

Aspectos antropológicos da filosofia de Hobbes

José Sávio Leopoldi

Thomas Hobbes (1588-1679) é lembrado antes de tudo, e não sem alguma injustiça, como o filósofo para quem a humanidade, antes do estabelecimento da sociedade civil, vivia num imenso campo de batalha onde os homens se empenhavam numa “guerra de todos contra todos”, já que todos eram inimigos entre si. Sem qualificar devidamente essa expressão ela tende a passar a idéia de guerra no sentido literal, o que distorce radicalmente a idéia do filósofo sobre o estado de natureza, no qual viviam os seres humanos até que se dispusessem a fazer um amplo acordo visando a criar melhores condições de existência para todos. Objetivando destacar alguns aspectos da obra de Hobbes que tenham particular interesse para o campo da antropologia, este trabalho busca discutir além do estado de natureza, a construção da sociedade civil, a questão do poder soberano, da igualdade e da liberdade, finalizando com uma abordagem interpretativa das sociedades indígenas a partir da ótica hobbesiana.

O estado de natureza concebido por Hobbes (1588-1679) pode ser visto como um contraponto da sociedade civil no sentido de oferecer um quadro da humanidade logicamente construído sem os ingredientes fundamentais que

caracterizam aquela sociedade, bem como apontar a organização política mais adequada para o seu melhor funcionamento. O próprio Hobbes não defende vigorosamente a idéia de que o estado de natureza tenha realmente existido,¹ embora não tenha deixado de fazer referência a casos isolados, procurando evidenciar que sua formulação encontrava respaldo na realidade concreta. Mais provavelmente, no entanto, tentava mostrar como viveria a humanidade sem as leis e o poder central que dá consistência à sociedade e mantém os homens coesos e pacíficos. A alternativa seria um ambiente sem normas e freios às paixões humanas e, por isso mesmo, caracterizado por rivalidades e disputas num clima de beligerância generalizada.

Poderá porventura pensar-se que nunca existiu um tal tempo, nem uma condição de guerra como esta, e acredito que jamais tenha sido geralmente assim, no mundo inteiro; (...). Seja como for, é fácil conceber qual seria o gênero de vida quando não havia poder comum a recear, através do gênero de vida em que os homens que anteriormente viveram sob um governo pacífico costumam deixar-se cair, numa guerra civil (*Leviatã*, p.80).²

Talvez não seja inadequado afirmar que no estado de natureza hobbesiano os homens se encontram no limite da humanidade. Isto porque não formam grupamentos sociais, levam uma vida solitária, “pobre, sórdida, embrutecida e curta” e obedecem primordialmente a seus instintos de sobrevivência. A vida comunitária necessariamente gera tensões inerentes à convivência de potenciais inimigos num contexto desprovido de normas reguladoras do convívio humano. Assim, no estado de natureza “os homens não tiram prazer algum da companhia uns dos outros (e sim, pelo contrário, um enorme desprazer), quando não existe um poder capaz de manter a todos em respeito” (*Lev.*, p. 79). Nesse estado os homens não possuem, portanto, cultura, padrões de comportamento, normas, valores ou qualquer tipo de lei. Num tal contexto, na ausência de um padrão que diferencie o certo do errado, o justo do injusto, tudo é possível³, mesmo porque a razão indica que nada deve constranger qualquer ação que um homem pratique no sentido de preservar sua vida. Mesmo que isso signifique a destruição dos outros – e todos os outros são considerados potenciais inimigos - que podem estar tramando contra a sua vida com o mesmo objetivo de garantir as próprias vidas. Assim, no estado de natureza

(...) nada pode ser injusto. As noções de bem e de mal, de justiça e injustiça, não podem aí ter lugar. Onde não há poder comum não há lei, e onde não há lei não há injustiça. (...) Outra conseqüência da mesma condição é que não há propriedade, nem domínio, nem distinção entre o *meu* e o *teu*; só pertence a cada homem aquilo que ele é capaz de conseguir, e apenas enquanto for capaz de conservá-lo. (...) E não havendo nada, de que possa lançar mão, que não possa servir-lhe de ajuda para a preservação de sua vida contra seus inimigos, segue-se daqui que numa tal condição todo homem tem direito a todas as coisas, incluindo os corpos dos outros (Lev.: 81- 82).

Delineado esse quadro, nada parece mais natural que todos os homens se considerem inimigos de todos os outros homens e que nele aconteçam todos os tipos de disputas, lutas e guerras.

“Uma guerra de todos contra todos”, talvez seja a referência mais comum para a caracterização do pensamento de Hobbes sobre os homens no estado de natureza, antes que se estabeleça um acordo que explicita os direitos dos indivíduos e o exercício do poder na sociedade civil. Mas é preciso qualificar aquela expressão para adequá-la ao pensamento hobbesiano, evitando falsas interpretações. O homem natural não é um selvagem essencialmente diferente do homem que vive em sociedade. É apenas movido por diferentes objetivos. A razão do homem no estado de natureza se dirige precipuamente para a sua conservação, de maneira que suas ações se organizam tendo em vista esse fim. Seu comportamento agressivo, portanto, obedece antes a uma estratégia de defesa e proteção do que à necessidade pura e simples de liberação de um instinto de maldade e de violência.

O que marca para Hobbes o estado de natureza é um conjunto de fatores que coloca a vida sob constante ameaça. Ainda que se possa dizer que num tal contexto tende a imperar a “lei do mais forte”, na realidade os homens naturais hobbesianos se caracterizam por uma homogeneidade biológica que torna incerto o domínio duradouro de uns sobre outros. Pois mesmo os mais fracos, graças à destreza, inteligência, astúcia ou ainda as alianças que podem fazer entre si, acabam sendo capazes de sobrepujar os mais fortes. “A natureza”, diz Hobbes,

(...) fez os homens tão iguais, quanto às faculdades do corpo e do espírito que, embora por vezes se encontre um homem manifestamente mais forte de corpo, ou de espírito mais vivo do que outro, mesmo assim,

quando se considera tudo isto em conjunto, a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para que qualquer um possa com base nela reclamar qualquer benefício a que outro não possa também aspirar, tal como ele. Porque quanto à força corporal o mais fraco tem força suficiente para matar o mais forte, quer por secreta maquinação, quer aliando-se com outros que se encontrem ameaçados pelo mesmo perigo (Lev.: 78).

A força motriz que aparece como pano de fundo do cenário natural é o instinto biológico de sobrevivência. Essa força impele os homens para buscar os meios para a preservação da vida, tendo eles uma igual capacidade para desempenhar essa tarefa e desenvolvendo semelhantes expectativas em relação a ela. Um dos fatores que contribuem para o desencadeamento das paixões humanas de maneira irrefreável e que vai contaminar todo o estado de natureza é a escassez de recursos, que acaba provocando disputas e guerras sangrentas. Ciente de que a luta pela vida se impõe a todos com o mesmo vigor, um homem vê todos os outros como inimigos que, na defesa de seus interesses vitais, acabam ameaçando-lhe a vida ou tentando usurpar-lhe os bens que amealhou. Esse quadro é, pois, permeado por um sentimento de desconfiança generalizada, e em dúvida quanto à intenção dos seus pares, o homem primitivo coloca em prática a máxima – reproduzida com frequência ainda nos dias de hoje – “a melhor defesa é o ataque”. Essa autodefesa em forma de agressão preventiva é a característica por excelência do estado de natureza hobbesiano, já que ela aponta para um cenário de guerra generalizada. Afinal, a vida se acha sob constante ameaça e todos são potenciais inimigos de todos.

O estado de natureza é para Hobbes a antítese da sociedade civil, já que há ausência de praticamente tudo que se valoriza nesta. Segue-se daí que naquele estado

(...) não há lugar para a indústria, pois seu fruto é incerto; conseqüentemente 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 constante temor e perigo de morte violenta. E a vida do homem é solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta (Lev.: 80).

Portanto, a guerra - devido à ausência de uma força maior para a garantia de relações pacíficas - surge como uma atitude lógica, racional, que move os homens no estado de natureza, uma vez que a sobrevivência de uns implica a destruição de outros. Nesse estado, os homens não manifestam nenhum indício de sociabilidade, e enquanto “vivem sem um poder comum capaz de os manter a todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens” (Lev.: 79). Mas essa *guerra* não constitui um desdobrar ininterrupto de ações belicosas; significa, sim, uma tendência para o confronto. Para usar uma expressão moderna, dir-se-ia que no estado de natureza os homens vivem um *virtual* estado de guerra. Segundo o próprio Hobbes, “a natureza da guerra não consiste na luta real, mas na conhecida disposição para tal, durante todo o tempo em que não há garantia do contrário. Todo o tempo restante é de paz” (Lev.: 80).

O “direito à guerra” que os homens têm no estado de natureza decorre em última instância da sua necessidade fundamental de preservação que faz com que cada um tenha direito a tudo. O direito natural, pois, se confunde com

(...) a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida; e conseqüentemente de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados a esse fim (Lev.: 82).

Segundo Hobbes, o conflito potencial que circunscreve a espécie humana se nutre de três ingredientes principais: a competição, a desconfiança e a busca da glória. Priorizando elementos de dissensão nas relações entre os indivíduos, Hobbes aponta, então, para uma natureza humana que não predispõe os homens a viver em comunidade de forma pacífica, mantendo respeito recíproco; para que isso aconteça é necessária a existência de um poder capaz de constrangê-los a aceitar essa situação.

É interessante observar que após aludir ao instinto biológico de sobrevivência que impele os homens à disputa pelos bens disponíveis - e escassos - no estado de natureza, Hobbes aponta outros elementos que contribuem para a situação conflituosa que caracteriza esse estado, isto é, a competição, a descon-

fiança e a busca de glória. Ao desconstruir a sociedade civil para recuperar o estado de natureza, Hobbes prioriza o afastamento do aparato legal e de poder, argumentando que enquanto a sociedade civil deve moldar o comportamento humano por um sistema de lei e poder extremamente repressivo, o estado de natureza - onde inexistente um tal sistema - favorece a exacerbação das paixões humanas que liberam todo seu potencial destrutivo, materializado em desconfianças recíprocas e ataques preventivos face à ameaça que cada homem representa para todos os demais. Hobbes vê, portanto, o homem natural como muito semelhante ao homem civilizado; apenas vive num ambiente onde as paixões não estão refreadas por leis e por um poder superior que o obrigue a mantê-las sob controle. Segundo Macpherson,

(...) o comportamento humano no modelo de sociedade de Hobbes é, por assim dizer, tão anti-social que, quando Hobbes leva esse comportamento para seu estado hipotético de natureza, nesse contexto, esse comportamento pode com facilidade ser tomado erroneamente como uma afirmativa sobre o comportamento de indivíduos não-sociais. Mas é uma afirmativa sobre o comportamento de indivíduos sociais e civilizados.⁴

Uma tal observação apenas reforça a tese de que embora o estado de natureza seja considerado uma etapa da humanidade anterior ao estabelecimento da sociedade civil, na teoria hobbesiana ele constitui uma construção logicamente elaborada a partir desta.

Ao estado de natureza se vincula um direito fundamental associado à preservação da vida que, conseqüentemente, estimula as ações desenvolvidas para atingir esse fim. E como, potencialmente, todas as ações podem ser vistas como articuladas com a finalidade de proteger a vida de quem as pratica - já que ela sofre constante ameaça por parte dos inimigos a sua volta - resulta que numa tal situação todos os homens têm direito a tudo, até mesmo, como já se viu, aos "corpos dos outros". Nesse quadro, caracterizado pela insegurança do homem frente a todos os demais e pela incerteza quanto à preservação da vida, a razão desempenha um papel fundamental ao estabelecer um preceito ou regra geral que constitui a "lei primeira e fundamental de natureza", isto é, "que todo homem deve esforçar-se pela paz, na medida em que tenha esperança de conseguí-la, e caso não a consiga pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra" (Lev.: 82). Com o estabelecimento dessa lei irrecorrível, Hobbes lança uma ponte segura entre o estado de natureza e o estado de sociedade.

Afinal, aquela lei não se confunde com um direito da natureza em relação ao qual se tem a liberdade de opção, a “liberdade de fazer ou de omitir”. Ela é simplesmente irrecusável: ela “ordena a todos os homens que procurem a paz” (Lev.: p. 83).

A razão indica, portanto, que se deve investir decisivamente na tentativa de busca pela paz porque ela é condição necessária para que o direito à preservação da vida não se torne apenas uma quimera. Cientes das conseqüências negativas da tentativa desesperada de sobrevivência individual, os homens conseguem impor-se uma convivência pacífica, e em conseqüência do sucesso dessa tentativa não necessitam mais “procurar e usar todas as vantagens da guerra”. Apesar de se caracterizar por uma virtual e ameaçadora belicosidade sempre presente, o estado de natureza permite a criação de um consenso que faz com que os homens coloquem em prática a idéia de pacto.

Parece, pois, lícito argumentar que, assim como o estado de natureza é uma construção logicamente deduzida da sociedade civil, o estado de guerra generalizada é também uma dedução lógica do estado de natureza onde não houvesse um acordo de paz entre os homens. A demonstração histórica da existência de contextos naturais que se contrapunham à sociedade civil não constituiu grande preocupação para Hobbes. Interessava-lhe antes demonstrar sua viabilidade lógica, deixando evidente como seria uma sociedade em que os homens não conseguissem estabelecer relações pacíficas e não houvesse leis nem um poder para aplicá-las devidamente. Essa demonstração aponta, portanto, para a necessidade imperiosa dos homens superarem o estado de natureza, cumprindo a sua lei fundamental que é a busca da paz. Segundo John Plamenatz

(...) no estado de natureza, segundo Hobbes, os homens não podem ter paz. A regra que os leva a buscar paz é, então, equivalente à regra que os impele a tentar acabar com o estado de natureza. Tendo provado as misérias daquele estado em toda sua extensão, eles conceberam algo incomparavelmente melhor, que é paz.⁵

Tendo mostrado inequivocamente que o estado de sociedade é o ambiente mais adequado para o exercício do direito natural de preservação da vida, Hobbes busca então delinear o sistema político mais eficaz para se atingir aquele objetivo. Como enfatizam Camusso e Schnaith,

(...) a hipótese do estado de natureza serve para fundamentar a necessidade da passagem para um estado civil. Face ao perigo de uma completa

destruição, os homens se persuadem a entrar em acordo e fazer um pacto pelo qual se submetem a um representante que usará seu poder para protegê-los das mútuas agressões.⁶

A busca da paz, portanto, está inscrita na lei da natureza, vista como um preceito ou regra geral estabelecida pela razão. Isto porque os homens reconhecem que num contexto de guerra generalizada não há ninguém forte o suficiente para garantir sua própria vida. Primeiro porque para Hobbes a homogeneidade biológica da espécie humana é, como já se viu, de molde a minimizar a diferença que separa os “fortes” dos “fracos”. Segundo, porque, por mais forte que alguém possa ser ele acaba sempre sucumbindo à força reunida de um grupo de homens mais fracos. Assim, a condição de guerra generalizada que resulta da razão individualizada – isto é, de cada indivíduo governado por sua própria razão – dá lugar a uma razão coletiva (lei da natureza), segundo a qual todos os homens devem esforçar-se para buscar a paz.

Caso a paz não seja conseguida, os homens permanecem no estado de guerra latente onde cada um tem direito a tudo, visando à preservação da sua vida; mas isto quer dizer que também permanece a condição de incerteza que aquela situação necessariamente acarreta. Cria-se, pois, o consenso de que só é possível estabelecer a paz se houver um acordo mediante o qual os homens abrem mão dos seus direitos fundamentais a todas as coisas com a garantia de segurança e o estabelecimento de relações pacíficas entre eles. É preciso, então,

(...) 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 renunciar a seu direito a todas as coisas, contentando-se, em relação aos outros homens, com a mesma liberdade que aos outros homens permite em relação a si mesmo (Lev.: 83).

Assim se lançam para Hobbes as bases do contrato que torna possível a existência humana num contexto pacífico, longe dos perigos da guerra generalizada característica do estado de natureza.

Poder soberano e sociedade civil

Dispostos, portanto, a reverter a situação de insegurança e belicosidade inerente ao estado de natureza, os homens decidem fazer um acordo que resulta em leis a serem obedecidas por todos e um agente de poder com autoridade

de absoluta para fazer cumprir essas leis. A necessidade de alguém com tal poder coercitivo se deve ao fato de que, apesar do acordo, as paixões humanas continuam a agir no sentido da parcialidade e da acumulação de glória e poder, colocando em risco o pacto acordado. É difícil controlar as paixões naturais dos homens

(...) quando não há um poder visível capaz de os manter em respeito, forçando-os, por medo do castigo, ao cumprimento de seus pactos (...). E os pactos sem a espada não passam de palavras, sem força para dar qualquer segurança para ninguém. Portanto, apesar das leis de natureza (...), se não for instituído um poder suficientemente grande para nossa segurança, cada um confiará, e poderá legitimamente confiar, apenas em sua própria força e capacidade, como proteção contra todos os outros (Lev.: 107).⁷

Mas, para que haja um acordo que ponha fim ao estado de natureza é preciso que todos os homens abram mão do direito que tinham sobre todas as coisas. Transferem, então, seus direitos a alguém ou um grupo de pessoas com a garantia de que receberão igualmente a segurança que não tinham anteriormente. Mas não bastam palavras e boas intenções: a parcialidade, o orgulho, a vingança continuam brotando das paixões individuais, que permanecem imunes a pactos coletivos. Tais paixões poderiam ficar sob controle dos próprios homens cientes de que concordaram em celebrar o pacto que os livrou dos inconvenientes do estado de natureza com a condição da obediência às leis e ao poder soberano decorrentes dele. Mas Hobbes é pessimista quando a essa possibilidade de submissão voluntária ao pacto feito sem um poder supremo que exija tal submissão.

A saída proposta é que esse autocontrole seja motivado pelo medo que resulta da possibilidade de punição pelo poder central⁸ a algum tipo de violação do pacto e, por extensão, ao retorno a uma situação de insegurança e ameaça à vida como acontece no estado de natureza. Antes, pois, que as paixões se transformem em ação derogatória ela é preventivamente bloqueada pelo medo que o homem tem da punição que essa ação pode acarretar. Que alguns indivíduos ainda assim desafiem o acordo e o poder central não coloca em risco o estabelecido pelo contrato: a grande maioria se submete ao acordo feito, concedendo todo poder à autoridade central e, conseqüentemente, concordando em viver sob o império do medo, com a convicção de que ele é um ingrediente positivo da ordem social.

Esse poder central é exercido por um indivíduo ou grupo de indivíduos apontados ou eleitos para impor a ordem e a cessação das hostilidades que grassa entre os homens no estado de natureza. De acordo com Hobbes,

(...) a única maneira de instituir um tal poder comum, (...) é conferir toda sua força e poder a um homem, ou a uma assembléia de homens, que possa reduzir suas diversas vontades, por pluralidade de votos, a uma só vontade. O que equivale a dizer: designar um homem ou uma assembléia de homens como representante de suas pessoas, considerando-se e conhecendo-se cada um como autor de todos os atos que aquele que representa sua pessoa praticar ou levar a praticar, em tudo o que disser respeito à paz e segurança comuns; todos submetendo assim suas vontades à vontade do representante, e suas decisões a sua decisão (Lev.: 109).

À multidão celebrante do pacto, como se estivesse “unida numa só pessoa” é o que se chama Estado. E o indivíduo a quem os homens concordam em se submeter é o “soberano, e dele se diz que possui poder soberano”. A relação entre o soberano e o medo que a autoridade dele infunde é bem explicitada por Hobbes: “Pois graças a esta autoridade que lhe é dada por cada indivíduo no Estado, é-lhe conferido o uso de tamanho poder e força que o terror assim inspirado o torna capaz de conformar as vontades de todos eles, no sentido da paz em seu próprio país (...)” (Lev.: 110).⁹

A figura do soberano – “situado acima dos contratantes, com direito e força suficiente para impor (o) cumprimento (do contrato)” – não resulta de pacto feito entre eles e os homens reunidos, mas de cada homem com todos os outros que resolvem renunciar a seus direitos sobre todas as coisas transferindo-os ao soberano. A transferência é mútua porque o homem recebe do soberano a garantia de segurança visando à preservação da sua vida. E é simultânea porque a renúncia aos direitos naturais é feita ao mesmo tempo por todos os indivíduos. Não fosse assim, aquele que primeiro abrisse mão dos seus direitos poderia tornar-se presa fácil de um inimigo não cumpridor do pacto, além de contrariar o direito de defender sua vida. “Mas num Estado civil, onde foi estabelecido um poder para coagir aqueles que de outra maneira violariam sua fé, esse temor deixa de ser razoável” (Lev.: 86).

Diferentemente, portanto, de outros contratualistas para os quais o pacto coloca os homens no centro da gestão executiva ou legislativa através de representantes designados ou eleitos para fazer as leis gerais e colocá-las em

execução – sem disporem de poderes absolutos e sempre passíveis de destituição em casos previstos na própria legislação que lhes outorga poder –, Hobbes vê no contrato a aquiescência para o estabelecimento de um forte poder central, um poder mesmo absoluto, capaz de pela força – racionalmente admitida como instrumento positivo para a convivência pacífica – e o medo de punição que dela decorre tornar possível o estabelecimento da sociedade civil. Daí seguem-se dois pontos importantes da formulação hobbesiana. Primeiro, a autoridade do estado tem que ser completa; o poder do soberano tem que ser ilimitado, absoluto. Segundo, a sociedade não é anterior ao estado; ela nasce com ele. Antes do estabelecimento do estado, há o estado de natureza que é de guerra generalizada; a existência de governo é que torna possível a convivência social pelo temor que ele infunde.

Entende-se que o poder é soberano porque ele se coloca acima de qualquer outro poder que possa existir entre os homens e somente nessa condição ele atinge os objetivos em função dos quais foi estabelecido. E como com o pacto de sujeição ao poder supremo do soberano os homens, agora considerados súditos, concordam em aceitar todas as suas decisões, o soberano não tem nenhuma obrigação em relação a eles, a não ser preservar-lhes a vida e, na medida do possível, proporcionar-lhes bem-estar.¹⁰ Mesmo porque os súditos são considerados co-autores de todos os atos e julgamentos feitos pelo soberano e também das decisões que ele tomar.¹¹ Mesmo em caso de controvérsia não haveria outro juiz para considerar a situação além do soberano já que ele é a máxima autoridade e de suas decisões não cabem recursos a qualquer outra instância. Admitir algum tipo de recurso significaria limitar o poder do soberano o que é incompatível com a natureza do poder que ele exerce e que deve ser ilimitado e absoluto. Como enfatiza Plamenatz,

(...) nunca é do interesse dos homens que deva haver regras ou convenções que limitem sua obediência ao governo; e também nunca é do seu interesse que a suprema autoridade governamental seja dividida. (...) A justificativa de Hobbes para o governo absoluto então se alicerça na suposição de que, a menos que a autoridade suprema não seja dividida, não pode haver um juiz com a palavra final e amplamente aceito em todos os casos, incluindo disputas sobre limites de autoridade.¹²

Em conseqüência do poder que o soberano adquire por força do contrato entre os homens e devido à natureza do contrato não há injustiça que ele possa cometer; não pode sofrer qualquer tipo de punição por seus súdi-

tos; é o único juiz de qualquer manifestação que coloque a paz em risco; é ele quem faz as leis que devem ser obedecidas por todos; é o único juiz com direito de decidir sobre controvérsias a respeito das leis que ele mesmo promulgou; é o detentor de todas as propriedades e as concede aos súditos visando às suas necessidades e à paz pública. Tanto poder, ainda que possa causar “uma ou outra incomodidade aos súditos”, é, segundo Hobbes, largamente compensada pelos efeitos que produz, incomparavelmente melhores do que “as misérias e horríveis calamidades que acompanham a guerra civil, ou aquela condição dissoluta de homens sem senhor, sem sujeição às leis e a um poder coercitivo capaz de atar suas mãos, impedindo a rapina e a vingança” (Lev.: 116-117).

Cumpra ainda observar que a assembléia reunida para fazer o contrato ainda permanece no estado de natureza. Mas certamente esse é um momento muito especial em que os homens, percebendo que da guerra em que se encontram não sairá nenhum vitorioso incontestável e que a insegurança em que vivem jamais será superada, resolvem baixar as armas e propor o pacto que cada homem deve celebrar com todos os demais. Esse momento de celebração do pacto em que a paz se coloca ao alcance dos homens parece mostrar que mesmo vivendo sob as difíceis condições impostas pelo estado de natureza os homens já possuem, ainda que embrionariamente, as qualidades que desabrocham na sociedade civil, particularmente a capacidade de viver pacificamente em coletividade, ainda que sob o temor da punição pelo soberano por qualquer ameaça que possam causar à paz estabelecida.¹³ Mas a sociedade civil enquanto tal é posterior ao pacto, ou seja, decorre dele. Isto porque ela só se torna possível com a realização do pacto, a delegação do poder soberano a um homem ou assembléia de homens e o conseqüente surgimento do Estado. “É desta instituição do Estado que derivam todos os *direitos e faculdades* daquele ou daqueles a quem o poder soberano é conferido mediante o consentimento do povo reunido” (Lev.: 111).

Igualdade e liberdade

A sociedade civil para Hobbes constitui antes de tudo um contexto onde os homens podem cumprir as leis de natureza com mais segurança do que aquela que possuíam no estado de natureza. O fato, por exemplo, da igualdade e da liberdade existirem no estado de natureza não as tornava ingredientes capazes de oferecer maior segurança e bem-estar aos seres humanos. A igualdade que ostentavam em termos biológicos - as diferenças de capacidade física

eram para Hobbes irrisórias – apenas levava ao acirramento da guerra em que todos estavam envolvidos e ninguém podia se sentir seguro com eventuais vitórias sobre alguns inimigos. Ao final, todos eram igualmente vulneráveis às violências que todos os outros podiam praticar. E a igualdade perante as leis de natureza também fazia com que os homens se sentissem igualmente impelidos à preservação de suas vidas e com direitos iguais sobre todas as coisas – mesmo os corpos dos outros homens – visando àquele objetivo, o que legitimava praticamente qualquer ação levada a cabo no estado de natureza.

Por outro lado, a liberdade natural consistia na ausência de obstáculo à ação dos indivíduos no cumprimento às leis de natureza – mesmo que isso significasse atacar preventivamente seus inimigos – obviamente excluída a resistência daqueles que tentavam evitar a sua própria destruição. Para Hobbes, “um homem livre é aquele que, naquelas coisas que graças a sua força e engenho é capaz de fazer, não é impedido de fazer o que tem vontade de fazer” (Lev.: 133). Assim, sem um poder acima dos indivíduos para obrigá-los a viver em paz e cumprir as leis de natureza com adequada segurança, a liberdade se revelava apenas um potente combustível que inflamava cada vez mais o clima de guerra generalizada do estado de natureza.

Hobbes procurava, então, mostrar que tanto a igualdade como a liberdade não constituem elementos positivos no caminho da humanidade se, como acontecia no estado de natureza, obedecem apenas às paixões individuais e não contribuem para a paz, a segurança e a felicidade dos homens. Afinal de que adiantava serem todos iguais e livres se isso significava necessariamente vida curta e morte violenta, já que na guerra de todos contra todos imperava a lógica de matar para não morrer, e de não morrer hoje para ser a vítima de amanhã? Mesmo porque num tal quadro, como o próprio Hobbes admite, a vida humana se torna praticamente inviável.¹⁴

Assim, é preciso que um poder superior viabilize as relações pacíficas entre os homens, promulgue as leis, crie a justiça e imponha a disciplina à ordem estabelecida pelo medo da punição, fazendo surgir então a sociedade civil. Como enfatizou Plamenatz, Hobbes

(...) compreendeu que os homens não nascem mas tornam-se sociáveis, que não há justiça sem lei, nem lei sem disciplina, e nenhuma disciplina sem sanções. É sob a pressão da autoridade que o homem se torna uma criatura que aprende a respeitar nos outros as reivindicações que faz para si próprio.¹⁵

Esse quadro decorre do contrato realizado entre os homens que abdicam do seu direito a todas as coisas e à liberdade irrestrita para superarem os inconvenientes do estado de natureza sob a autoridade do poder soberano e estabelecerem então o estado de sociedade.

Para Hobbes o ato de submissão ao soberano constitui a essência da liberdade na vida em sociedade já que dele decorre a “paz dos súditos entre si, e sua defesa contra um inimigo comum (...). Portanto, quando nossa recusa de obedecer prejudica o fim em vista do qual foi criada a soberania, não há liberdade de recusar; mas caso contrário há essa liberdade”¹⁶ (Lev.: 137). Essa liberdade restrita – como toda liberdade enquadrada num sistema legal – é livremente adotada pelos homens a partir do contrato social e na realidade dá origem a uma igualdade mais abrangente do que a que prevalecia no estado de natureza porque enquanto neste a liberdade de uns implicava a destruição de outros, na sociedade civil ela assegura igualmente a preservação de todos que deixam, então, de ser iguais na certeza da morte precoce advinda da guerra de todos contra todos para se tornarem iguais na segurança da vida que a submissão ao soberano garante.¹⁷

A teoria hobbesiana e as sociedades indígenas

Como já se viu, Hobbes não teve grande preocupação em caracterizar o estado de natureza como um desenvolvimento histórico da humanidade. Objetivando propor mecanismos que melhor satisfizessem as necessidades de segurança e bem-estar dos homens na sociedade civil, Hobbes inicialmente buscou mostrar como estes viveriam sem leis nem poder centralizado, isto é, ao sabor das paixões naturais. Mas, por outro lado, não deixou de fazer referência a realidades concretas que espelhassem o estado de natureza ou apresentavam condições próximas a ele.¹⁸ Depois de se referir à impossibilidade de que “no mundo inteiro” tenha prevalecido a condição da guerra de todos contra todos, Hobbes menciona que “há muitos lugares onde atualmente se vive assim. Porque os povos selvagens de muitos lugares da América, com exceção do governo de pequenas famílias, cuja concórdia depende da concupiscência natural, não possuem qualquer espécie de governo, e vivem em nossos dias daquela maneira embrutecida” (Lev.: 80) que caracteriza o estado de natureza.

O reconhecimento por parte de Hobbes de que os selvagens do estado de natureza na realidade constituíam um conjunto de pequenas unidades fa-

miliares parece resumir dois pontos importantes de sua teoria. Primeiro, a forma radical do estado de natureza em que não existe poder comum e todos estão em guerra de todos contra todos é uma construção lógica mas impossível de retratar qualquer realidade: a vida humana em tal contexto seria simplesmente inviável. Segundo, a vida indígena centrada em grupos familiares não só constituiria evidência de um estágio mais próximo do estado de natureza radical, mas também deixaria evidente a necessidade que os homens têm de estabelecerem relações sociais e de organizá-las em torno de uma liderança, como acontece com as unidades familiares. Como enfatiza R. E. Ewin,

(...) a vida humana num contexto social onde não exista autoridade ou procedimentos convencionais para tomada de decisões nem mesmo nas famílias ou outros grupos pequenos, constitui a forma radical da condição natural [ou do estado de natureza] na qual cada pessoa está na condição natural com respeito a todas as demais, e, como Hobbes deixa claro, isso impossibilita uma continuada existência para a espécie humana.¹⁹

A existência de grupos familiares que implica relações sociais duradouras e a organização em torno de uma liderança ou autoridade não significa, no entanto, garantia de um contexto completamente pacífico já que desavenças com indivíduos de outras famílias podem levar a rivalidades e lutas prolongadas. Mas, nesse caso, já não há aquela guerra generalizada do estado de natureza radical, pois os membro do mesmo grupo familiar tendem a se relacionar de forma pacífica. Os núcleos familiares consubstanciando, portanto, espaços sociais não necessariamente conflituosos – antes, de natureza pacífica – possibilitam uma visão mais branda do estado de natureza, relativizando o cenário de guerra de todos contra todos. Nesse caso, é possível admitir que “o exemplo dos índios americanos, em suma, poderia ter sido pensado por Hobbes como o de pessoas vivendo efetivamente na condição natural”.²⁰

A interpretação de E. B. Ewin da teoria hobbesiana sobre o estado de natureza tem a virtude de ressaltar nela aspectos antropológicos que a tornam mais sintonizada com princípios fundamentais estabelecidos no campo da antropologia social. Mostra, então, que para Hobbes a vida humana não pode dissociar-se de um contexto relacional, ou seja, ela só germina num campo onde haja um mínimo de organização social e de relações pacíficas – onde se destacam as de lealdade e respeito – que possibilitam a formação de alianças, como acontece com a rede de parentesco. “Desde que tenhamos algum tipo de

relação social, nós podemos sobreviver, porque as leis da natureza podem ser efetivas e podemos vê-las em ação; contudo, não podemos viver sem estabelecer relações sociais.”²¹

Pode-se então dizer que as sociedades indígenas se encontram no estado de natureza, mas não na sua forma mais radical onde prevalece a guerra de todos contra todos. Elas se inserem numa condição natural mais branda, onde os homens não se encontram isolados, mas reunidos em pequenas unidades familiares que se organizam em torno de um líder, de uma autoridade. Há, pois, nesse contexto uma paz relativa à medida que essas unidades trazem certa segurança aos indivíduos que as compõem e que mantêm entre si relações de lealdade e respeito mútuos. Mas o estado de natureza envolve também grupos familiares que mantêm entre si relações permeadas por rivalidades, desavenças ou mesmo guerras. Nesse caso permanecem na condição natural original umas com respeito às outras. Por outro lado, como não formalizaram um pacto para a instituição de um poder soberano nem para a submissão absoluta a esse poder, os grupos indígenas não constituem sociedades civis.

A interpretação de Ewin permite também reconhecer que para Hobbes a relação entre o estado de natureza e o de sociedade não é dicotômica, no sentido de que a passagem radical de um estado para outro tem que ser radical. Como diz Ewin,

(...) não se trata de um estado de natureza que existiu e foi deixado para trás, com todos os conhecidos problemas sobre como poderíamos tê-lo deixado; ainda há um estado de natureza no qual vivemos e uma sociedade civil na qual também vivemos. (...) Nossa condição natural não é algo em que nós simplesmente estamos ou não estamos. Estaremos nela no que diz respeito a algumas pessoas ou grupos e provavelmente estaremos, ao mesmo tempo, fora dela com respeito a outras pessoas ou grupos.²²

Ou seja, para Hobbes estado de natureza e estado de sociedade constituem, na realidade, tipos de relações – que poderiam ser tipificadas, respectivamente, como de exclusão e de aliança – que necessariamente acompanham a vida humana em todas as etapas do seu desenvolvimento.

No estado de natureza não radical, portanto, a condição natural de belicosidade prevalece nas relações entre os homens de diferentes núcleos familiares, enquanto relações de aliança subsistem nos contextos intrafamiliares. Já no estado de sociedade prevalece a situação de respeito às leis e de submissão ao soberano, mas nem por isso a condição natural está completamente supera-

da. Isso porque se os indivíduos não estão em condições naturais com respeito àqueles que pertencem à sua comunidade, estão naquelas condições com respeito aos indivíduos de outros grupos com os quais tendem a desenvolver relações de competição, conflito potencial ou aberta hostilidade. O pacto formalizado entre os indivíduos, portanto, se dá origem ao Estado e à sociedade civil, não apaga completamente os vestígios das relações mantidas no estado de natureza: apenas predispõe os indivíduos a manter a paz, respeitar as leis e obedecer ao soberano. Assim, mesmo na sociedade civil a condição natural encontra sempre espaço para se fazer presente quer seja entre indivíduos de diferentes famílias, diferentes comunidades ou mesmo diferente nações, dependendo do alcance do poder soberano a que estiverem submetidos.

Não cabe, portanto, tomar o estado de natureza em sua forma mais radical e verificar se ele se materializa nos contextos dos povos indígenas onde não há vestígios de pactos ou poder soberano. Hobbes não pretendeu que ele constituísse uma etapa de desenvolvimento histórico da humanidade; ao contrário, buscava mostrar como, teoricamente, seria a vida humana sem um amplo entendimento entre os homens sobre a necessidade de leis gerais e a instauração do Estado e de um poder soberano. A constatação de que mesmo sem acordos explícitos e uma autoridade central com poderes absolutos as sociedades indígenas possuem organização social, normas e poder político (ainda que descentralizado) colocaria por terra a tentativa de comprovar a existência do estado de natureza, pelo menos com referência a essas sociedades. Mas se se atenta para o fato de que para Hobbes embora no estado de natureza “os povos selvagens de muitos lugares da América” contam com “o governo de pequenas famílias” percebe-se também que isso significa admitir a existência de relações sociais e de uma liderança ou autoridade em torno da qual a unidade familiar se organiza.

Como o estado de natureza radical constitui um cenário onde a vida humana carece de um mínimo de segurança para se perpetuar, Hobbes – como enfatizou Ewin – deu então margem à possibilidade de existência de uma versão abrandada daquele estado que torna viável a vida humana, como acontecia “em muitos lugares da América”. E à medida que neste estado prevalecem relações sociais – inicialmente num contexto familiar – e autoridades estabelecidas – os líderes dos grupos familiares – pode-se dizer que com ele a teoria hobbesiana ganha densidade antropológica e passa de fato a refletir realidades empíricas. Os povos indígenas viveriam, portanto, uma condição natural não radical, isto é, que não apresenta o quadro de guerra virtual de todos contra todos. As suas leis se estruturam em bases consuetudinárias e o poder,

que não passa perto de nenhum autoritarismo, é largamente descentralizado.

E à medida que as referências da teoria hobbesiana sobre grupos familiares e relações de liderança encontram pleno respaldo no campo da antropologia indígena, pode-se dizer que dessa perspectiva as sociedades indígenas se encontram a meio caminho entre o estado de natureza radical e a sociedade civil. Obviamente, a partir dessa constatação alguns desdobramentos seriam necessários já que a constituição de famílias implica relações de afinidade entre diferentes parentelas e, em conseqüência, alianças interfamiliares. Da mesma maneira, as “leis” não são exclusivas de cada unidade familiar sob a jurisdição de uma liderança. A “lei indígena” que se poderia chamar “lei do consenso” – porque ela decorre da própria vida em coletividade, estabelecendo as normas e valores em termos mais consensuais do que impositivos – abrange na realidade todo o grupo tribal, composto por diferentes grupos familiares. Acompanhando, então, a interpretação de Ewin, pode-se dizer que uma dada unidade familiar está no estado de natureza original com respeito a algumas famílias – com as quais tendem a desenvolver relações conflituosas que evocam o virtual estado de guerra generalizada; enquanto mantém com outros grupos familiares relações pacíficas – que estão na base da formação de alianças – e não se encontram, pois, na condição natural radical com respeito a eles.

Um tal quadro revela com fidelidade aspectos da realidade social que envolve os grupos indígenas, além de deixar evidente as raízes antropológicas da teoria hobbesiana que a tornam mais consistente e mais atual.

José Sávio Leopoldi é Professor da Universidade Federal Fluminense

Notas

1. “Hobbes não era de opinião que tal estado de coisas tivesse existido realmente. Não pretendia descrever um desenvolvimento histórico mas construir um logicamente. (...) O que Hobbes fez realmente foi, ao arquitetar o Leviathan, desfazer mentalmente os laços da sociedade civil num estado natural, isto é, nas suas partes atômicas constituintes, para poder depois realizar uma nova síntese” (Bronowski e Mazlish, *A tradição intelectual do Ocidente*, p. 218. “Se um estado de natureza existiu ou não historicamente era de pouca importância para Hobbes. Para ele tal estado representava uma alternativa hipotética à comunidade e à soberania. Hobbes pretendia desconsiderar a sociedade civil para imaginar como seria a vida na ausência de uma ordem política coercitiva” (Zagorin, “Hobbes, Thomas”, p. 483). Cf. ainda C. B. Macpherson, *A teoria política do individualismo possessivo*, pp. 32-33.

2. Nas próximas referências à obra *Leviatã* de Hobbes (cf. Bibliografia) utilizar-se-á abreviação Lev.: seguida do número da página de onde a citação foi transcrita.
3. “Os desejos e outras paixões do homem não são em si mesmos um pecado. Nem tampouco o são as ações que derivam dessas paixões, até o momento em que se tome conhecimento de uma lei que as proíba; o que será impossível até ao momento em que sejam feitas as leis; e nenhuma lei pode ser feita antes de se ter determinado qual a pessoa que deverá fazê-la” (Lev.: 80).
4. C. Macpherson, op. cit., p. 33.
5. J. Plamenatz, *Man and society*, p. 132 - T.A.
6. Camusso e Schnaith, *Thomas Hobbes y los orígenes del estado burgués*, p. 160.
7. R. E. Ewin aponta um aspecto interessante ao observar que “a função da espada do soberano (...) não é fazer-me obedecer e, assim, impor-me obrigações; é fazer o outro obedecer, se isso for necessário, e assim afastar qualquer medo que eu possa ter da desobediência. (...) A ameaça de coerção que pesa sobre o outro permite gerar em mim a obrigação”. (Ewin, *Virtues and rights – the moral philosophy of Thomas Hobbes*, p. 114) - T.A.
8. Esse poder é delegado a alguém eleito ou indicado por uma assembléia de homens “com o propósito único de lhes dar ordens para evitar que eles estivessem constantemente a atirar-se uns aos outros. (...) Ele tem o direito absoluto de promulgar as leis que muito bem entender. Não tem que responder perante os indivíduos que o escolhem, exceto para garantir a paz” (Bronowski e Mazlisch, op. cit., p. 219).
9. Parece, no entanto, adequada a observação feita por Janine Ribeiro no sentido de “matizar o medo que há no Estado hobbessiano. Primeiro, o Leviatã não aterroriza. Terror existe no estado de natureza, quando vivo no pavor de que meu suposto inimigo me mate. Já o poder soberano apenas mantém temerosos os súditos, que agora conhecem as linhas gerais do que devem seguir para não incorrer na ira do governante. Segundo, o indivíduo bem comportado dificilmente terá problemas com o soberano” (Ribeiro, “Hobbes; o medo e a esperança”, p. 71).
10. “Hobbes also stressed that the sovereign has duties toward its subjects. It is obliged, he stated, to make the safety and well-being of the people the rule of its action. (...) And safety, Hobbes added, means not only bare preservation but happiness and living delightfully, so far as these are possible” (Zagorin, op. cit., p. 485 - T.A.).
11. Donde se conclui que “nada do que (o soberano) faça pode ser considerado injúria para com qualquer de seus súditos, e que nenhum deles pode acusá-lo 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”

(Lev.: 113).

12. Plamenatz, op. cit., pp. 149, 150-151 - T.A.

13. “O contrato é entendido como uma espécie de base para a sociedade civil porque confirma as associações dos indivíduos. É a reciprocidade do contrato que supera o problema do estranho (isto é, do ‘outro’, do ‘diferente’) unindo todos os indivíduos em um sistema societário.” (K. Tester, *Civil society*, p. 58 - T.A.).

14. Hobbes ” makes clear that the relevant form of our natural condition is na impossible one for humans. Human life can continue only if we are out of that condition. ” (Ewin, op. cit., p. 102).

15. Plamenatz, op. cit., p. 154. Nesse ponto Plamenatz se contrapõe à observação de Zagorin de que Hobbes “ did not deny that man is naturally sociable; but commonwealth, he insisted, are not mere meetings, but true unions to whose contrivance the making of compacts is necessary” (Zagorin, op. cit., p. 484 - T.A.).

16. Ainda segundo Hobbes, “todo súdito tem liberdade em todas aquelas coisas cujo direito não pode ser transferido por um pacto. (...) Nos casos em que o soberano não tenha estabelecido uma regra, o súdito tem a liberdade de fazer ou de omitir, conformemente a sua discrição” (Lev.: 137-138).

17. “A igualdade originária, portanto, fora dos limites de uma sociedade civil, significa igualdade para lutar pelo domínio de cada um sobre os outros, a fim de adquirir um poder que assegure meu bem-estar individual contra os interesses semelhantes de meus competidores”. (Camusso e Schnaith, op. cit., pp. 130-131 - T.A.).

18. “Hobbes pode não ter querido afirmar que os índios americanos na verdade viveram na condição natural do homem. Ao contrário, ele pode ter querido sugerir que essas pessoas estavam mais próximas à condição natural, ou de ausência de governo, do que nós estamos, e que sua tese é apoiada pelo fato, que ele acreditou ser verdadeiro, de que suas vidas eram particularmente sórdidas e violentas.” (Ewin, op. cit, p. 95 - T.A.).

19. Ewin, idem, p. 97.

20. Ewin, op. cit., p. 101.

21. Idem, p. 102.

22. Ewin, op. cit., pp. 103, 104.

Referências bibliográficas

BRONOWSKI, J. e MAZLISCH, Bruce. *A tradição intelectual do Ocidente*. Lisboa: Edições 70, 1988.

- CAMUSSO, Guillermina G. de e SCHNAITH, Nelly. *Thomas Hobbes y los orígenes del estado burgués*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1973.
- EWIN, R. E. *Virtues and rights – the moral philosophy of Thomas Hobbes*. Boulder: Westview Press, 1991.
- HAMPTON, Jean. *Hobbes and the social contract tradition*. Cambridge: The University Press, 1988.
- HOBBES, Thomas. *Leviatã*. S. Paulo, SP: Abril Cultural (Coleção Os Pensadores, vol. XIV), 1974.
- MACPHERSON, C. B. “Introduction”. In: C. B. Macpherson (ed.) *Thomas Hobbes – Leviathan*. Harmondsworth: Penguin, 1972.
- _____. *A teoria política do individualismo possessivo – de Hobbes a Locke*. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra, 1979.
- PLAMENATZ, Jonh. *Man and society* (vol. 2). London: Longman, 1963.
- RIBEIRO, Renato Janine. “Hobbes: o medo e a esperança”. In: Francisco C. Weffort (org.) *Os clássicos da política* (1º. vol.). S. Paulo, SP: Ática, 1991 (3ª. ed.).
- ROMERO, Francisco. *Historia de la filosofía moderna*. México: Fondo de Cultura, 1959.
- SANTILLÁN, José F. Fernández. *Hobbes e Rousseau – entre la autocracia y la democracia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- TESTER, Keith. *Civil society*. London: Routledge, 1992.
- WOLF, Jonathan. *An introduction to political philosophy*. Oxford: The University Press, 1996.
- ZAGORIN, Perez. “Hobbes, Thomas”. In David L. Sills (ed.) *International Encyclopedia of the Social Sciences* (vol. 6). New York: The Macmillan Company & Free Press, 1968.

Resumo

O objetivo do artigo é analisar aspectos da obra de Hobbes a partir de uma perspectiva antropológica. Especial atenção é dada às suas idéias referentes ao estado de natureza, ao poder soberano, à sociedade civil, bem como à igualdade e à liberdade. Ao final, procura-se evidenciar a proximidade da filosofia hobbesiana com o campo da antropologia a partir da consideração de questões relacionadas às sociedades indígenas.

Palavras-chave

Hobbes, estado de natureza, poder soberano, igualdade, liberdade, sociedades indígenas

Abstract

The article aims at emphasizing some topics of Hobbes's work under an anthropological perspective. Special attention is given to his ideas concerning the state of nature, sovereign power, civil society as well as equality and freedom. The article ends with a discussion on some aspects of the indian societies showing compatibility between hobbesian philosophy and the anthropological field.

Key-words

Hobbes, state of nature, sovereign power, equality, freedom, indian societies