mais influentes filósofos a tratar desses temas, determinando ainda hoje muito da concepção que se tem do caráter do Estado e da vida político-social. O principal objetivo de suas obras políticas foi lançar as bases que justificassem um modelo de Estado soberano de caráter absoluto. Para isso, Hobbes articula sua teoria política a um modelo mecanicista baseado nas leis do movimento, com o intuito de demonstrar de maneira clara e necessária que o Estado deve exercer a soberania para que seja possível alcançar e manter um estado de paz.

A defesa de um Estado soberano é fundamental para Hobbes, pois ele acredita que apenas o Estado é capaz de garantir a segurança dos súditos, considerando o estado de guerra em que os homens se encontram quando não há um poder capaz de unir e guiar as suas vontades em direção à obediência às leis de natureza.

Para defender esse modelo de Estado, Hobbes desenvolve uma análise fisiológica e antropológica do homem, na qual considera as paixões humanas como a causa da insociabilidade e da guerra generalizada de todos contra todos. Para justificar sua posição, Hobbes apresenta uma teoria baseada no princípio de causa e efeito, por meio do qual tenta demonstrar que as faculdades cognitivas do homem respondem à afecção causada por objetos externos. Assim, Hobbes tenta provar que não há ação realizada pelos homens que não tenha sua finalidade coincidida com o seu benefício próprio.

Hobbes se apresenta como um filósofo inovador no desenvolvimento da sua teoria da natureza humana. Ao conceber o funcionamento do comportamento humano baseado no modo como entende o comportamento dos demais corpos da natureza, ele defende que as ações humanas são determinadas pela influência dos afetos provocados por objetos externos. Além disso, Hobbes sustenta que, por meio da experiência, é possível identificar as principais paixões que se manifestam no comportamento dos homens, as quais, para ele, estão relacionadas à vaidade e ao desejo de buscar sempre o que pareça um bem para si, independentemente das consequências negativas que possam ser causadas aos outros.

Diante dessa concepção de homem, Hobbes conclui que, por natureza, o comportamento dos homens tende a gerar conflitos e disputas em busca dos bens da natureza que não podem ser compartilhados por todos, ou até mesmo na busca de honra ou glória. Ao contrário da tradição clássica, para Hobbes, o homem não é naturalmente um ser social; e para que haja vida em sociedade, é necessário a instituição de um poder soberano que seja capaz de atuar de maneira a garantir a proteção de todos.

A origem desse poder artificial envolve a transferência de direitos e poderes para um único homem (ou assembleia de homens) que possa agir em nome de todos, de maneira que transforme a multiplicidades de vontades em uma única vontade. A necessidade desse poder está no fato de que os homens são incapazes de regularem suas próprias ações, cabendo ao Estado, por meio do soberano representante, legislar e agir com a força necessária para promover a obediência às leis que guiarão todos ao benefício comum.

Hobbes coloca o medo da morte violenta, presenciado na ausência do Estado, como a causa que faz com que os homens enxerguem a necessidade de um poder regulador. Por meio de um cálculo racional, os homens reconhecem que só através do contrato social podem se livrar de um estado de temor constante. Mesmo que tenham que renunciar às liberdades naturais, concluem que é melhor ter o direito à vida assegurado do que manter as liberdades naturais que ninguém pode assegurar.

Ao propor a necessidade da criação do Estado, Hobbes passa a defender que este exerça uma soberania absoluta, reconhecendo que só assim o Estado poderá cumprir sua função principal, que é evitar a guerra. Nesse contexto, Hobbes se esforça para defender a legitimidade do soberano em todas as práticas no âmbito da vida político-social, colocando a obediência dos súditos como requisito fundamental para que o Estado exerça sua função.

Para entender a defesa que Hobbes faz da soberania, também é preciso compreender o contexto no qual ele escreve: a Inglaterra do século XVII, a qual passava por conflitos políticos e embates teóricos entre os defensores do absolutismo e os defensores de uma república livre. Tudo isso, note-se, em um contexto de guerra civil. Hobbes, contra os republicanos, desenvolve uma crítica na qual elabora sua definição de liberdade e representação política, que são de grande valor para entender as especificidades do tipo de soberania defendia por ele. Segundo Hobbes, se não concedida ao representante do Estado a autoridade política, a guerra estará sempre prestes a eclodir.

A defesa de um Estado de caráter absoluto, em Hobbes, acaba esbarrando em problemas relacionados à integridade dos súditos e ao problema dos direitos. Afinal, sob o domínio de um governo absoluto, quais direitos os súditos podem esperar que sejam de fato garantidos e até onde terão liberdade de agir?; até que ponto os atos do soberano são necessários e quais são seus limites?; quais os direitos e deveres do governante?; onde cabe a justiça em um Estado que exige obediência e pode usar toda força e poder para coagir seus membros?

De modo geral, o objetivo do presente trabalho é contribuir para entender os argumentos de Hobbes usados para justificar seu modelo de Estado absoluto, assim como a atuação desse Estado para alcançar o fim para o qual foi criado. Isso envolve compreender o método pelo qual o autor embasa sua teoria, a antropologia política a ele imanente, e a descrição do funcionamento do Estado.

A relevância deste trabalho está na pesquisa de um tema que é de suma importância para a história da filosofia política e para os dias atuais. Pesquisar conceitos usados para defender um regime governamental de direito, os limites das práticas governamentais frente aos direitos individuais e os conflitos teóricos envolvidos nesse tema contribui para discussão acerca da legitimidade do poder do Estado, assim como acerca do lugar e do caráter da soberania

Para que o objetivo deste trabalho seja alcançado, pretende-se desenvolvê-lo começando pela análise das bases da filosofia política de Hobbes. Além de entender os motivos que o levaram a desenvolver sua teoria, é preciso compreender o método pelo qual o autor justifica suas conclusões. Assim, será explorada a influência da filosofia natural sob o modo como Hobbes concebe as paixões e o comportamento humano.

Em seguida, explicar-se-á a maneira como Hobbes concebe a natureza humana através do funcionamento das faculdades naturais e à luz do estado de natureza. Quer-se entender como surgem as paixões e como Hobbes enxerga as ações humanas guiadas pelo medo e pela esperança na busca de seus benefícios. Em seguida, mostrar-se-á, sob a perspectiva de Hobbes, que tais paixões tendem a levar à guerra, mas que essa condição pode ser superada se todos obedecerem às leis naturais. Para Hobbes, isso só acontecerá mediante o estabelecimento de um poder capaz de controlar as ações dos homens por meio de seus medos e esperanças.

Por fim, tentar-se-á compreender o funcionamento do Estado; como o conceito de representação é usado por Hobbes para legitimar os atos do soberano e dar a ele o direito de legislar sobre todas as questões no âmbito do Estado; até onde os súditos podem ser considerados livres diante de um Estado absoluto; e quais os deveres do soberano e os limites do seu poder frente aos direitos e reinvindicações dos súditos.

2. AS BASES DA FILOSOFIA POLÍTICA DE HOBBES

Na Inglaterra do século XVII, eclodiram diversos acontecimentos que geraram crise e instabilidade política: as divergências entre o rei e o parlamento que culminaram na guerra civil, a execução de Carlos I e a abolição da monarquia, o estabelecimento do republicanismo e logo depois sua queda fazendo voltar o regime monárquico. As obras políticas de Thomas Hobbes são fruto desse tempo. Ao ver se aproximar a guerra civil, que veio a ocorrer em 1642, e as divergências teóricas acerca da melhor forma de governo e de poder político, Hobbes se vê impelido a lançar argumentos em favor dos direitos de soberania e dos deveres dos indivíduos para constituir um Estado mantenedor da paz. Como diz Ostrensky:

Hobbes avalia que o momento político inglês era propício à instituição de um novo aparato de poder; mas, contrastando sua proposta às demais à disposição da assembleia deliberativa, defende que sua teoria era a única verdadeira porque a única conducente à paz. (2017, p. 6).

O debate teórico político inglês estava voltado para a questão de qual deveria ser a sede legítima da soberania (FRELLER, 2011) — se o rei, o parlamento ou o povo —, e sobre que tipo de constituição as leis deveriam ser baseadas. Hobbes, ao defender a soberania do Estado na pessoa de um ou alguns homens, se destaca por desenvolver uma teoria que contraria as demais, inclusive a teoria daquelas que também defendiam um Estado absoluto. Isso ocorre porque a ordem política e as ideias de representação e de direitos que Hobbes defende não se alinham com a defesa baseada nos direitos divinos de soberania, como defendido pelos realistas, por exemplo. Além disso, a defesa teórica de Hobbes está alinhada a um método de caráter científico que parte da análise da natureza humana, que para Hobbes é radicalmente diferente do que acreditavam os defensores da soberania popular e a tradição filosófica, e pretende chegar à razão do estabelecimento de um Estado absoluto que requer a escolha e submissão dos homens.

O pensamento de Hobbes é moldado pela ciência de seu tempo. O século XVII é marcado por grandes mudanças no pensamento científico que se distanciava da ciência anterior, aquela ciência herdada dos antigos mantinha uma visão qualitativa do universo, que era entendido como algo estático e ordenado de forma hierárquica; trazendo implicações no modo de se pensar a natureza da vida político-social, que até então afirmava que o homem

foi criado para viver em comunidade e, assim como os fenômenos da natureza, seguir determinados preceitos. Como diz Freitas (2021, p. 497), "para os antigos a realização do homem estava em sua inclusão em uma ordem cósmica imutável e preestabelecida". A ciência moderna pôs abaixo os principais princípios da ciência antiga, substituindo-os por uma explicação dos fenômenos naturais baseada no princípio de causa e efeito.

A ciência moderna, baseada na observação e experimentação, passa a ser desenvolvida de forma mecânica e quantitativa. Grandes descobertas e grandes pensadores surgiram nessa época, Hobbes manteve contato com alguns nomes importantes: chegou a ser assistente de Frances Bacon, que teve importante influência sobre a prática científica moderna, e a conhecer Galileu, considerado o pai da ciência moderna. Assim como Galileu reduziu em sua física os fenômenos naturais à interrelação dos corpos no espaço, Hobbes, de forma semelhante, acreditava que o mundo era composto apenas de corpos, e sendo assim poderia ser explicado de forma mecânica através das relações de causa e efeito. Porém, mais do que o comportamento da natureza, Hobbes acreditava que, por esse método, seria possível explicar o comportamento dos homens enquanto entes da natureza e, por isso, sujeitos às relações de causa e efeito. A partir dessas premissas, seria possível chegar a conclusões acerca de questões políticas. Hobbes se apresenta como um filósofo inovador ao aproximar de forma metódica a filosofia política e a filosofia natural.

2.1 O Projeto científico de Hobbes e suas divisões

Hobbes divide o conhecimento filosófico-científico em dois ramos: a filosofia natural, que investiga as consequências dos acidentes dos corpos naturais, e a filosofia civil, que investiga as consequências dos acidentes dos corpos políticos. A filosofia natural compreende todas as ciências que investigam o comportamento (movimentos, qualidades e quantidades) dos objetos da natureza, incluindo o homem. Já a filosofia civil compreende de forma mais específica o estudo das instituições políticas e como delas decorrem os direitos e deveres do corpo político. Essa ciência é entendida como posterior à filosofia moral, que, fazendo parte da filosofia natural, estuda os movimentos da mente e as paixões dos homens, que devem ser tomadas como a base da constituição do Estado, da lei e do direito.

A filosofia, de forma geral, é mais bem definida por Hobbes em sua obra *Do Corpo* como "o conhecimento adquirido pelo reto raciocínio dos Efeitos ou Fenômenos, a partir da concepção de suas Causas ou Gerações; e, inversamente, de quais podem ser as Gerações a partir dos efeitos conhecidos." (HOBBES, 2009, p. 19). Ou seja, a filosofia, ou o próprio conhecimento, é o conhecimento das relações causais. Todas as áreas do conhecimento para Hobbes tomam como princípio o movimento e suas diversidades. Assim, é possível notar o caráter mecânico e sistemático de como é organizado o saber no pensamento científico desse autor.

O projeto científico de Hobbes, como enfatiza Matos (2009, p. 207), é desenvolvido seguindo uma ordem lógica que segue três passos para o cumprimento completo desse projeto. No primeiro plano, com o estudo da filosofia natural, devem ser dados dois passos: o conhecimento dos movimentos em geral, a física ou filosofia natural. Em segundo, o conhecimento dos movimentos da mente, a filosofia moral. Finalmente o terceiro passo, que é o desenvolvimento da filosofia civil. Assim diz Hobbes no prefácio de *Do Cidadão*:

Estava estudando filosofía por puro interesse intelectual, e havia reunido o que são seus primeiros elementos em todas as espécies e, depois de concentrá-los em três partes conforme o seu grau, pensava escrevê-los da seguinte forma: de modo que na primeira trataria do corpo, e de suas propriedades gerais; na segunda, do homem e de suas faculdades e afecções especiais; na terceira, do governo civil e dos deveres dos súditos. De modo que a primeira parte conteria a filosofía primeira, e certos elementos de física; nela consideraríamos as razões de tempo, lugar, causa, poder, relação, proporção, quantidade, figura e movimento. Na segunda discutiríamos a imaginação, a memória, o intelecto, o raciocínio, o apetite, a vontade, o bem e o mal, o que é honesto ou desonesto, e coisas parecidas. O que a última parte aborda é o que acabo de vos expor. (HOBBES, 2002, p. 17-18).

Na passagem acima, como relata Matos (2009, p. 209), Hobbes acaba por não citar a geometria de forma isolada, dando a entender que a filosofia primeira (filosofia natural) compreenderia tanto os objetos de estudo da física quanto os da geometria, sem que uma precedesse a outra. Entretanto, como lembra Matos, Hobbes sustenta, em *Do corpo*, que a geometria é um conhecimento anterior e necessário para que a física seja entendida.

Se não se conhece o movimento que está nas partes mais diminutas do corpo, e não se entende o movimento das partes, se não se conhece o que produz movimento em outro corpo, e tampouco isso se entende, se não se conhece o que o puro e simples movimento produz. [...] devem-se investigar, em primeiro lugar, as trajetórias do movimento puro e simples (e nisso consiste a geometria), em seguida, as trajetórias dos movimentos internos e invisíveis (o que buscam os físicos). E assim, aqueles que buscam a filosofia natural a buscam inutilmente, se não assumirem os princípios de investigação da geometria. (HOBBES, 2009, p. 143-145).

Assim, a ordem correta do conhecimento deveria ser dada a partir da geometria, responsável pelo estudo do mais puro e simples movimento, partindo para a física que irá se ocupar das qualidades e dos movimentos dos corpos constituídos, para então chegar ao estudo da filosofia moral que se ocupará dos movimentos da mente, que Hobbes entende como "o apetite, a aversão, o amor, a benevolência, a esperança, o medo, a ira, a emulação, a inveja etc., que causas têm, e de que coisas são causas." (HOBBES, 2009, p. 143). Hobbes sustenta que essa deve ser a ordem correta de investigação visto que o conhecimento de uma área é que sustenta o conhecimento da área subsequente. Neste sentido, a razão pela qual as causas dos movimentos da mente, ou seja, a filosofia moral, devem ser estudadas depois da física é que os movimentos da mente são causados pelos movimentos dos objetos externos, que afetam os sentidos e a imaginação, cujas causas são estudadas pela física (HOBBES, 2009, p. 143).

Após expor o modo como o conhecimento dos corpos naturais deve ser obtido, Hobbes passa a tratar do conhecimento relativo aos corpos artificiais, a filosofia civil. A filosofia civil é a área do conhecimento pela qual devem ser adquiridos os princípios do direito e dos deveres civis que devem ser aplicados aos corpos políticos. Mas antes de determinar quais devem ser esses princípios, é preciso ter o conhecimento da natureza dos movimentos da mente, ou seja, as causas que geram o comportamento dos homens. Nesse caso, Hobbes assume que há dois métodos pelos quais é possível chegar a esse conhecimento, o primeiro é o método sintético, no qual a filosofia civil adere à filosofia moral, enquanto essa pode fornecer o conhecimento acerca dos movimentos da mente, ou seja, do modo como as paixões dos homens promovem o comportamento. E o segundo método é o analítico, pelo qual a filosofia civil pode prescindir da filosofia moral e utilizar apenas da experiência que cada homem possui sobre como funcionam os seus próprios movimentos (HOBBES, 2009, p. 145).

Assumindo esses dois métodos para poder alcançar o conhecimento necessário da filosofia civil, Hobbes declara que a filosofia civil tanto pode ser desenvolvida como um campo do conhecimento que depende das outras ciências, enquanto se localiza, no sistema científico, depois da filosofia moral (e essa depois da física e da geometria), quanto pode ser entendida como um campo do conhecimento independente da filosofia natural, conquanto obtenha o conhecimento das paixões humanas apenas por meio da experiência.

A filosofia civil adere à moral, mas de tal modo que pode ser dela separada. Pois as causas dos movimentos da mente são conhecidas não apenas pelo raciocínio, mas também pela experiência de qualquer um que observe seus próprios movimentos. (HOBBES, 2009, p. 145).

2.2 O Método

Estabelecidos os dois métodos dos quais a filosofia civil pode se servir, resta saber sob qual deles Hobbes sustentou sua filosofia política: se no método sintético, tendo como base os princípios da filosofia natural; no método analítico, pelo autoconhecimento das próprias paixões; ou sob os dois. Sobre esse assunto, nota-se uma divergência entre alguns intérpretes de Hobbes, que se dividem entre os que defendem que a filosofia política de Hobbes é desenvolvida com base na filosofia natural e os que defendem que ela é independente dessa. Para melhor compreender essa divergência, é importante saber como se deu o delinear das obras do autor.

Hobbes publicou três obras conforme a divisão de seu sistema, embora não tenha seguido a ordem de publicação correspondente ao sistema por ele postulado. Assim, vieram a público o *De cive* em 1642, o *De corpore* em 1655 e o *De homine* em 1658. O motivo para haver antecipado a escrita do *De cive* é explicado por Hobbes na introdução da mesma obra. Após classificar a ordem de seu sistema, explica que:

Porque, enquanto eu reflito, ordeno, e pensativa e vagarosamente componho estes tópicos (pois apenas raciocino, não debato), aconteceu, nesse ínterim, que meu país, alguns anos antes que as guerras civis se desencadeassem, já fervia com questões acerca dos direitos de domina-ção, e da obediência que os súditos devem,

questões que são as verdadeiras precursoras de uma guerra que se aproxima; e isso foi a causa para que (adiando todos os demais tópicos) amadurecesse e nascesse de mim esta terceira parte. Assim sucede que aquilo que era último na ordem veio a lume primeiro no tempo, e isso porque vi que esta parte, fundada em seus próprios princípios suficientemente conhecidos pela experiência, não precisaria das partes anteriores. (HOBBES, 2002, p. 18).

Assim, constata-se que Hobbes não só assume a possibilidade de a filosofia civil ser empreendida sem ligação com a filosofia natural, como uma de suas grandes obras de filosofia política foi escrita prescindindo da filosofia moral, tomando como base apenas o conhecimento dado pela experiência. No entanto, tanto *Os elementos da lei natural e política* (1640) quanto o *Leviatã* (1651) foram escritos levando em consideração o conhecimento acerca do funcionamento natural das faculdades da mente obtido pela filosofia natural, o que pode levar a crer que a filosofia política de Hobbes mantém, sim, relação com a filosofia natural.

Sobre essa questão, Leo Strauss se opõe à ideia de que a filosofia política de Hobbes está baseada em um método mecanicista, e defende que Hobbes sustentou seu pensamento político na experiência vitalista do comportamento humano. Strauss (2016, p. 45) reconhece que há ocasiões nas obras de Hobbes em que sua filosofia política está embasada tanto no método quanto no material da ciência moderna. Porém, afirma que Hobbes já mantinha sua visão da natureza humana antes de desenvolver sua filosofia natural, e tinha consciência de que a filosofia política independe da ciência natural. Em outras palavras, Hobbes já entenderia que é através do autoexame que se obtém o conhecimento real da natureza humana ou do apetite humano. Afinal, Segundo Strauss, os dois métodos de conhecimento dos apetites humanos carregam uma diferença importante:

As duas concepções do apetite humano diferem não apenas em substância, ou seja, enquanto mecânica e vitalista. Elas diferem também em método. A concepção mecanicista está baseada na explicação mecanicista da percepção e, com ela, na teoria geral do movimento. Por outro lado, a concepção aparentemente vitalista se baseia não em alguma teoria científica geral, mas na compreensão da natureza humana, profundada e substanciada pelo autoconhecimento e pelo autoexame. (STRAUSS, 2016, p. 49).

Na concepção mecanicista, a percepção seria a origem dos apetites, já que é dela que é derivada a imaginação que causa os movimentos da mente. Junto à percepção está a teoria geral do movimento; nesta perspectiva, como diz Matos (2021, p. 613), os intérpretes que vinculam a filosofia política e a filosofia natural de Hobbes constroem uma ligação entre o princípio da autopreservação e a teoria cinética, ou seja, a afirmação de Hobbes de que o homem sempre age em busca de sua autopreservação estaria vinculada ao princípio da filosofia natural que afirma que todo corpo sempre busca preservar seu movimento.

Mas, para Strauss, esse método não é capaz de chegar aos dois principais postulados da natureza humana formulados na filosofia política de Hobbes; o primeiro diz respeito ao apetite humano, que para Strauss só pode ser obtido através do método vitalista (analítico):

A mais clara e mais perfeita expressão da concepção naturalista do apetite humano é a proposição de que o homem deseja um poder sempre maior, espontânea e continuamente, em única corrente de apetite, e não em razão de uma soma de inúmeros desejos isolados causados por incontáveis percepções isoladas (STRAUSS, 2016, p. 49).

Strauss defende que o principal apetite extraído da natureza humana é o desejo irracional de poder que nasce com o homem e tem sua base no prazer advindo da consideração que os homens nutrem a respeito de seu próprio poder, ou seja, sua vaidade: "a origem do apetite natural do homem é, portanto, não a percepção, mas a vaidade." (STRAUSS, 2016, p. 50). A vaidade é a paixão que faz com que os homens busquem preceder aos outros em honra, posições e reconhecimento, o que os torna inimigos e propensos ao estado de guerra.

Strauss então se pergunta por que Hobbes não assume que é a vaidade enquanto apetite natural a base de sua filosofia política, e afirma que "se essa concepção do apetite natural está correta, se o homem por natureza encontra o seu prazer em triunfar sobre os outros, então o homem é, por natureza, mau." (STRAUSS, 2016, p. 53). Strauss acredita que Hobbes não sustenta essa suposição porque quer defender que os homens, enquanto entes da natureza, não podem ser maus por natureza, mas inocentes tanto quanto os outros animais, logo, Hobbes não poderia colocar a vaidade como base de sua teoria.

No entanto, Strauss afirma que "Hobbes não é mais capaz que qualquer outro homem de nos fazer esquecer de que o homem não é um animal inocente." (STRAUSS, 2016, p. 54). Segundo o intérprete, Hobbes tentou sem sucesso atribuir aos homens uma natureza neutra, da qual não se pudesse retirar qualquer valor moral. Mas este não teria sido o caso:

A procura pelo poder, enquanto busca humana pelo poder, é sempre ou boa e permitida ou má e não permitida. A indiferença moral aparente origina-se única e exclusivamente da abstração da necessária diferença moral, que o próprio Hobbes enfatiza imediatamente. A filosofia política de Hobbes não repousa sobre a ilusão de uma moralidade imoral, mas sobre uma nova moralidade, ou, para falar de acordo com a intenção dele, sobre um novo fundamento para a moralidade eterna. (STRAUSS, 2016, p. 54).

Junto ao postulado do apetite humano, como os mais seguros postulados da natureza humana tomados por Hobbes, diz Strauss, está o postulado da razão natural, que na visão naturalista pode ser reduzido ao princípio da autopreservação, que consiste em evitar a morte entendida como o supremo mal da natureza. Nessa visão, a partir do princípio racional de autopreservação seriam deduzidos o direito natural e a lei natural; mas, assevera Strauss (2016, p. 55), Hobbes não pode conceber a morte como o mal supremo, pois ele tem consciência de que uma vida miserável e uma morte violenta são piores do que a simples morte.

Strauss defende que é o medo da morte violenta, e não o princípio racional de autopreservação, que dá origem à lei e ao Estado; não é a morte entendida como o mal supremo da natureza, mas o medo da morte enquanto aversão emocional (STRAUSS, 2016, p. 56). E assim, conclui que não é da filosofia natural que se desenvolve a filosofia política de Hobbes, mas de uma antítese obtida através da experiência. Não é a razão natural que dita a autopreservação, mas sim a experiência do medo da morte violenta advinda do conhecimento dos homens acerca da própria vaidade que incita a inimizade e a guerra.

A antítese da qual parte a filosofia política de Hobbes é, assim, a antítese entre a vaidade como a raiz do apetite natural e o medo da morte violenta como a paixão que conduz o homem à razão. Dito de modo mais preciso: como Hobbes reduz o apetite natural do homem à vaidade, ele não pode deixar de reconhecer o medo da

morte violenta - não o medo de uma morte dolorosa, e certamente não a busca da autopreservação - como o princípio da moralidade. (STRAUSS, 2016, p. 57).

Na visão de Strauss, se a filosofia política de Hobbes tivesse sua origem na filosofia natural, não seria possível atribuir valor moral às ações dos homens, mas, para Strauss, se Hobbes reduz o apetite do homem à vaidade, ele acaba por culpá-lo. E o medo da morte, sendo oposto à vaidade e sendo a origem de toda a lei, deve ter um valor moral.

Hobbes deve ter feito uma diferenciação sistemática entre o medo da morte como a origem de toda lei e de toda moralidade e de todos os movimentos amorais ou imorais. A sua tese de que o Estado tem origem apenas no medo mútuo e só pode originar-se a partir daí possui, portanto, um significado moral, não meramente técnico. (STRAUSS, 2016, p. 62).

2.3 Conclusão sobre as bases metodológicas da filosofia política de Hobbes

Os argumentos de Strauss para sustentar que a filosofia política de Hobbes está baseada na experiência do autoconhecimento e não na filosofia natural carregam um valor importante ao demonstrar que alguns dos principais postulados da filosofia política de Hobbes, a vaidade e o medo da morte violenta, são obtidos de forma mais verdadeira através da análise vitalista. No entanto, Strauss parece desconsiderar a relevância inegável que a filosofia natural exerce sobre o modo como Hobbes entende a psicologia humana e como daí retira as causas do comportamento humano.

Mesmo que Strauss defenda que a experiência é o meio mais eficiente para obter o conhecimento dos apetites humanos, sendo por isso impossível que da filosofia mecânica seja deduzida a filosofia política, ainda assim há de se reconhecer que, analogamente aos corpos estudados na filosofia natural, os movimentos dos homens, sem contar aqueles causados pela vaidade, são entendidos por Hobbes seguindo o mesmo princípio de movimento causal. E, levando-se em conta o fato de que tanto o *Leviatã* quanto os *Elementos da lei natural e política* foram escritos considerando o funcionamento natural do corpo humano como base para entender as paixões e as ações humanas, há que se ponderar minimamente que Hobbes usa os elementos da filosofia natural para sustentar ou fortalecer

a teoria que ele tem da natureza e dos apetites humanos. Os argumentos de Strauss podem até colocar o método vitalista como precedente ou mais importante do que o método sintético, mas não são suficientes para tirar a importante relevância que a filosofia natural tem sobre a filosofia política de Hobbes.

Além de negar a filosofia natural como base da filosofia política de Hobbes, Strauss oferece interpretação segundo a qual a lei natural teria seu princípio no valor moral que Hobbes atribui às ações baseadas na vaidade ou no medo da morte violenta. Ou seja, segundo ele, a verdadeira base da filosofia política de Hobbes é moral. Isto, no entanto, não encontra amparo nos textos do próprio Hobbes, visto que ele nega expressamente que as coisas ou as pessoas tenham valor intrínseco, e afirma que nenhuma regra de bem ou mal possa ser extraída da natureza de algum objeto (HOBBES, 2003, p. 48). Como preleciona Frateschi:

A interpretação 'moralista' desrespeita a letra do texto e os propósitos do filósofo, isto é, aqueles que o texto nos permite conhecer, inferindo outros a partir da mais pura especulação. Querer atribuir, a qualquer custo, uma base moral à filosofia política de Hobbes é, no mínimo, um equívoco. (FRATESCHI, 2008, p. 58).

Que a lei de natureza determina que os homens busquem os meios de sua preservação diante do fato de que são vaidosos, não implica que Hobbes esteja julgando moralmente o comportamento vaidoso dos homens. Se Hobbes entende que os apetites humanos são propícios a gerar inimizades e consequentemente a guerra, ele pode considerá-los como fatos naturais que podem ou devem ser superados, sem atribuir valor moral a esse comportamento. Ou seja, a lei de natureza é derivada de um fato constatado na natureza humana e não de um valor retirado da natureza humana.

O valor da lei de natureza deriva de um fato natural, na medida em que ela proíbe o homem de fazer qualquer coisa que destrua sua vida ou impeça a obtenção dos meios necessários para a sua preservação. Antes de ser um valor, a lei de natureza é a expressão no homem da lei que rege o movimento de todos os corpos naturais: se os homens estão proibidos de atentarem contra a própria conservação, é porque essa proibição, ou o dever contrário, revela uma necessidade de fato, e não um juízo de valor irredutível. (FRATESCHI, 2008, p. 59).

Sendo assim, conclui-se que a filosofia política de Hobbes depende do conhecimento da natureza humana. Este conhecimento é obtido, de acordo com Hobbes, por meio dos métodos analítico e sintético, mas sem derivar qualquer valor do modo como os homens se comportam. Do conhecimento da natureza humana é retirada a lei que guiará os homens em busca da paz através da fundação do Estado e dos procedimentos governamentais. O homem descoberto por Hobbes possui uma natureza radicalmente diferente do que acreditava a tradição filosófica de então, e para entender a forma e as especificidades do Estado defendido por Hobbes é preciso antes entender o homem a partir do olhar hobbesiano.

3. A NATUREZA HUMANA: DOS MOVIMENTOS HUMANOS CHAMADOS DE PAIXÕES À RAZÃO COMO OS FUNDAMENTOS REIVINDICADORES DO ESTADO CIVIL

3.1 Hobbes contra a tradição

A concepção que Hobbes tem da natureza humana é o alicerce de sua filosofia política. Essa concepção permite que ele rejeite a doutrina aristotélica do *zoon politikon* e descredite qualquer afirmação metafísica ou não derivada de um fato natural que possa ser usada para estabelecer a forma de governo e a lei civil. Um dos principais objetivos das obras políticas de Hobbes é pôr abaixo as doutrinas políticas baseadas em teorias abstratas e fantasiosas que tinham força no pensamento antigo e medieval, e ainda tinha vigência em sua época.

Para Hobbes, a filosofia escolástica, com assimilação de parte da metafísica de Aristóteles em busca de defender os dogmas da igreja, foi responsável por confundir os homens acerca de seus deveres como súditos. A crença em substâncias incorpóreas junto à doutrina das *essências separadas* era a base do poder clerical que, ao impor medo através dessas crenças, obtinham a obediência do povo e enfraquecia a autoridade civil (COELHO, 2022, p.202). Consciente disso, Hobbes se dedica a subverter doutrinas que possam desviar os homens da obediência civil.

Mas qual o propósito (pode alguém perguntar) de tais sutilezas numa obra desta natureza, na qual nada mais pretendo senão aquilo que é necessário para a doutrina do governo e da obediência? É com o propósito de que os homens não mais se deixem enganar por aqueles que, com esta doutrina das essências separadas, construídas sobre a vã filosofia de Aristóteles, os quiserem aterrorizar com nomes vazios, impedindo-os de obedecer às leis do seu país, tal como os homens assustam os pássaros do trigo com um gibão vazio, um chapéu e um cajado. Pois é com este fundamento que, quando um homem morre e é sepultado, dizem que a sua alma (isto é, a sua vida) pode andar separada do corpo e é vista de noite por entre os túmulos. [...] Pois quem se esforçará em obedecer às leis, se esperar que a obediência lhe seja infundida ou assoprada para dentro? Ou quem não obedecerá a um padre que pode produzir Deus, de preferência ao seu soberano, e mais, de preferência ao próprio Deus? Ou quem, tendo medo de espectros, não terá mais respeito àqueles que sabem fazer a água benta, capaz de os afugentar? E isto bastará como exemplo dos erros que advêm à Igreja das entidades e essências de Aristóteles. (HOBBES, 2003, p. 561-562).

Visando apresentar as leis civis como legítimas e absolutas e enfraquecer a influência das crenças religiosas que tomam para si o medo e a obediência do povo, Hobbes pretende tirar da filosofia política qualquer fundamento metafísico. Defendendo que a política só poderia ser bem compreendida através da análise dos objetos do mundo corpóreo, Hobbes desconsidera a existência de qualquer substância que não seja material.

A palavra *corpo*, na sua acepção mais geral, significa o que preenche ou ocupa um determinado espaço ou um lugar imaginado, que não dependa da imaginação, mas seja uma parte real do que chamamos o universo. Como o universo é o agregado de todos os corpos, não há nenhuma das suas partes reais que não seja também corpo, nem há coisa alguma que seja propriamente um corpo e não seja também parte desse agregado de todos os corpos que é o universo. (HOBBES, 2003, p. 330).

A partir da ontologia materialista, como diz Coelho (2022, p. 220), Hobbes pode pôr abaixo qualquer teoria metafísica, desestabilizando assim o discurso da igreja que exercia forte influência sobre o povo e o poder secular ao estabelecer a existência de forças invisíveis e tirar daí exigências políticas.

Ao contrário dos escolásticos, o filósofo inglês buscará demonstrar a raiz da política na ontologia materialista e não em fonte metafísica. Com isso, ele buscará traçar a gênese da política a partir das necessidades e desejos humanos e não por uma essência transcendental. (COELHO, 2022, p. 207).

Ao retirar a metafísica da política, Hobbes constrói sua teoria política considerando o movimento dos corpos, ou seja, o comportamento humano. É analisando as faculdades humanas e observando as causas que levam os homens a agirem de determinadas formas que Hobbes inicia sua filosofia política. Neste aspecto, além de desconsiderar forças e princípios transcendentais, ele irá se voltar diretamente contra a teoria de Aristóteles, que defendia a essência do homem como política por natureza.

A teoria política de Aristóteles acerca do animal político (*zoon politikon*) reinou por muito tempo como um argumento de autoridade para defender a ideia de que os homens vivem em sociedade porque a natureza os fez para esse fim. Como destaca Frateschi (2008,

p. 18-19), essa doutrina perdurou desde a antiguidade grega, passando pelos romanos e ainda tendo força no tempo em que vivia Hobbes. A principal teoria do modelo aristotélico de natureza humana consiste na defesa de que o homem é sociável e apto para a prática política, e que só dessa forma é possível realizar o fim para o qual a natureza o fez, o qual faz parte de sua essência (ARISTÓTELES, 2019, p. 33).

O modelo de Aristóteles é notadamente de tipo teleológico, o homem foi feito para viver em sociedade sem que seja preciso escolher essa união. A teoria do contrato social de Hobbes afirma justamente o contrário, e, para contradizer a teoria de Aristóteles, Hobbes sustenta dois pontos: a) os homens não são sociáveis, como dizia Aristóteles, pois não tiram prazer algum da companhia dos outros (HOBBES, 2003, p. 108); b) diferentemente dos demais animais que vivem juntos por natureza, que não veem diferença entre o bem comum e o bem individual, os homens tendem a agir em busca de seus benefícios próprios e a sobrepor-se aos outros (HOBBES, 2003, p. 146), apenas passando a viver em sociedade em virtude de uma escolha egoísta. Assim, Hobbes substitui o modelo teleológico de Aristóteles por um modelo mecânico baseado no movimento dos homens em busca de seus próprios benefícios. Como argumenta Frateschi:

Parece-nos que essa diferença entre os dois filósofos é iluminada pelo fato de que a substituição do princípio do *zoon politikon* pelo princípio do benefício próprio acompanha, no campo da ética e da política, a substituição de uma concepção teleológica de natureza por uma que é mecânica. Para Aristóteles, o movimento natural é teleológico, causado pela tendência natural do corpo a obter sua completude, a atualizar sua essência; para Hobbes o movimento é apenas mudança de lugar, indiferente a qualquer processo teleológico: os homens se movem, não na direção da atualização do que são potencialmente, mas na direção dos benefícios próprios, exclusivamente por efeito de causa eficiente. (FRATESCHI, 2008, p. 62).

O pensamento político e moral dos antigos, na visão de Hobbes, não é apenas falso, mas também responsável pela produção de conflitos na medida em que as doutrinas acerca dos vícios e virtudes, do certo e do errado levam a determinadas ilusões sobre o que seria a justiça. Isso, para Hobbes, é um erro, pois a justiça não existe por natureza, sendo o soberano a autoridade legítima para estabelecer o que seria o justo e o injusto. Escreve Hobbes:

É como se os antigos dissessem que, sendo convidados os particulares a participar dos conselhos de Estado, desejaram eles prostituir a justiça, a única irmã e esposa do soberano, a seus pró-prios julgamentos e percepções. Mas, enlaçando uma nuvem falsa e vazia em seu lugar, eles engendraram aquelas opiniões hermafroditas dos filósofos morais, em parte corretas e belas, em outra parte brutais e selvagens, que são causa de tudo o que é conflito e derramamento de sangue. Por isso, como opiniões desse tipo hoje vemos nascerem a cada dia, se algum homem agora dissipar essas nuvens, e pelas razões o mais firmes demonstrar que não há doutrina autêntica do certo e do errado, do bem e do mal, afora aquelas que são lei constituída em cada reino e governo; e que a pergunta se alguma ação futura vai se mostrar justa ou injusta, boa ou má, não deve ser formulada a ninguém, salvo àquele a quem o soberano confiou a interpretação de suas leis (HOBBES, 2002, p. 12-13).

Hobbes pretende ser esse homem que rejeita a filosofia moral e política dos antigos e estabelece uma nova filosofia política fundamentada exclusivamente em bases científicas. Ele acredita que, dessa forma, pode chegar a resultados exatos em política, assim como na geometria, por meio do conhecimento correto da natureza e das ações humanas.

Hobbes estabelece novos papéis para o estudo da moral e da política, estudos estes que servem para que sejam conhecidas as causas da guerra e os modos de evitá-la, bem como os deveres pelos quais paz é obtida e conservada (HOBBES, 2009, p. 29). Segundo ele, esse conhecimento ainda não foi transmitido por um método claro e correto. Como afirma Berns (2013, p. 354-355), Hobbes se vê como o primeiro filósofo político verdadeiro porque considera que os filósofos da tradição falharam por não alcançarem a verdade e não conduzirem os homens à paz.

3.2 Os movimentos humanos

O estudo da natureza humana para Hobbes se dá ao analisar a geração do movimento humano, que consiste em entender o funcionamento das faculdades motoras e cognitivas, ou do corpo e da mente, para isso ele dedica o início de *Os elementos da lei natural e política* e do *leviatã*. Segundo Hobbes, o corpo funciona de maneira mecânica semelhante ao funcionamento de um relógio: "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" (HOBBES, 2003, p. 11). Hobbes resume as faculdades do corpo aos poderes nutritivo, motor e gerador. E parte para a exposição do funcionamento da mente, o seu principal propósito para poder explicar a cognição humana e como dela decorrem as paixões.

Toda cognição humana, na visão de Hobbes, existe a partir das sensações causadas por objetos externos. A cognição se dá por meio dos movimentos dos objetos que atinge os órgãos dos sentidos, tato, visão, audição, paladar e olfato, e chegam até o cérebro. Como no processo da visão, onde de um corpo luminoso se estende um movimento até os olhos que vai até o nervo óptico e passa para o cérebro, "a imagem e a cor são apenas uma aparição em nós daquele movimento, agitação ou alteração que o objeto provoca no cérebro, nos espíritos, ou em alguma substância interna da cabeça." (HOBBES, 2010, p. 7). Acontece de forma parecida com os outros sentidos, formando assim toda a cognição, ou seja, imaginação, crenças, conhecimento, etc.

De forma semelhante, Hobbes entende a origem dos movimentos voluntários dos homens. Segundo ele, há dois tipos de movimentos nos animais: os movimentos vitais, como a circulação, pulsação, nutrição, digestão, etc. E há os movimentos animais, ou voluntários, como andar, falar, e mover os membros da maneira como se imagina primeiro na mente (HOBBES, 2003, p. 46). A imaginação dá origem a todos os movimentos voluntários, visto que a imaginação são os resíduos que permanecem depois da sensação, e, diz Hobbes, "dado que andar, falar e os outros movimentos voluntários dependem sempre de um pensamento anterior de como, onde e o que, é evidente que a imaginação é a primeira origem interna de todos os movimentos voluntários." (HOBBES, 2003, p. 47). A imaginação, gerada pela sensação causada pelos objetos externos, desenvolve dois tipos de esforços voluntários, o apetite e a aversão, que são os movimentos dos homens em direção ou afastamento das coisas que os afetam. É a partir desses movimentos que Hobbes desenvolve o surgimento e a mecânica das paixões.

3.3 As paixões

Hobbes resume as paixões dos homens em movimentos de apetite e aversão, alguns desses já nascem com o homem, como o apetite para se alimentar ou a aversão representada pela excreção (entendida como aversão àquilo que está dentro do corpo). Os outros apetites têm origem na experiência causada pelo modo como o homem é afetado por objetos externos; e é daí que surge a denominação do que seja bom ou ruim. Aquilo que o homem chama de bom é o objeto que ao afetá-lo causa nele desejos que o fazem movimentar-se em sua direção, pois têm a aparência e sensação do bom. O ruim são os objetos que lhe causam

ódio e fazem com que tome um movimento em direção contrária. Por fim, vil é aquilo em relação ao qual o homem não esboça uma resposta ou consideração.

O homem tanto é afetado pelos objetos presentes quanto pelas expectativas de eventos futuros. Os objetos presentes que afetam os homens atuam por meio dos sentidos, causando sensações agradáveis ou desagradáveis à visão, à audição, ao olfato, ao paladar e ao tato. As expectativas, ou previsões, acerca dos acontecimentos ou consequências futuras das coisas também geram agrado e desagrado, além de outros sentimentos como a esperança e o medo. A esperança é entendida como a expectativa de se obter um bem e o medo como a expectativa de se obter um mal; essas duas paixões serão os principais guias das escolhas e ações dos homens

Os apetites e aversões têm diversos nomes, desejo, amor, alegria, ódio, pesar, etc. Mas, segundo Hobbes, não existem de maneira absoluta como algo bom ou mau por si mesmo "Pois as palavras 'bom', 'mau' e 'desprezível' são sempre usadas em relação à pessoa que as usa. Não há nada que o seja simples e absolutamente, nem há nenhuma regra comum do bem e do mal que possa ser extraída da natureza dos próprios objetos." (HOBBES, 2003, p. 48). Assim, o homem estabelece suas regras de bem e mal de acordo com a maneira que ele é afetado.

Para o homem, tudo que é bom é aquilo que é digno de ser perseguido e tudo que lhe parece mau é aquilo de que se deve afastar-se, ou seja, é uma soma de movimentos de aproximação e afastamento que tem como fim o benefício próprio. As ações do homem sempre corroboram para a continuação do seu movimento vital (HOBBES, 2003, p. 50). Como explica Frateschi, acerca da natureza humana, para Hobbes:

As circunstâncias em que se encontra o homem conjugam-se com sua tendência ou inclinação natural à autopreservação; daí resultam suas paixões, enquanto reações mecânicas a tais circunstâncias - reações de aproximação ou afastamento, conforme os objetos externos afetam favorável ou desfavoravelmente o movimento vital [...] É essa concepção da natureza humana, articulada em torno de uma formulação mecanicista da tendência à autopreservação e à busca do benefício próprio, que constitui a base da explicação hobbesiana do processo de formação das afeições, escolhas e ações humanas. (FRATESCHI, 2008, p. 71-72).

As escolhas e ações dos homens baseadas em seus benefícios próprios ficam mais evidentes quando Hobbes pensa o homem no estado de natureza, onde não há a constituição

de nenhum poder para coagir suas ações ou o proteger; onde ele se vê livre e responsável por buscar os meios de se conservar e obter seus objetos de desejo. Aqui é possível enxergar o homem agindo de acordo com sua real natureza, que para Hobbes está repleta de paixões que dissociam os homens e os levam à guerra.

3.4 O estado de natureza

O estado de natureza teorizado por Hobbes é a condição na qual os homens se encontram antes de fundar a cidade. Trata-se de um estado hipotético porque Hobbes não assume que tenha existido de fato, mas serve como um modelo para se pensar o comportamento do homem através do desenvolvimento de suas paixões sem a influência do aparato estatal. No estado de natureza, todos os homens se acham livres e iguais, tendo igualmente direito a todas as coisas e possuindo as mesmas capacidades para consegui-las.

A natureza fez os homens tão iguais, quanto às faculdades do corpo e do espírito, que, embora por vezes se encontre um homem manifestamente mais forte de corpo, ou de espírito mais vivo do que outro, mesmo assim, quando se considera tudo isto em conjunto, a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para que um deles possa com base nela reclamar algum benefício a que outro não possa igualmente aspirar. (HOBBES, 2003, p. 106).

A igualdade que os homens compartilham no estado de natureza permite que todos tenham direito a todas as coisas. Neste contexto, Hobbes afirma que os homens são presunçosos e tendem a se acharem superiores aos outros em suas capacidades, dessa confiança em si mesmo todos demonstram, além da igualdade de capacidades, a esperança em obter os mesmos objetos de desejo. Isso faz Hobbes concluir que:

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 por se destruir ou subjugar um ao outro. (HOBBES, 2003, p. 107).

Assim, os homens tornam-se inimigos que estão sempre a desconfiar um dos outros. Desta desconfiança nasce a necessidade de se antecipar ao outro para garantir a obtenção e conservação de seus bens. Usando da força e astúcia o homem tem de subjugar os outros enquanto esses forem capazes de apresentar algum poder que possa ameaçar sua autopreservação. Dessa disputa de interesses Hobbes deduz que os homens não tiram proveito algum da companhia um do outro, e, além da competição e da desconfiança, os homens, em seu orgulho, tendem a não reconhecerem os outros como iguais por natureza (HOBBES, 2003, p. 132). O homem entra, assim, em atrito pela própria glória ao perceber qualquer desprezo na forma que um outro lhe atribua valor menor que o esperado.

Diante desta condição que desperta no homem o comportamento e as paixões antissociais, Hobbes conclui que a natureza "tenha assim dissociado os homens, tornando-os capazes de se atacarem e destruírem uns aos outros" (HOBBES, 2003, p. 109). O que o leva a afirmar que o estado de natureza nada mais é do que um estado de guerra no qual todo homem guerreia com todo homem. O estado de natureza se mostra, assim, impróprio para a conservação da vida e dos meios que a possibilite, já que:

Numa tal condição não há lugar para o trabalho, pois o seu fruto é incerto; consequentemente, não há cultivo da terra, nem navegação, nem uso das mercadorias que podem ser importadas pelo mar; não há construções confortáveis, nem instrumentos para mover e remover as coisas que precisam de grande força; não há conhecimento da face da Terra, nem cômputo do tempo, nem artes, nem letras; não há sociedade; e o que é pior do que tudo, um medo contínuo e perigo de morte violenta. E a vida do homem é solitária, miserável, sórdida, brutal e curta. (HOBBES, 2003, p. 109).

Na ausência de um poder comum capaz de guiar as ações dos homens, não há espaço para se pensar a conduta humana no âmbito da justiça ou do certo e do errado. Em um estado de guerra, as virtudes do homem são as ações que os permitam garantir sua autoconservação, que na guerra são a força e a fraude (HOBBES, 2003, p. 111). Visto que só a lei estabelecida na cidade pode estabelecer a ordem, no estado de natureza "não há propriedade, nem domínio, nem distinção entre o meu e o teu; só pertence a cada homem aquilo que ele é capaz de conseguir, e apenas enquanto for capaz de o conservar." (HOBBES, 2003, p. 111).

Para Hobbes, ao reconhecerem a condição desfavorável e as poucas chances de autopreservação no estado de natureza, os homens são levados a buscarem um estado de paz. Para compreender como isso ocorre, Hobbes elenca dois elementos: o medo da morte como fuga da guerra de todos contra todos, e a razão, fundadora das leis que guiarão os homens ao estabelecimento do estado de paz.

3.5 Direito natural, razão e moral

o homem, segundo Hobbes, dispõe de preceitos dados pela razão que servem para guiar suas ações em busca de sua autopreservação. Os preceitos da razão são entendidos como leis naturais, e a principal lei inferida 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).

Dado que o homem no estado de natureza se encontra na condição de guerra, a lei da razão lhe dá o direito de usar todo o poder que tiver para se defender de seus inimigos. De forma mais enfática, a lei de natureza "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). Assim, o homem não só pode, mas deve fazer uso de todo e qualquer meio para subjugar os outros enquanto esta for a maneira pela qual possa alcançar a sua conservação. No entanto, se todo homem tem direito igual a todas as coisas e a usar de qualquer meio para tê-las, nenhum homem será capaz de sozinho se assegurar contra todos os outros; diante desse quadro, surge a primeira lei de natureza que infere a busca da paz:

Que todo homem deve se esforçar pela paz, na medida em que tenha esperança de a conseguir, e caso não a consiga pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens

da guerra. A primeira parte desta regra encerra a primeira e fundamental lei de natureza, isto é, procurar a paz, e segui-la. A segunda encerra a súmula do direito de natureza, isto é, por todos os meios que pudermos, defendermo-nos a nós mesmos. (HOBBES, 2003, p.113).

A escolha dos homens em sair do estado de natureza se dá por duas vias, a das paixões "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, 2003, p. 111). No estado de natureza, enquanto todos tiverem direito a todas as coisas e a poder usar de qualquer meio para obter o que quiser, os homens se encontrarão em uma condição de guerra. Para se livrar dessa condição, a segunda lei de natureza diz:

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. (HOBBES, 2003, p.113).

É certo que um homem só resignará ao seu direito a todas as coisas se os outros fizerem o mesmo. Essa resignação mútua se dá mediante um contrato acordado de forma voluntária. A resignação do direito consiste em uma renúncia ou transferência a outrem, por meios de palavras ou ações, pelas quais o homem se compromete a não impedir ou interferir nas ações daqueles a quem foi transferido seu direito. Caso contrário, agiria ele injustamente ao desfazer o que antes se comprometeu de forma voluntária (HOBBES, 2003, p. 114).

Todo pacto é feito de forma voluntária por meio de palavras ou ações que obrigam os homens a cumprirem o que foi acordado. No entanto, a força que obriga o cumprimento dos pactos não é o simples acordo, mas os benefícios ou malefícios que os homens terão em cumprir ou não o que foi pactuado. Assim, a força de obrigação dos pactos está nas más consequências de sua ruptura. Como quer Hobbes, todo ato voluntário é realizado com vistas a um bem para si mesmo (HOBBES, 2003, p. 115), logo, há pactos que não podem ser firmados por não serem capazes de oferecer maiores prejuízos, em caso de quebra, do que

os prejuízos de seu cumprimento. O maior exemplo disso é que um homem não pode fazer um pacto no qual abdica de seu direito à vida ou aos meios que a possibilitem.

O que está na base de todo pacto associativo é o reconhecimento por parte dos homens de que este pacto, abdicação de direito, trará um bem para si mesmo. Assim Hobbes defende a ideia de que não só as relações sociais dependem de uma escolha, mas que a passagem para a vida em sociedade é algo totalmente instrumental. E que para a manutenção dos pactos não bastam as palavras dos homens "porque os vínculos das palavras são demasiado fracos para refrear a ambição, a avareza, a cólera e outras paixões dos homens, se não houver o medo de algum poder coercitivo" (HOBBES, 2003, p. 119). Diante de tal constatação, parece que o homem não consegue agir levando em consideração o ser dos outros: "O valor, ou a IMPORTÂNCIA de um homem, tal como o de todas as outras coisas, é o seu preço; isto é, tanto quanto seria dado pelo uso do seu poder. Portanto, não é absoluto, mas algo que depende da necessidade e julgamento de outrem." (HOBBES, 2003, p. 77). A esse respeito, cabe saber até onde a moral está presente nas escolhas e ações humanas.

Ao tratar da justiça, Hobbes faz uma distinção entre a justiça das ações e o homem justo. A justiça e a injustiça:

Quando são atribuídas a homens indicam a conformidade ou a incompatibilidade entre os costumes e a razão. Mas quando são atribuídas a ações indicam a conformidade ou a incompatibilidade com a razão, não dos costumes, mas de ações determinadas. (HOBBES, 2003, p. 128).

Ou seja, as ações dos homens são justas quando simplesmente cumprem os preceitos da razão, que estabelece as regras como o dever de cumprir os pactos acordados com o objetivo de manter a paz. Mas o homem justo é identificado como aquele que realiza todos os seus atos motivados pela justiça. "Portanto, um homem justo é aquele que toma o maior cuidado possível para que todas as suas ações sejam justas, e um homem injusto é o que despreza esse cuidado." (HOBBES, 2003, p. 128). A partir desta definição e da afirmação por parte do autor de que os homens agem sempre com vistas a um bem para si mesmos, parece ser possível concluir que o homem é uma criatura incapaz de agir considerando o bem ou o direito dos outros em detrimento de seus próprios benefícios.

Bem, se os homens não conseguem agir tendo em consideração a justiça, pelo menos as ações dos homens podem ser justas caso obedeçam às leis naturais, mas só farão isso caso os homens reconheçam que estas ações resultem em um bem para si mesmos. Aqui entra o papel da razão enquanto guia das paixões auto-interessadas. Hobbes assume que, diante das paixões dos homens e do estado de natureza, a razão estabelece determinadas regras.

Por conseguinte, todos os homens concordam que a paz é uma boa coisa, e portanto que também são bons o caminho ou meios da paz, os quais (conforme mostrei) são a justiça, a gratidão, a modéstia, a equidade, a misericórdia e o restante das leis de natureza; quer dizer, as virtudes morais; e que os seus vícios contrários são maus. (HOBBES, 2003, p.137).

Mas, salienta Hobbes, há quem possa pensar que seja racional usar de outros meios para conseguir seus benefícios, como não cumprir sua parte em determinados acordos quando parece que se poderia, desta forma, alcançar um benefício maior. Entretanto, isso só parece razoável caso se pense nos resultados imediatos de tais ações, uma vez que, a longo prazo, aquele que descumpre os pactos não recebe a confiança dos outros, voltando a depender só de si.

Portanto, quem declarar que considera razoável enganar aos que o ajudam não pode razoavelmente esperar outros meios de segurança senão os que dependem do seu poder isolado. Portanto, quem quebra o seu pacto, e por conseguinte declara que pode fazê-lo de acordo com a razão, não pode ser aceito por nenhuma sociedade que se constitua em vista da paz e da defesa, a não ser devido a um erro dos que o aceitam. (HOBBES, 2003, p. 123).

Assim pode ser visto que os homens são dotados de paixões antissociais, mas também de uma razão que tenta torná-los sociáveis e permiti-los alcançar a paz. Para alcançar esse fim basta obedecer a razão, que mostra que o cumprimento dos deveres é o meio mais seguro para se alcançar a paz e garantir a todos sua preservação. Hobbes reconhece, contudo, que as coisas não são simples assim:

Porque as leis de natureza (como a justiça, a equidade, a modéstia, a piedade, ou em resumo, fazer aos outros o que queremos que nos façam) por si mesmas, na ausência do temor de algum poder que as faça ser respeitadas, são contrárias às nossas paixões naturais, as quais nos fazem tender para a parcialidade, o orgulho, a vingança e coisas semelhantes. E os pactos sem a espada não passam de palavras, sem força para dar segurança a ninguém. Portanto, apesar das leis de natureza (que cada um respeita quando tem vontade de as respeitar e quando o pode fazer com segurança), 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, 2003, p. 143-144).

Apesar de a razão ditar as leis de natureza — imutáveis, eternas e asseguradoras da paz (HOBBES, 2003, p.136) —, Hobbes não espera que os homens sejam obedientes a estas leis, já que acredita que as paixões tendem a sobrepor-se à razão. Logo, para que as leis de natureza sejam obedecidas, é preciso mobilizar os homens por meio de suas paixões: "A paixão com que se pode contar é o medo, o qual pode ter dois objetos extremamente gerais: um é o poder dos espíritos invisíveis, e o outro é o poder dos homens que se pode ofender." (HOBBES, 2003, p. 122). Assim, o Estado torna-se necessário como o instrumento que pode conduzir as ações dos homens ao cumprimento da justiça. Nota-se, como esclarece Frateschi, que Hobbes não busca um meio para tornar o homem justo ou virtuoso, mas um meio para obrigar que as suas ações sejam justas.

A tônica da filosofia política hobbesiana não está na expectativa de que os homens venham a se tornar genuinamente virtuosos, mas na expectativa de encontrar uma solução política que possibilite a vida segundo a justiça. Se Hobbes fala da justiça dos homens como uma virtude que independe do interesse e do medo (e, portanto, do Estado), para logo em seguida defender a soberania absoluta, é porque ele a vê como uma utopia: bela, mas falsa. A solução do conflito originário não deverá depender de que os homens se tornem justos, e sim de que suas ações sejam justas. A solução não é moral: é política. (FRATESCHI, 2009, p. 208).

A solução política necessária é o estabelecimento do Estado artificial que surge a partir do contrato social, no qual os homens realizam uma transferência de direitos e poderes para um único homem ou assembleia de homens. Resta saber como Hobbes entende o modo como esse poder deve atuar diante dos fatos conhecidos a respeito do comportamento natural do homem.

4. O ESTADO ARTIFICIAL: REPRESENTAÇÃO E ATUAÇÃO DO PODER SOBERANO

O Estado artificial é a solução necessária para pôr fim à condição de guerra na qual os homens se encontram devido às suas paixões naturais quando não há um poder capaz de os governar e proteger. O Estado artificial é constituído mediante um pacto que envolve a transferência mútua de direitos e a submissão voluntária a um poder soberano que possa legislar e usar de toda força e poder para assegurar a paz e conduzir todos ao benefício comum. A principal característica do Estado é o poder que ele deve ter para restringir as ações dos homens, que aceitam a restrição porque a entendem como o meio necessário para a própria conservação.

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. (HOBBES, 2003, p. 143).

Para Hobbes, a única maneira de constituir um poder capaz de manter a segurança e os meios para uma vida satisfeita consiste em todos transferirem toda a força e poder a um homem, ou assembleia de homens, que possa conformar a vontade de todos em uma única vontade (HOBBES, 2003, p. 147). A geração do grande *LEVIATÃ*, a pessoa artificial do Estado, pressupõe, além do pacto mútuo, a designação de um representante que possa atuar em nome de todos os representados, de maneira que os atos do representante sejam tomados como os atos de todos os representados.

Designar um homem ou uma assembleia de homens como portador de suas pessoas, admitindo-se e reconhecendo-se cada um como autor de todos os atos que aquele que assim é portador de sua pessoa praticar ou levar a praticar, em tudo o que disser respeito à paz e à segurança comuns; todos submetendo desse modo as suas vontades à vontade dele, e as suas decisões à sua decisão. Isto é mais do que consentimento ou concórdia, é uma verdadeira unidade de todos eles, numa só e mesma pessoa, realizada por um pacto de cada homem com todos os homens, de um modo que é como se cada homem dissesse a cada homem: Autorizo e transfiro o meu direito de me governar a mim mesmo a este homem, ou a esta assembleia de homens, com a condição de transferires para ele o teu direito, autorizando de uma maneira semelhante todas as suas ações. (HOBBES, 2003, p. 147).

A representação é uma questão que ocupava um lugar importante no debate político da época. O objetivo de Hobbes ao tratar desse tema é contradizer as teorias defendidas pelos parlamentaristas e pelos radicais, defendendo que a representação política é melhor empregada em uma teoria absolutista (OSTRENSKY, 2010, p. 152). Nesse contexto, a representação política carrega duas questões de destaque: a autorização, ou seja, a legitimidade do poder praticado pelo governante; e a questão dos direitos dos súditos.

Hobbes se posiciona contra os parlamentaristas que defendiam que o povo é a origem do poder político, o detentor da soberania e o titular da vontade que deveria determinar a ação do Estado. Hobbes opõe-se também aos radicais, principalmente os *levellers*, que defendiam a soberania da multidão e seu direito de resistência (OSTRENSKY, 2010, P. 170); e ainda contra os realistas que defendiam a autoridade da pessoa do rei sob o pretexto da autorização divina. Como argumenta Ostrensky:

A verdadeira finalidade de Hobbes é mostrar que a representação converte a multidão numa pessoa artificial, sim, mas numa pessoa artificial ao mesmo tempo independente das pessoas representadas e das pessoas representantes, distinta dos governantes e dos governados. (OSTRENSKY, 2010, p. 167).

O modelo de Estado defendido por Hobbes é uma abstração que surge por meio do contrato social e dá origem à pessoa artificial do Estado, a qual é composta, como retratado na capa do *Leviatã*, pela multidão dos súditos e pelo soberano representante. Ou seja, o poder soberano se constitui pela união de todos e da representação exercida por uma ou por algumas pessoas.

Contrariando os parlamentaristas que defendem que é o povo a origem do poder, Hobbes faz uma distinção importante entre povo e multidão: segundo ele, não faz sentido falar em povo antes da criação do Estado; antes da firmação do pacto social, não havia um povo, mas uma multidão dispersa formada por diversas vontades particulares. Só existe povo onde existe unidade, logo, não há povo antes da firmação do pacto.

Uma multidão de homens se torna uma pessoa quando é representada por um só homem ou pessoa, de maneira que tal seja feito com o consentimento de cada um dos que constituem essa multidão. Porque é a unidade do representante, e não a unidade do representado, que faz a pessoa ser una. (HOBBES, 2003, p. 141).

A tese de que o poder do soberano é derivado do povo só faria sentido se, antes da instituição do Estado e do soberano representante, a multidão se organizasse formando uma vontade única, tornando-se um povo: só assim esse povo pactuaria com o representante soberano, tendo direito a estabelecer restrições ao exercício da autoridade política (OSTRENSKY, 2010, p. 168). Supor que o povo pactua com o soberano é supor que haja um pacto prévio no qual a multidão de indivíduos pactua entre si para, depois, pactuar com o representante. Porém, Hobbes afirma que não há nenhum pacto prévio antes da instituição da soberania e a multidão não pode tomar parte em um contrato com o soberano porque ainda não se constitui uma pessoa (HOBBES, 2003, p. 150). Assim como defendiam os radicais, Hobbes sustenta que o poder surge da multidão dispersa, mas, ao contrário deles, Hobbes defende que o poder só pode ser posto em prática por meio de um representante (OSTRENSKY, 2010, p. 167). A soberania surge da multidão, mas se concentra no corpo político representado pelo soberano. Somente a partir desse ponto pode-se falar em povo: só há um povo após a instituição do Estado.

A teoria do contrato social de Hobbes afirma que a soberania nasce a partir da união das vontades particulares de todos os indivíduos. Para que isso ocorra, é necessário que todos transfiram seus direitos e poderes a um representante, seja na pessoa de um homem ou assembleia de homens, autorizando todos os atos desse representante como se fossem seus próprios atos. (HOBBES, 2003, p. 149). Por meio dessa teoria, Hobbes afirma haver uma unidade e identidade entre os súditos e o soberano que os representa. Isso lhe permite negar a tese daqueles que defendem que o povo deve impor restrições ao soberano, já que as ações do soberano são as ações de todos.

Por meio dessa teoria da representação e da distinção entre as vontades de uma multidão e de um povo, Hobbes combate tanto a defesa por parte dos parlamentaristas que defendiam que a origem da soberania é o povo, quanto a tese dos *levellers*, que defendiam a soberania da multidão e o direito de resistência. Além disso, Hobbes afirma que nenhum súdito pode acusar o soberano de praticar injustiça, ou culpá-lo por algum dano.

Dado que todo súdito é por instituição autor de todos os atos e decisões do soberano instituído, segue-se que nada do que este faça pode ser considerado dano a nenhum dos seus súditos, e que nenhum deles o pode acusar de injustiça. Pois quem faz alguma coisa em virtude da autoridade de um outro não pode nunca causar injúria àquele em virtude de cuja autoridade está agindo. Ao contrário, por meio dessa instituição da república, cada indivíduo é autor de tudo quanto o soberano fizer; por consequência aquele que se queixar de dano causado pelo seu

soberano estará se queixando daquilo de que ele próprio é autor, portanto não deve acusar ninguém a não ser a si próprio (HOBBES, 2003, p. 151-152).

O soberano representante não pode agir por injustiça ou ser acusado de quebrar o pacto por conta de suas ações, pois ele não pactuou com ninguém; e dado que as ações do soberano são as ações de todos os representados, nenhum súdito pode resistir ao soberano, pois assim estaria indo contra sua própria vontade, o que seria irracional. Além disso: "constitui injustiça alguém praticar qualquer ato em razão do qual possa ser castigado pela sua própria autoridade" (HOBBES, 2003, p. 149).

Os súditos nunca podem renegar a monarquia, voltando a ser uma multidão dispersa, ou fazer outro pacto entregando a outro a sua pessoa. Os súditos devem sempre reconhecer os atos e as decisões do soberano como suas, pois não basta o simples consentimento; é preciso haver uma vontade unida, na qual as ações do soberano sejam "garantidas por todos e realizadas pela força de todos os que nele se encontram unidos." (HOBBES, 2003, p. 151). Caso contrário, a multiplicidade de apetites individuais e as opiniões diversas sobre o melhor uso e aplicação da força fariam com que os homens guerreassem um com os outros. É preciso que o poder esteja reunido em uma pessoa que seja capaz de obrigar todos a cumprir seus deveres; caso contrário, se os homens fossem capazes de se autorregularem, não seria necessário a criação do Estado.

Pois se conseguíssemos imaginar uma grande multidão capaz de consentir na observância da justiça e das outras leis de natureza, sem um poder comum que mantivesse a todos em respeito, igualmente conseguiríamos imaginar a humanidade inteira capaz de fazer o mesmo. Nesse caso não haveria, nem seria necessário, nenhum governo civil ou república, pois haveria paz sem sujeição. (HOBBES, 2003, p. 145).

A soberania defendida por Hobbes, como destaca Matos (2011, p. 91), é imprescindível para a instituição de um Estado que possa manter a paz. Para que a soberania exista de fato, é preciso que certos requisitos sejam atendidos. A principal característica da soberania é o direito que o soberano tem de legislar sobre todos os aspectos que influenciam a conservação do Estado. No capítulo XVII do *leviatã*, Hobbes deixa claro que cabe ao soberano legislar em assuntos como as doutrinas que podem ou não serem propagadas, qualquer controvérsia judicial, a nomeação de conselheiros, ministros e funcionários, e acerca das distribuições de recompensas e punições.

São estes os direitos que constituem a essência da soberania, e são as marcas pelas quais se pode distinguir em que homem, ou assembleia de homens, se localiza e reside o poder soberano. Porque esses direitos são incomunicáveis e inseparáveis. (HOBBES, 2003, p. 155).

4.1 Liberdade dos súditos

Uma das principais críticas ao absolutismo político é a suposta limitação de liberdade imposta aos súditos. Como destaca Skinner, nas décadas que antecederam a guerra civil inglesa de 1642, a questão da liberdade e da servidão tomava um lugar importante no cenário teórico político inglês. Os opositores da monarquia Stuart argumentavam que as práticas políticas da coroa punham abaixo muitos de seus direitos e liberdades, fazendo o povo inglês estar em um estado de servidão (SKINNER, 2010, P.12).

Ciente dessa controvérsia, Hobbes desenvolve um esforço teórico para criticar a teoria republicana que afirmava que "a simples presença de um poder arbitrário é suficiente para subverter a liberdade no seio das associações civis, porque tem por efeito reduzir os membros de tais associações do status de homens livres ao de escravos." (SKINNER, 2010, p. 10). Hobbes trata do tema da liberdade nas suas três grandes obras políticas. Em cada uma delas com diferentes definições, tendo no leviatã sua versão mais trabalhada.

Em *Os elementos da lei natural e política*, Hobbes nega que um homem possa possuir liberdade ao mesmo tempo que se submeta a um governo. Contra aqueles que afirmam serem livres pelo fato de terem se submetido voluntariamente a um governo, Hobbes afirma que tal liberdade "não é uma isenção da sujeição e obediência ao poder soberano, mas um estado em que se espera mais do que aqueles que foram subjugados pela força e pela conquista" (HOBBES, 2010, p. 131). Para Hobbes, a liberdade só existe no estado de natureza, que é onde os homens têm direito a todas as coisas e a agir da forma que acharem melhor para obtê-las. Mas, com a instituição do Estado, os homens transferem todos os seus direitos ao representante soberano, o que leva Hobbes a concluir desta forma:

A liberdade nas repúblicas nada mais é do que a honra de usufruir da mesma igualdade que os outros súditos, e a servidão é o estado dos demais. Portanto, um

homem livre pode, mais do que um servo, esperar por cargos e honra. E isso é tudo o que se pode entender por liberdade do súdito. Pois, em todos os outros sentidos, a liberdade é o estado daquele que não é súdito. (HOBBES, 2010, p. 131).

No capítulo VII de *Do cidadão*, Hobbes mantém sua defesa de que a liberdade cessa após a firmação do pacto (2002, p. 133) e sustenta que os indivíduos só poderiam se ver livres da sujeição caso o Estado viesse a dissolver-se. Nesse caso: "todos os súditos ao mesmo tempo são libertados da sujeição civil em que viviam, voltando àquela liberdade que todos têm perante todas as coisas, a saber, uma liberdade natural e selvagem" (HOBBES, 2002, p.134).

No capítulo IX de *Do Cidadão*, Hobbes volta a falar sobre o tema da liberdade e trata do contraste entre liberdade e escravidão. Seu objetivo é subverter a afirmação de que a liberdade "consiste em fazer todas as coisas segundo nossas próprias fantasias e sem incorrer em castigo, ao passo que a servidão (*bondage*), julga-se, é não ser capaz de fazê-las tais" (HOBBES, 2002, p. 148). A busca desse tipo de liberdade, para Hobbes, não tem cabimento no âmbito de um governo, pois "não há cidade sem mando e sem restrição de direitos." (HOBBES, 2002, p. 148).

Hobbes então avança uma noção de liberdade diferente, com a qual defende que os súditos podem ser considerados livres: "A liberdade, podemos assim a definir, nada mais é que ausência dos impedimentos e obstáculos ao movimento" (HOBBES, 2002, p. 148). Considerando essa liberdade que é a ausência de objetos físicos que impeçam uma pessoa de se mover, Hobbes pode afirmar que os súditos são livres enquanto não há nenhum objeto externo que os impeça de se movimentar: "Em tal sentido, são livres todos os servos e súditos que não se encontram agrilhoados e aprisionados." (HOBBES, 2002, p. 149).

Ao lado dos impedimentos externos, entendidos como impedimentos absolutos, Hobbes fala dos impedimentos arbitrários, entendidos como os impedimentos autoimpostos por livre escolha. Hobbes usa o exemplo de um homem em um navio: contra esse homem, não há impedimentos externos que o impossibilitem de sair do navio; ele pode se jogar ao mar se quiser. Se não o fizer, foi por sua própria escolha. É assim no interior da vida cívica, pois as ações do soberano não implicam impedimentos absolutos aos súditos.

E nisto consiste a liberdade civil; pois homem algum, seja ele súdito, filho ou servo, é impedido a tal ponto pelos castigos designados pela cidade, pelo pai ou senhor (por cruéis que sejam), que não possa fazer todas as coisas e utilizar todos os meios necessários à conservação de sua vida e saúde. (HOBBES, 2002, P. 149).

Assim, Hobbes afirma que os súditos são livres enquanto o Estado não os impõe impedimentos que impeçam os seus movimentos, porém admite que já não tem a liberdade da qual gozavam no estado de natureza. Para ele, a liberdade de não ser governado não tem mais sentido:

Não posso divisar que razão tenha um mero servo para se queixar, se tudo o que tem a lamentar é apenas a falta de liberdade - a menos que ele considere miséria o fato de ser impedido de fazer-se mal e de receber a vida (à qual perdera direito pela guerra, ou por infortúnio, ou por sua própria indolência), assim como recebe seu integral sustento e todas as coisas necessárias à conservação da saúde, tudo isso sob uma única condição, a de ser governado. (HOBBES, 2002, p. 149).

É certo que o poder de punição do Estado influencia as ações dos homens em direção à obediência, ou seja, gera impedimentos arbitrários, fazendo com que os homens escolham a obediência diante do medo da punição. Isso, contudo, é meio necessário para que os súditos escolham obedecer às leis.

O Estado, por meio da coerção, consegue governar a vontade dos súditos fazendo com que se comportem conforme os preceitos definidos pela lei, mas isso não significa que os súditos vivam em um estado de servidão: "Pois quem é confinado (*kept in*) por castigos impostos perante ele, de modo a não ousar afrouxar as rédeas à sua vontade em todas as coisas, não é oprimido pela servidão, mas é governado e sustentado." (2002, p. 149-150).

No *Leviatã*, Hobbes dedica o capítulo XXI à liberdade dos súditos e volta a definir a liberdade como a ausência de impedimentos:

LIBERDADE, ou INDEPENDÊNCIA significa, em sentido próprio, a ausência de oposição (entendendo por oposição os impedimentos externos do movimento), e não se aplica menos às criaturas irracionais e inanimadas do que às racionais. Porque de tudo o que estiver amarrado ou envolvido de modo que não se possa mover senão dentro de um certo espaço, sendo esse espaço determinado pela

oposição de algum corpo externo, dizemos que não tem liberdade de ir mais além. (HOBBES, 2003, p. 179).

Desta vez, Hobbes exclui qualquer outra forma de liberdade que não seja a liberdade física, ele se desfaz da ideia de impedimentos arbitrários e afirma que falar em um tipo de liberdade que não seja a liberdade corpórea é cometer um abuso de linguagem.

De acordo com este significado próprio e geralmente aceito da palavra, Um HOMEM LIVRE é aquele que, naquelas coisas que graças à sua força e engenho é capaz de fazer, não é impedido de fazer o que tem vontade de fazer. Mas, sempre que as palavras livre e liberdade são aplicadas a qualquer coisa que não é um corpo, há um abuso de linguagem, pois o que não se encontra sujeito ao movimento não se encontra sujeito a impedimentos. (HOBBES, 2003, p. 179).

Em *Do cidadão*, Hobbes afirmara que o medo influenciava as ações do homem, criando os impedimentos arbitrários, mas no *leviatã* passa a considerar que as ações do homem, mesmo influenciadas pelo medo, são livres porque estão de acordo com a vontade do indivíduo. O medo provocado por algum castigo ou mal previsto não tira a liberdade dos homens. Para sintetizar sua teoria, Hobbes usa o exemplo do homem que atira suas coisas ao mar com medo de que seu barco afunde. Neste caso, o homem escolhe agir por sua vontade própria. Sua ação, mesmo que baseada no medo, é livre. E assim: "de maneira geral todos os atos praticados pelos homens no interior de repúblicas, por medo da lei, são ações que os seus autores têm a liberdade de não praticar." (HOBBES, 2003, p. 180).

As escolhas e atos dos homens são livres, independentemente de quais desejos ou apetites os tenham causado. A liberdade, no seu sentido próprio, só pode ser considerada como a liberdade corpórea. Então, Hobbes conclui que é um absurdo que os homens clamem por liberdade, porquanto já a têm (HOBBES, 2003, p. 181). Igualmente, é um absurdo reivindicar a liberdade como isenção das leis para que todos possam ser senhores de suas vidas, pois "ignoram que as leis não têm poder algum para os proteger, se não houver uma espada nas mãos de um homem, ou homens encarregados de pôr as leis em execução." (HOBBES, 2003, p. 181-182).

O diferente tratamento que Hobbes dá ao tema da liberdade, que tem no *leviatã* a sua definição diferente em relação às outras obras, não consiste apenas em uma revisão ou correção teórica, mas, como salienta Skinner (2010, p.15), trata-se de uma intervenção nos

conflitos intelectuais de seu tempo. Hobbes quer desestabilizar a busca por uma liberdade baseada nas obras de antigos filósofos gregos e romanos, que defendiam que não é possível haver homens livres sob um regime monárquico. Segundo Hobbes, em qualquer que seja a república, independentemente do tipo de regime, não há súditos livres. Para fortalecer seu argumento, Hobbes escreve:

Os atenienses e romanos eram livres, quer dizer, repúblicas livres. Isso não significa que qualquer individuo tivesse a liberdade de resistir ao seu próprio representante: o seu representante é que tinha a liberdade de resistir a um outro povo, ou de o invadir. Até hoje se encontra escrita em grandes letras, nas torres da cidade de Lucca, a palavra LIBERTAS; mas ninguém pode daí inferir que qualquer individuo lá possui maior liberdade, ou imunidade em relação ao serviço da república, do que em Constantinopla. Quer a república seja monárquica, quer seja popular, a liberdade é sempre a mesma. (HOBBES, 2003, p. 183).

Para Hobbes, as doutrinas desses autores gregos e romanos, principalmente Aristóteles e Cícero, foram responsáveis por fazer os súditos acharem que poderiam exercer influência sobre os atos do soberano.

Tal como Aristóteles, também Cícero e outros autores baseavam a sua doutrina civil nas opiniões dos romanos, que eram ensinados a odiar a monarquia [...] Graças à leitura desses autores gregos e latinos, os homens desde a infância adquiriram o hábito (sob uma falsa aparência de liberdade) de fomentar tumultos e de exercer um licencioso controle sobre os atos dos seus soberanos. (HOBBES, 2003, p. 184).

4.2 Direitos dos súditos e limites da obediência

Um dos grandes objetivos de Hobbes em suas obras políticas é afirmar a obediência dos súditos como fundamental para a conservação da soberania do Estado e para a manutenção da paz. Para isso Hobbes defende que a desobediência é irracional e autodestrutiva. No entanto, ele reconhece que é preciso que determinados direitos sejam respeitados para que os súditos se mantenham obedientes. Em determinados casos, o ato de obedecer pode se tornar irracional se não tiver uma recompensa em troca; ou seja, há casos em que a obediência tem limites.

Hobbes, além de defender a liberdade dos súditos em assuntos que o soberano não imponha leis — "em todas as espécies de ações omitidas pelas leis os homens têm a liberdade de fazer o que a razão de cada um sugerir, como o mais favorável ao seu interesse" (HOBBES, 2003, p. 181) —, reconhece casos em que um súdito pode desobedecer ao soberano sem incorrer em injustiça. Lembrando o que dissera, no capítulo XIV, acerca dos pactos, Hobbes reafirma que há direitos dos quais nenhum homem pode abdicar na firmação de algum pacto, ou seja, liberdades das quais não podem se desfazer. A lei da natureza "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, 112).

Todo pacto é firmado por meio de um ato voluntário, mas ninguém pode de forma voluntária assentir em um acordo que irá lhe prejudicar: "Portanto, há alguns direitos que é impossível admitir que algum homem, por quaisquer palavras ou outros sinais, possa abandonar ou transferir." (HOBBES, 2003, p.115). Hobbes reconhece que um homem, mesmo que justamente condenado, pode desobedecer a qualquer ordem do soberano que possa tirar sua vida ou os meios que a constituem, além de não ser obrigado a confessar algum crime cometido, pois ninguém pode ser obrigado a acusar a si mesmo (HOBBES, 2003, p. 185-186). Homem algum irá voluntariamente fazer alguma ação que o prejudique. O Estado é constituído com o fim de garantir a segurança e, para isso, requer a obediência; mas se não há a esperança de que esse fim seja alcançado, qualquer um estará livre para desobedecer: "quando a nossa recusa de obedecer prejudica o fim em vista do qual foi criada a soberania, não há liberdade de recusar; caso contrário, há essa liberdade" (HOBBES, 2003, p 186).

Como temos defendido ao longo deste trabalho, Hobbes concebe o homem com um ser que sempre está propenso a agir em próprio benefício. Neste sentido, se o homem se submete ao governo de um Estado soberano é porque reconhece ser esse o meio para alcançar a sua segurança e bem-estar; contudo, se essa condição não se realizar, a sua obrigação em cumprir o pacto cessa: "Entende-se que a obrigação dos súditos para com o soberano dura enquanto, e apenas enquanto, dura também o poder mediante o qual ele é capaz de os proteger. (HOBBES, 2003, p. 188).

A conservação do Estado depende de sua soberania, mas também da capacidade que tem de propor aos súditos um benefício maior do que teriam fora do seio do Estado. Apesar

de defender que o soberano tem o poder absoluto sobre a vida e a morte de todos, sendo incapaz de cometer injustiça (HOBBES, 2003, p. 182), Hobbes reconhece que é esperado da parte do soberano que ele venha cumprir o objetivo para o qual foi constituído, que vai além da garantia da simples segurança:

O CARGO do soberano (seja ele um monarca ou uma assembleia) consiste no fim para o qual lhe foi confiado o poder soberano, nomeadamente a obtenção da segurança do povo, [...] Mas por segurança não entendemos aqui uma simples preservação, como também todos os outros confortos da vida, que cada homem, por esforço lícito, sem perigo ou inconveniente para a república, adquire para si próprio. (HOBBES, 2003, p. 283).

5. CONCLUSÃO

A soberania defendida por Hobbes requer a criação de um poder artificial e a submissão a ele. Para justificar a necessidade desse tipo de governo, Hobbes buscou extrair da natureza humana, por meio de um método claro e rigoroso, as causas que demandam um modelo de Estado absoluto que possa atuar em nome de todos e sobre todos os assuntos concernentes à vida política.

Hobbes concebeu a natureza humana como a matéria a partir da qual se deduziria a natureza do poder artificial, que inclui o direito, a autoridade, o dever e a sua conservação. Hobbes combateu o método filosófico tradicional em seu tempo, que, na sua visão, era ineficaz para chegar a conclusões políticas corretas. Portanto, propôs um método claro e rigoroso, com a tentativa de estabelecer o meio correto de fundar as bases da vida política. As obras políticas de Hobbes são marcadas por uma relação estreita com a ciência. A sua filosofia política mantém uma relação íntima com a filosofia natural, utilizando-se da mesma explicação analítica-compositiva que marcou a ciência moderna. Através do seu projeto científico e de seu método, Hobbes inovou a maneira de elaborar e defender conclusões políticas, que teve como objetivo suplantar a filosofia política que exercia influência em sua época.

Como demonstrado, a filosofia política de Hobbes tem como base tanto o método da filosofia natural, que estuda as causas do comportamento dos corpos físicos, como o método vitalista, que parte da experiência do comportamento humano para chegar às suas possíveis causas. Em Hobbes, o homem deixa de ser considerado um ser social para ser visto como um ser que age sempre em prol do benefício próprio. As paixões humanas descobertas por Hobbes permitem-lhe afirmar que, na ausência de um poder coercitivo, os homens estarão sempre em um estado de guerra.

Hobbes chega à conclusão de que o comportamento do homem é determinado por afetos que guiam todas as suas ações. Por meio da teoria de que os homens sempre agem em busca de seu benefício próprio e de que as paixões tendem a se sobrepor à razão, é possível notar como Hobbes desacredita que os homens possam vir a obedecer às leis de natureza. Assim, resta apenas a força como móbil capaz de fazer com que os homens ajam de acordo com os princípios que levam à paz.

Assim, Hobbes coloca o contrato social como o único meio pelo qual os homens podem abandonar a condição de guerra no estado de natureza. Mas, além do pacto, também se faz necessária a transferência de direitos e poderes que autorizam um homem ou assembleia de homens a representar a todos. A autoridade do soberano está no direito de legislar sobre todas as coisas. Para justificar a legitimidade do poder soberano, Hobbes cria um conceito de representação segundo o qual os atos do soberano são realizados pelos súditos, assim como reduz o conceito de liberdade à ausência de impedimentos externos. Tudo isso para provar que a soberania é justa e necessária para a conservação do Estado.

Apesar de defender uma soberania absoluta, Hobbes reconhece que os atos do soberano não devem pôr em risco a integridade dos súditos, pois isso iria contra a razão de sua existência. Este fato tornaria o Estado insustentável, visto que a integridade da soberania depende também da integridade dos súditos.

A filosofia política de Hobbes foi a solução que o autor tentou dar para os tempos conflituoso em que vivia, tendo grande influência ao longo do período moderno. A filosofia que se sucedeu necessariamente teve de considerá-lo, quer seja para concordar, quer seja para discordar. Mas as questões que Hobbes enfrentou não ficaram restritas ao seu tempo; ainda é preciso criar soluções que promovam paz e justiça em sociedades tão conflitantes.

6. REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. A política. São Paulo: Edipro, 2019.

BERNS, Laurence. Hobbes. In: STRAUSS, Leo; CROPSEY, Joseph (org.). **História da filosofia política.** 1. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2013. p. 355-376.

DE FREITAS, W. G. . Política e ciência moderna em hobbes. **Kalagatos** , [S. l.], v. 11, n. 21, p. 495–521, 2021. DOI: 10.23845/kalagatos.v11i21.6114. Disponível em: https://revistas.uece.br/index.php/kalagatos/article/view/6114. Acesso em: 27 set. 2024.

DE SOUZA COELHO, David Emanuel. A Política do Materialismo em Thomas Hobbes. **Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea**, [S. l.], v. 10, n. 2, p. 199–222, 2022. DOI: 10.26512/rfmc.v10i2.43972. Disponível em: https://periodicos.unb.br/index.php/fmc/article/view/43972. Acesso em: 18 ago. 2024.

FRATESCHY, Yara Adário. **A física da política: Hobbes contra Aristóteles.** Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2008.

FRATESCHI, Yara. Racionalidade e moralidade em Hobbes. **DoisPontos,** v. 6, n. 3, jun. 2009. DOI: https://doi.org/10.5380/dp.v6i3.14676.

FRELLER, Felipe. Da pessoa abstrata do Estado ao governo dos homens: Estado e soberania na obra de Thomas Hobbes. **Primeiros Estudos**, v. 0, n. 1, set. 2011, p. 44-61. DOI: https://doi.org/10.11606/issn.2237-2423.v0i1p44-61.

OSTRENSKY, Eunice. Soberania e representação: Hobbes, parlamentaristas e levellers. Lua Nova: **Revista de Cultura e Política**, n. 80, p. 151-179, 2010. Disponível em: https://doi.org/10.1590/s0102-64452010000200007. Acesso em: 15 set. 2024.

OSTRENSKY, Eunice. Teóricos políticos e propostas constitucionais na Inglaterra (1645-1669). **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 33, n. 98, jul. 2018. DOI: https://doi.org/10.1590/339805/2018.

HOBBES, Thomas. **Do cidadão**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HOBBES, Thomas. **Do corpo – parte I: Cálculo ou lógica**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2009.

HOBBES, Thomas. Leviatã, ou matéria forma e poder de uma república eclesiástica e civil. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HOBBES, Thomas. Os elementos da lei natural e política. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

MATTOS, D. O lugar da filosofia civil e a classificação das ciências segundo Hobbes. **Princípios: Revista de Filosofia (UFRN)**, [S. l.], v. 16, n. 25, p. 203–229, 2010. Disponível em: https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/448. Acesso em: 17 ago. 2024.

MATTOS, D. Representação e autoridade política em Hobbes: justificação e sentido do poder soberano. **Princípios: Revista de Filosofia (UFRN)**, [S. l.], v. 18, n. 29, p. 63–98, 2011. Disponível em: https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/1403. Acesso em: 15 set. 2024.

SILVA, Delmo Mattos Da. O fundamento moral da filosofia civil de Hobbes. ethic@ - An international Journal for Moral Philosophy, v. 20, n. 2, out. 2021, p. 612-635. DOI: https://doi.org/10.5007/1677-2954.2021.e77715.

SKINNER, Quentin. **Hobbes e a liberdade republicana**. Tradução de Modesto Florenzano. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

STRAUSS, Leo. **A filosofia política de Hobbes: suas bases e sua gênese.** 1. ed. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: É Realizações, 2016.