

ENTRE LIBERDADE E SEGURANÇA: PARA UMA REFLEXÃO ACERCA DOS FUNDAMENTOS POLÍTICO-CONSTITUCIONAIS DO ESTADO A PARTIR DE THOMAS HOBBS

BETWEEN FREEDOM AND SECURITY: TOWARDS A REFLECTION ON THE POLITICAL AND CONSTITUTIONAL FOUNDATIONS OF THE STATE FROM THOMAS HOBBS

Silvagner Andrade de Azevedo

Mestre em Direito pela Faculdade de Direito de Vitória. Doutorando em Direito pelo Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu da Faculdade de Direito de Vitória. Professor nos cursos de graduação na Academia de Polícia Militar do Espírito Santo – Instituto Superior de Ciências Policiais e Segurança Pública.
E-mail: silvagner@hotmail.com

Alexandre de Castro Coura

Doutor em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais. Professor do Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Direito da Faculdade de Direito de Vitória. Promotor de Justiça no Estado do Espírito Santo.
E-mail: acastrocoura@gmail.com

Aprovado em: 15/08/2023

RESUMO: Partindo da tensão entre segurança e liberdade, cada vez mais presente no cenário político-constitucional contemporâneo, o presente artigo propõe uma reflexão sobre os fundamentos político-constitucionais do Estado, a partir do pensamento de Thomas Hobbes. O objetivo é analisar como a teoria hobbesiana contribui para a compreensão da relação entre esses dois valores e suas implicações para a legitimidade da ação do Estado Moderno. Metodologicamente, por meio de revisão bibliográfica e de análise crítica, busca-se compreender os principais argumentos de Hobbes em relação à necessidade de um governo soberano para garantir a ordem e a segurança. Para tanto, analisa os fundamentos político-constitucionais do Estado-Leviatã na teoria contratualista de Thomas Hobbes. Investiga a progressão filosófica utilizada por Hobbes para fundamentar o Estado a partir da necessidade de um contrato, o que envolve o estudo da natureza humana, sua condição no estado de natureza e a necessidade de criação, por convenção, de um corpo político. Expõe a caracterização e a natureza da soberania do Estado e os fundamentos constitucionais decorrentes desse poder soberano. Conclui que os fundamentos político-constitucionais do Estado-Leviatã, na proposta de Thomas Hobbes, projetam-se ainda hoje como respostas a questões contemporâneas nas quais há restrição de liberdades individuais em prol da segurança viabilizada pela soberania estatal.

Palavras-chave: Estado-Leviatã. Soberania. Liberdade. Segurança. Hobbes.

ABSTRACT: Based on the tension between security and freedom, which is increasingly present in the contemporary political and constitutional scenario, this paper proposes a reflection on the

political-constitutional foundations of the State, based on the thinking of Thomas Hobbes. The objective is to analyze how the Hobbesian theory contributes to the understanding of the relationship between these two values and their implications for the legitimacy of the action of the Modern State. Methodologically, through a bibliographic review and a critical analysis, it seeks to understand Hobbes' main arguments regarding the need for a sovereign government to guarantee order and security. In order to do so, it analyzes the political-constitutional foundations of the Leviathan-State in the contractualist theory of Thomas Hobbes. It investigates the philosophical progression used by Hobbes to ground the State from the need for a contract, which involves the study of human nature, its condition in the state of nature and the need to create, by convention, a political body. It exposes the characterization and nature of State sovereignty and the constitutional foundations resulting from this sovereign power. It concludes that the political-constitutional foundations of the Leviathan-State, in the proposal of Thomas Hobbes, are still projected today as answers to contemporary questions in which there is restriction of individual liberties in favor of security made possible by state sovereignty.

Keywords: Leviathan-State. Sovereignty. Freedom. Security. Hobbes.

SUMÁRIO: Introdução. 1 O movimento político que conduz o homem natural ao homem artificial: o contrato como necessidade e fundamento do Estado. 2 Fundamentos constitucionais decorrentes da soberania do Estado. 3 Liberdade e segurança em face do Estado-Leviatã. Considerações finais. Referências.

INTRODUÇÃO

Desde que naufragou em uma ilha deserta no mar do Caribe em 1651, Robinson Crusoé considerou, dentre outras prioridades de sobrevivência, estabelecer-se em um local que lhe proporcionasse “a segurança em face de criaturas rapaces, fossem homens, fossem animais” (DEFOE, 2021, p. 73). Diante do território desconhecido, erigiu uma paliçada ao redor de uma loca no rochedo e ali construiu um fortim para sua proteção diante dos riscos potenciais à sua segurança pessoal e a seus poucos pertences.

No romance de Daniel Defoe, “Robinson Crusoé”, publicado em 1719, é possível captar elementos da experiência humana comuns à teoria política de Thomas Hobbes na constituição de seu Estado-Leviatã. À medida que descobria e implementava os meios necessários à sua sobrevivência – que envolveram coleta, caça, agricultura, domesticação de animais, construção e fabricação de objetos –, Crusoé valia-se “do controle racional e da astúcia na árdua tarefa de sobreviver e superar os perigos e os desafios a que é submetido no decorrer de suas aventuras” (VASCONCELOS, 2021, p. 361). O personagem náufrago trouxe consigo para a ilha o poder da racionalidade do indivíduo moderno, característica da nascente sociedade burguesa da qual viera.

Além do seu modo de vida burguês, projetou também seus medos na ilha deserta, preocupando-se constantemente em reforçar a barreira defensiva frente aos perigos que imaginava iminentes. Apesar das primeiras medidas em relação à sua segurança pessoal, viveu anos em

completo isolamento. Sem qualquer contato com outro ser humano, e sem nenhuma preocupação além daquelas relativas à sua subsistência, exerceu sua plena liberdade, sem constrangimentos alheios. Foi o soberano sem súditos nos limites do território de uma ilha deserta, que já considerava sua propriedade.

Contudo, o sentimento de tranquilidade e segurança que desfrutava em um idílico, e forçado, “estado de natureza” foi drasticamente afetado quando, certa vez, quinze anos após sua chegada à ilha, ao aventurar-se em espaços mais distantes de seu território, encontrou uma pegada humana na areia da praia. Esse evento incutiu-lhe novamente o medo, alterando sua percepção e seu comportamento diante da realidade: “enganava-me com árvores e arbustos e supunha que qualquer toco distante fosse o corpo de um homem [...]; ao chegar em meu castelo, acho que depois daquilo tudo que passei a chamá-lo assim, entrei correndo como alguém perseguido” (DEFOE, 2021, p. 178).

Depois que viu a pegada na areia da praia, o “estado de natureza” em que vivia Crusoe transformou-se com a possibilidade da presença de outros seres humanos na ilha. Tal fato despertou nele novos sentimentos: “[...] fazia agora dois anos que vivia sob essa inquietação, a qual de fato tornara minha vida muito menos agradável que antes, como bem pode imaginar qualquer um que saiba o que é cair numa permanente cilada de temer homens” (DEFOE, 2021, p. 188). Ele foi (re)colocado naquela condição que Hobbes conjecturou: “o estado de natureza é uma condição de guerra, porque cada um se imagina (com razão ou sem) poderoso, perseguido, traído” (RIBEIRO, 2006, p. 59).

Posteriormente, ao tentar achar explicações sobre a origem da pegada, percebeu que ela fora deixada por nativos da região que utilizavam eventualmente a ilha para rituais de canibalismo contra prisioneiros, o que agravou ainda mais sua sensação de medo – de uma morte violenta – e a necessidade, beirando a obsessão, cada vez maior de proteção e segurança.

O horizonte histórico de Defoe e Hobbes possibilita, no âmbito da literatura e da filosofia política, uma análise interdisciplinar de temas que se correlacionam: a ideia de um estado de natureza no qual a natureza humana revela-se de forma vulnerável e pessimista; o medo (do outro e, principalmente, da morte violenta) como elemento desestabilizador desse estado de natureza; e a necessidade do estabelecimento e da sujeição a um poder soberano, como forma de promover a segurança e a paz.

Por não se realizar em abstrato, por pura especulação filosófica daquilo que seria uma configuração política ideal – como na tradição grega e medieval –, mas perscrutando aspectos da constituição física, emocional e psicológica da natureza humana, a teoria de Hobbes fundamenta-se na fronteira entre a filosofia e a nascente ciência. Considera, como ponto de partida, a natureza

humana – com seus fundamentos nas ciências naturais –, para então elaborar, como bases nessas premissas anteriores, sua teoria política.

Dentre as questões levantadas por Hobbes, a teorização sobre o poder soberano e a consequente tensão entre a segurança e a liberdade no Estado são da maior relevância e se projetam até hoje. A atualidade dessa tensão sempre resurge quando se está diante de situações em que o Estado, para prover segurança, impõe limites às liberdades individuais. É o caso, por exemplo, das políticas norte-americanas adotadas contra o terrorismo após o “11 de setembro” e, mais recentemente, das medidas restritivas decorrentes da pandemia de COVID-19, como a necessidade de *lockdown* e a exigência de passaporte de vacinação para entrada em locais públicos e privados. Em ambas, o medo da morte (violenta), real ou imaginário, fundamenta restrições das liberdades individuais em benefício da segurança proporcionada pelas ações do Estado. Nesse sentido se manifestou o então presidente da República, quando, referindo-se à exigência de passaporte de vacinação contra a COVID-19, questionou: “A gente pergunta: por que o passaporte vacinal? Por que essa coleira que querem colocar no povo brasileiro? Cadê a nossa liberdade? Eu prefiro morrer do que perder a minha liberdade”¹.

Ao se analisar situações contemporâneas dessa natureza, em que demandas por segurança e por liberdade entram em tensionamento, faz-se necessária uma reflexão aprofundada sobre os fundamentos político-constitucionais do Estado. Nesse caminho, o problema de pesquisa deste estudo busca resposta(s) à seguinte questão: partindo-se do pressuposto de que é função do Estado garantir simultaneamente a segurança e a liberdade dos cidadãos, como o pensamento político de Thomas Hobbes pode contribuir para a compreensão dessa tensão sob o ponto de vista da soberania estatal e das liberdades individuais?

Regressar aos temas tratados por Hobbes apresenta-se como um caminho intelectualmente relevante para se compreender, por meio da potência de suas reflexões, questionamentos dessa natureza, que visam compatibilizar os direitos fundamentais com a garantia da ordem e da estabilidade necessárias à convivência em sociedade.

Não obstante o distanciamento do contexto histórico de Hobbes – que o coloca mais alinhado a um Estado absoluto cujo poder soberano impõe-se de maneira ilimitada –, seus pressupostos de análise ainda hoje ecoam na filosofia político-jurídica quando se discute, como nos casos citados, o quanto de liberdade se pode sacrificar ao Estado em prol da segurança por ele proporcionada. Interessa aqui o caminho teórico que Hobbes trilhou para a fundamentação – ou a constituição – de seu Estado-Leviatã. Refazê-lo quiçá ilumine questões ainda obscuras – talvez

¹ Disponível em: <https://oglobo.globo.com/saude/bolsonaro-compara-passaporte-com-coleira-diz-que-prefere-morrer-perder-liberdade-25309623>. Acesso em: 15/02/2022.

ainda não resolvidas – sobre os fundamentos político-constitucionais do Estado, em especial os limites e a legitimidade da soberania e da liberdade no interior de uma associação política.

Trata-se de um vasto e vigoroso percurso teórico, constituído por veredas conceituais, que confluem na síntese de sua obra magna, o *Leviatã*. Nesse sentido, a metodologia empregada envolve as seguintes opções metodológicas: i) revisão bibliográfica sobre a obra filosófica de Thomas Hobbes, visando identificar e analisar os principais conceitos e argumentos relacionados à relação entre liberdade e segurança no pensamento hobbesiano; ii) análise crítica dos argumentos e justificativas apresentadas por Hobbes para a necessidade de um governo soberano e as restrições à liberdade individual em prol da segurança; e iii) análise interdisciplinar envolvendo direito e literatura, em busca de analogias entre as ideias político-jurídicas desenvolvidas por Thomas Hobbes e a experiência literária de Robinson Crusoé, escrita por Daniel Defoe.

Nos limites da reflexão que aqui se pretende realizar, três objetivos são desenvolvidos ao longo do artigo.

O primeiro tópico tem como objetivo analisar a progressão filosófica, que vai do homem natural ao homem artificial, utilizada por Hobbes para fundamentar o Estado a partir da necessidade de um contrato. Um movimento que envolve o estudo da natureza humana, sua condição no estado de natureza e a criação, por convenção, de um corpo político (o Estado, ou a República).

O segundo tópico objetiva compreender a natureza da soberania do Estado e os fundamentos constitucionais decorrentes desse poder soberano e, mais especificamente, como o indivíduo moderno passa, a partir de então, a se relacionar direta e verticalmente com o Estado, numa via de mão dupla que lhe impõe obediência à soberania estatal como forma de garantir a sua segurança.

Na última parte, analisam-se questões relacionadas à liberdade e à segurança em face do Estado e o quanto de liberdade permanece para o ser humano quando, pelo contrato, torna-se súdito do Estado-Leviatã. A questão é colocada por Hobbes em torno das liberdades e das obrigações do homem perante as leis civis do Estado, destacando a liberdade residual diante daquilo que o soberano permite ou proíbe.

Por fim, evidencia-se como os dilemas e desafios contemporâneos decorrentes da tensão entre liberdade e segurança, especialmente no que diz respeito às limitações dos direitos individuais em prol da segurança nacional, são ainda marcados pelos fundamentos político-constitucionais estabelecidos por Hobbes há mais de 350 anos.

1 O MOVIMENTO POLÍTICO QUE CONDUZ O HOMEM NATURAL AO HOMEM ARTIFICIAL: O CONTRATO COMO NECESSIDADE E FUNDAMENTO DO ESTADO

O *Leviatã*, publicado em 1651 – por coincidência, o mesmo ano em que ocorre o naufrágio de Robinson Crusoe –, aprofunda-se em questões políticas de um mundo em transformação, na fronteira entre o medieval e o moderno, entre a filosofia e a ciência.

Nesse momento de transições, Hobbes dotou a filosofia política de uma linguagem própria e conceitualmente precisa – inspirada no rigor científico das ciências naturais no século XVII – composta de conceitos e ideias originais que fundamentaram uma nova gramática política e jurídica para a Modernidade. Seu sistema filosófico tem a propriedade fundamental que Michel Villey (2007, p. 12) atribui à filosofia, a de ser ordenadora da linguagem: “a filosofia é o esforço de visão total de mundo; ela recorta, articula o mundo em seus elementos traduzidos pelos termos principais da linguagem”.

Por essa razão, como forma de dar respostas às questões de seu tempo histórico, marcado por instabilidades políticas e guerras civis e religiosas, a filosofia política de Hobbes fundamenta-se não em mera especulação sobre uma configuração política ideal, como na tradição antiga e medieval. O caminho por ele trilhado reflete uma visão de mundo fundamentada em um movimento que vai do mundo natural ao mundo artificial, conduzido por um “rigoroso desenvolvimento dialético que nos leva dos homens naturais ao homem artificial, ao Estado-*Leviatã*” (CHEVALLIER; GUCHET, 2004, p. 64). Nessa passagem, da natureza à artificialidade, segue uma ordem sistemática que é:

[...] uma progressão filosófica que se iniciaria com os corpos naturais e os princípios mais fundamentais das ciências naturais; passaria pelo homem e por uma interpretação de sua percepção sensível, linguagem, raciocínio, natureza fisiológica e moral; e se concluiria com uma interpretação da sociedade civil ou “corpo político”. (GASTIN, 2010, p. xx)

Essa progressão filosófica pode ser percebida na forma como seus livros são estruturados. Suas três principais obras políticas – *Os elementos da lei natural e política*, publicado em 1640; *Do cidadão*, em 1642; e *Leviatã*, em 1651 – são atravessadas por essa sistematização: o estudo da natureza humana, sua condição no estado de natureza e a necessidade de criação, por convenção, de um corpo político (o Estado, ou a República).

Se Platão concebe sua teoria política a partir de uma perspectiva idealista de república e de justiça; se Aristóteles o faz a partir da análise comparada de experiências concretas de constituições das cidades-estados gregas de sua época; Hobbes construirá sua teoria a partir do estudo da natureza humana, inserida em um mundo natural, de corpos em movimento. Por essa perspectiva teórica, “a explicação última que podemos dar a qualquer coisa, inclusive às

concepções e pensamentos humanos, deve ter por base o corpo e o movimento” (GASTIN, 2010, p. xxxiv). O ser humano e a natureza integravam-se, assim, na “ideia de que o mundo físico era um sistema puramente mecânico, no qual tudo podia ser explicado com precisão geométrica pelo deslocamento dos corpos em suas relações mútuas” (SABINE, 1964, p. 441).

A aplicação desse método científico e materialista à política e ao direito apela, ainda, ao recurso retórico de referência a um direito natural como fundamento de legitimidade para a constituição do Estado e do Direito. Contudo, na esteira das reflexões já apontadas por Hugo Grócio, os princípios jusnaturalistas modernos não mais se referem a uma ordem transcendente ou teológica, uma vez que, no contexto desses dois últimos autores, “a justiça consistia na conformidade do direito aos princípios básicos da natureza humana” (SABINE, 1964, p. 415).

Como ponto de partida, Hobbes lança seu olhar para o indivíduo isolado, lançado na precariedade de um hipotético *estado de natureza* pré-político: “o direito natural não deve ser buscado na ordem harmônica da comunidade política, mas em seu oposto, nas características de uma figura semelhante a Crusoé” (DOUZINAS, 2009, p. 85).

Na cultura ocidental, Robinson Crusoé representa o triunfo do indivíduo moderno: “tornou-se uma figura mítica, na medida em que simbolizou alguns dos valores fundamentais de uma sociedade em mudança e de uma classe social ascendente, assumindo papel central na construção do significado do individualismo moderno” (VASCONCELOS, 2021, 363). Esse êxito, é claro, mostra-se relativo, pois essa perspectiva enfatiza apenas o indivíduo burguês isolado em condição hipotética e apartado da realidade social, desconectado dos problemas sociais decorrentes das relações humanas, econômicas e de poder. Problemas que serão evidenciados e agravados nos séculos posteriores à escrita de Hobbes e Defoe.

Ao encontro dessa perspectiva jusnaturalista moderna, no primeiro parágrafo de *Os elementos da lei natural e política*, Hobbes já apresenta o marco zero de sua concepção política: “a explicação verdadeira e perspicua dos Elementos das Leis, Naturais e Políticas, que é meu presente escopo, depende do conhecimento do que é a natureza humana [...]” (HOBBS, 2010, p. 6). Acreditava ele que “a natureza humana possui certos traços comuns, cuja observação irá determinar o que é naturalmente lícito” (DOUZINAS, 2009, p. 85). Começa então por identificar esses traços comuns:

A natureza do homem é a soma dos seus poderes, tais como as faculdades de nutrição, de movimento, de geração, de sensação, de razão etc. Devemos unanimemente chamar esses poderes de naturais, e eles estão contidos na definição de homem a partir dessas palavras: animal e racional. (HOBBS, 2010, p. 4)

Hobbes aqui já demarca sua filosofia materialista – tanto em relação ao ser humano, homem natural, quanto do corpo político, homem artificial, que dele se seguirá –, sem qualquer alusão a elementos religiosos ou transcendentais. Seu método, portanto, fazia “derivar os princípios básicos da natureza humana e dela deduzir certas normas que o direito e o governo deviam seguir” (SABINE, 1964, p. 444).

Nessa concepção mecanicista de natureza humana são destacadas as faculdades do corpo físico e da mente. E é a partir da interação dessas faculdades que a lei natural e a lei política se conectam em um sistema integrado e hierarquizado:

Assim, a compreensão dos mecanismos básicos do corpo vem antes e é pressuposto para a compreensão da natureza humana. E, de modo semelhante, a compreensão da natureza humana, abarcando os mecanismos da percepção, da fisiologia neural e da consequente psicologia das aversões e desejos (também de caráter mecanicista), vem antes da compreensão daquilo que a natureza promove, ameaça e ocasiona, a saber, a república ou o corpo político. (GASTIN, 2010, p. xxii)

O que é surpreendente, considerando o contexto histórico em que escreve Hobbes, no qual explicações teológicas ainda possuíam forte influência na teoria política, é o papel relevante que ele atribuiu às percepções sensoriais e às paixões (emoções) na deliberação da ação humana, que não se orienta exclusivamente por meio de uma razão abstrata, desvinculada das sensações e da fisiologia do corpo físico: “os objetos externos causam as concepções e as concepções causam apetite e medo, que são os começos imperceptíveis das nossas ações” (HOBBS, 2010, p. 59).

No materialismo mecanicista de Hobbes estava a tentativa de explicar a realidade a partir da ação recíproca entre os corpos: “a realidade consistia sempre no movimento dos corpos e era transmitida através dos órgãos dos sentidos ao sistema nervoso central, onde ‘aparecia’ como sensação” (SABINE, 1964, p.445). Essas sensações², por sua vez, provocam, em resposta, novos movimentos no interior do corpo do homem – chamados por Hobbes de “esforço” –, que se manifestam em movimentos voluntários, como andar, falar, lutar e outras ações visíveis (HOBBS, 2009, p. 57). Quando esses movimentos internos se direcionam aos objetos que, externamente, os causam, tem-se o desejo (ou apetite); se se afastam daquilo que externamente os causou, a aversão.

As sensações geram, portanto, um duplo movimento, ora de afastamento, ora de aproximação aos objetos externos: “as palavras apetite e aversão vêm do latim e ambas designam movimentos, um de aproximação e outro de afastamento” (HOBBS, 2009, p. 58). Inseridos na

² Hobbes inicia a primeira parte do *Leviatã* (“Do homem”) com um capítulo que se chama “Da sensação”. Começa a caracterização da natureza humana a partir das percepções sensoriais, que conduzem aos movimentos vitais e voluntários, às ações e às paixões humanas: “a sensação é o movimento provocado nos órgãos e nas partes interiores no corpo do homem pela acção das coisas que vemos, ouvimos, etc [...]” (HOBBS, 2009, p. 57).

base do instinto de conservação da espécie, esses movimentos provocavam no homem “dois tipos primitivos de sentimentos, o desejo e a aversão, constituindo o primeiro em um ‘empenho’ para realizar o que era favorável aos processos vitais e o segundo um recuo diante daquilo que tinha efeito oposto” (SABINE, 1964, p. 445). Numa perspectiva biológica de sobrevivência, se o esforço “auxilia os movimentos vitais, ocorre uma sensação de prazer. Se os retarda ou prejudica, ocorre um a sensação de dor. O prazer é um estímulo em direção ao objeto que causa prazer; a dor, um movimento para afastar-se do objeto” (GASTIN, 2010, p. xxxiii).

A partir dessa análise psicológica, de reações primitivas de avanço e de recuo, Hobbes irá derivar todas as emoções experimentadas pelo homem, em polaridades de desejo e aversão, conforme a direção do movimento:

Esse movimento, que consiste no prazer e na dor, é também uma solicitação ou provocação, seja para aproximar da coisa que agrada, seja para afastar da coisa que desagrada. E essa solicitação é o esforço ou o começo interno do movimento animal, que é chamado de apetite quando o objeto agrada; de aversão, quando desagrada e se trata de um desprazer presente; mas é chamado de medo, se se trata de um desprazer esperado. De modo que prazer, amor e apetite, que também é chamado de desejo, são nomes diversos para considerações diversas de uma mesma coisa (HOBBS, 2010, p. 28).

A mesma análise permite distinguir, por exemplo, o amor do ódio: “do que os homens desejam se diz também que o amam, e que odeiam aquelas coisas pelas quais sentem aversão” (HOBBS, 2009, p. 58); e o medo da coragem: “a aversão, ligada à crença de dano proveniente do objecto, chama-se medo. A mesma, com esperança de evitar esse dano pela resistência, coragem” (HOBBS, 2009, p. 60).

Hobbes traz então para a teoria política a importância e influência das paixões humanas na ação e na convivência em sociedade: “desejo e prazer, apresentados como forças ou ‘impulsos’ instintivos na terminologia psicanalítica, adquirem uma central significância política e legal e transformam o nominalismo teológico dos medievais em individualismo ‘científico’” (DOUZINAS, 2009, p. 86).

Com base nessas considerações preliminares, Hobbes avança para a fundamentação de sua teoria política, destacando duas paixões intrinsecamente associadas ao instinto de autoconservação e vitalidade do corpo físico: o desejo de segurança e a aversão (medo) da morte violenta. A natureza humana é, dessa forma, analisada a partir de sua inserção no mundo da natureza:

E na medida em que a necessidade da natureza faz os homens quererem e desejarem o que é bom para si mesmos e evitarem o que é danoso – sobretudo

esse terrível inimigo da natureza, a morte, de quem esperamos tanto a perda de todo poder, como também as maiores dores corporais que acompanham essa perda –, não é contra a razão que um homem faça tudo o que puder para preservar a sua própria existência e o seu próprio corpo da morte e da dor. (HOBBS, 2010, p. 69)

O instinto de conservação do homem o conduz a uma busca sem tréguas para preservar a sua existência. Ao descrever essa condição natural do homem – um esboço de sua descrição do estado de natureza – Hobbes (2010, p. 46) compara a vida do homem com uma corrida, na qual as paixões conferem impulsos e recuos, direcionados a um objetivo principal, o de sempre estar à frente. Nessa visão competitiva da vida, “a necessidade aparentemente simples de segurança, por conseguinte, equivalia a uma necessidade interminável de todos os tipos, seja ela traduzida em riqueza, posição, reputação ou honra” (SABINE, 1964, p. 447); tudo, enfim, que pudesse adiar a morte, o que equivaleria, na metáfora de Hobbes, a abandonar o trajeto em que se passa a corrida, na qual, sob o jugo das paixões, “viver não é somente querer sobreviver; é desejar e querer continuar a desejar” (WEBER, 2010, p. 235).

Associado ao desejo de estar sempre à frente, Hobbes (2009, p. 91) considera “como tendência geral de todos os homens um perpétuo e inquieto desejo de poder e mais poder, que cessa apenas com a morte”. Seguindo suas paixões, o desejo do homem de estar à frente e de prover os meios de segurança para preservar sua existência relaciona-se diretamente ao desejo de poder: “o desejo de segurança, a necessidade realmente fundamental da natureza humana, era para todos os fins práticos inseparável do desejo de poder e dos meios atuais para obter vantagens futuras” (SABINE, 1946, p. 446).

À luz dessas premissas é possível agora compreender, com mais propriedade, a conclusão de Hobbes sobre a precariedade da vida do homem no estado de natureza, quando não há restrições aos comportamentos e o homem vive conforme suas paixões naturais. Nessa condição natural vigora a liberdade de usar as faculdades do corpo e da mente para a autoconservação, que é “um *direito de natureza* que cada homem faça tudo o que puder para preservar a sua própria vida e os membros do seu corpo” (HOBBS, 2010, p. 69). Essa é a grande questão: “uma vez que os homens são mais ou menos iguais em questão de força e astúcia, ninguém pode viver seguro, e, em consequência, se não houver um poder civil para regulamentar-lhes a conduta, os homens viverão num estado de guerra” (SABINE, 1964, p. 447). Ou, nas palavras do próprio Hobbes (2010, p. 70):

Considerando que os homens têm, por natureza, tendência a ofender uns aos outros, e que, além disso, o direito de todo homem a todas as coisas permite que, quando um invade com direito, o outro resiste com direito, os homens vivem em

uma perpétua desconfiança, estudando como surpreender uns aos outros; o estado dos homens nessa liberdade natural e o estado de guerra.

Quentin Skinner (2010, p. 57) aponta que, diante da constatação desse estado de desconfiança e de guerra, “o paradoxo desesperado no qual se funda a teoria política de Hobbes é que o maior inimigo da natureza humana é a própria natureza humana”. Para superar esse paradoxo, Hobbes apresenta uma estratégia para sair dessa condição natural precária, desse estado de natureza, em direção a uma vida social e civilizada. Nessa transição, as paixões precisam sejam contidas e os medos afastados ou atenuados. Sob o pressuposto de que a natureza humana era simultaneamente composta de elementos animais e racionais havia a constatação de que “as paixões forneciam a força motivadora da vida, mas a sua turbulência, ou mesmo rebeldia, inerente tinha de ser controlada pela razão, pelas pressões da comunidade, pela igreja e, na falta dela, no caso do crime, pelo Estado” (HUNT, 2009, p. 109).

Seria preciso um poder regulador, com força e capacidade para pôr fim ao estado de guerra e promover a conservação da vida. Nesse sentido, a natureza humana dispõe e pode contar com sua racionalidade:

A matéria-prima da natureza humana, da qual a sociedade deve ser construída, consiste, então, de dois elementos opostos: desejos primitivos, que ensejam todos os impulsos e emoções, e a razão, mediante a qual a ação pode ser inteligentemente orientada para a meta da autoconservação (SABINE, 1964, p. 448).

O instinto de conservação, guiado pelas paixões, pelos desejos e aversões, teria que ser complementado pela autoconservação racional, como estratégia mais eficiente de sair das aflições presentes no estado de natureza, cuja condição precária é caracterizada por Hobbes (2009, p. 111) como “um constante temor e perigo da morte violenta. E a vida do homem é solitária, pobre, sórdida, selvagem e curta”.

Nessa transição, “a razão, que é essencialmente cálculo, vai antecipar os riscos e perigos inerentes ao estado natural: substituirá o direito de natureza, que é o direito do mais forte, [...] pela ‘lei natural’, consumando assim a ruptura com o estado primitivo” (BARAQUIN; LAFFITTE, 2007, p. 192).

Hobbes encontrará, no próprio homem – mais precisamente, na natureza humana – a possibilidade de se sair do estado de natureza: “para sair de sua condição natural e ter sua paz assegurada, o homem hobbesiano tem uma chance, que reside em parte nas paixões e em parte e sua razão” (POGREBINSCHI, 2006, p. 438). Nas articuladas e precisas palavras do próprio Hobbes (2009, p. 113):

As paixões que fazem os homens tender para a paz são o medo da morte, o desejo daquelas coisas necessárias para uma vida confortável e a esperança de as conseguir através do trabalho. E a razão sugere adequadas normas de paz, em torno das quais os homens podem chegar a um acordo.

Hobbes (2009, p. 115) chama essas *normas de paz* de “leis de natureza”, que são preceitos ou regras gerais estabelecidas pela razão, mediante os quais “se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir a sua vida ou privá-lo dos meios necessários para a preservar”.

Os capítulos XIV e XV do Leviatã são dedicados a enunciar diversas leis de natureza que a razão humana dispõe para a construção da sociedade. As três primeiras revelam a essência das demais. A primeira estabelece “que todo o homem se deve 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” (HOBBS, 2009, p. 116).

A segunda envolve a necessidade de renúncia dos direitos que o homem tem, por natureza, às coisas: “pois quando vários homens tem direito não só a todas as coisas, mas a outras pessoas, e põem isso em prática, daí resulta, de uma parte, invasão, de outra, resistência, o que corresponde à guerra” (HOBBS, 2010, p. 72). Aqui, Hobbes faz alusão à lei do Evangelho: “Faz aos outros o que queres que te façam a ti”, trazendo para o jusnaturalismo racional moderno aquilo que Kant, de forma semelhante, fará com o seu imperativo categórico no século seguinte.

A renúncia ao *direito de natureza*, ou seja, “ao seu direito a todas as coisas”, se faz por meio da transferência desse direito a um terceiro, através de um contrato, em proveito da paz e da defesa de sua integridade: “quando um homem transfere seu direito, tendo em vista um benefício recíproco, isso não é uma doação simples, mas uma doação mútua chamada contrato” (HOBBS, 2010, p. 74). Mais do que um contrato, essa renúncia deve se fundamentar em um pacto, que é uma espécie de contrato: “em todos os contratos em que existe a confiança, a promessa daquele em quem se confia é chamada de pacto” (HOBBS, 2010, p. 75). Nesses termos, a transferência de poder a um terceiro, por meio de um contrato, é o “salto” político do natural ao artificial:

A transladação a um terceiro, por contrato aprovado ‘entre cada um e cada um’, do direito natural absoluto que cada um possui sobre todas as coisas, eis o artifício que constituirá os homens naturais em sociedade política. A vontade única deste terceiro (que pode ser um homem ou uma assembleia) vai substituir-se à vontade de todos e representa-los a todos. (CHEVALLIER; GUCHET, 2004, p. 67)

A terceira lei de natureza diz respeito justamente à obrigação moral de se cumprir os contratos. Hobbes (2009, p. 125) afirma que “daquela lei de natureza pela qual somos obrigados a transferir aos outros aqueles direitos que, ao serem conservados, impedem a paz da humanidade,

segue-se uma terceira: *que os homens cumpram os pactos que celebrarem*”.

Sobre as bases racionais dessas leis de natureza, Hobbes propõe a fundação de um Estado artificial. Aqui ocorre de fato uma dupla ruptura com a tradição política. Primeiro, seus pressupostos de análise política não coincidem com a perspectiva aristotélica do homem como animal político, que naturalmente tende à socialização. De forma distinta, a abordagem de Hobbes propõe que “a sociedade política é fruto artificial de um pacto voluntário, de um cálculo interesseiro” (CHEVALLIER; GUCHET, 2004, p. 67). Ao fundamentar a autoridade política nesse pacto voluntário entre indivíduos e nas leis de natureza, afasta-se também da justificativa teológica do direito divino dos reis, tão presente em sua época.

A questão política agora passa a ser a justificativa e a fundamentação filosófica da “passagem de uma multidão de átomos individuais associiais e apolíticos, para a unidade ordenada da sociedade ‘civil’ ou ‘política’” (GOYARD-FABRE, 1999, p. 79), que se faz por meio da teoria do contrato social. Não é, pois, “na referência a um poder divino que se legitima o poder do Leviatã, mas por um pacto voluntário assente no raciocínio” (CORCUFF, 2000, p. 32).

Na perspectiva contratualista de Hobbes, o contrato social surge como necessidade e fundamento do Estado: primeiro, como necessidade de o homem obter paz e segurança de forma mais eficiente e racional do que quando deixado à própria sorte no *estado de natureza*, o que implica dizer que “o abandono da liberdade natural faz-se a favor da segurança das pessoas e dos bens (vis-à-vis a violência interior e exterior)” (CORCUFF, 2000, p. 32); segundo, como fundamento, sob as premissas de um pacto, ou um “contrato em que indivíduos livres estabelecem entre si para prescindir de alguma da sua liberdade natural em troca de proteção em relação aos outros e a ataques externos” (WARBURTON, 2013, p. 83).

Mas como as leis de natureza, afirma Hobbes (2009, p. 143), carecem, por si mesmas, do “temor de algum poder capaz de as levar a ser respeitadas”; e como “os pactos sem espada não passam de palavras, sem força para dar segurança a ninguém [...]”, torna-se necessário a instituição de um “poder suficientemente grande para a nossa segurança”, a fim de evitar que cada um confie em sua própria força e capacidade para se preservar frente as ameaças à sua segurança.

Nesses termos que Hobbes redefine então a gramática política, apresentando uma concepção de Estado que se tornou paradigmática. A essência do Estado, afirma Hobbes (2009, p. 146) pode ser definida como:

[...] uma pessoa de cujos actos uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, foi instituída por cada um como autora, de modo a ela poder usar a força e os recursos de todos, da maneira que considerar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comum. Àquele que é portador dessa pessoa chama-se soberano, e dele se diz que possui poder soberano. Todos os restantes são súbditos.

Com essa redefinição do conceito de Estado, surge uma nova empreitada intelectual que Hobbes passa então a teorizar: a natureza, a amplitude e o lugar da soberania na arquitetura do Estado-Leviatã. Esse homem artificial – “embora de maior estatura e força que o homem natural, para cuja protecção e defesa foi projetado” (HOBBS, 2009, p. 23) – precisa ganhar vida e vontade próprias.

2 FUNDAMENTOS CONSTITUCIONAIS DECORRENTES DA SOBERANIA DO ESTADO

Uma vez que o Estado é fundado, por necessidade e artificialmente, a partir de um pacto, ou contrato, Hobbes (2009, p.146) complementa sua teoria política afirmando também a necessidade de “alguma coisa a mais, além de um pacto, para tornar constante e duradouro o seu acordo; ou seja, um poder comum que os mantenha em respeito, e que dirija as suas acções no sentido do benefício comum”.

O Estado-Leviatã, esse homem artificial, carece de alma própria, que lhe será insuflada: “a soberania é uma alma artificial, pois dá vida e movimento ao corpo inteiro. [...] os pactos e convenções mediante os quais as partes deste Corpo Político foram criadas, reunidas e unificadas assemelham-se àquele *Fiat*, ao *Façamos o homem* proferido por Deus na criação” (HOBBS, 2009, p. 23).

O nascimento artificial do Estado hobbesiano – dotado de soberania absoluta, com se verá a seguir – contrapõe-se à forma mista como a soberania era compreendida na ordem política medieval: “*una vasta y permanente pluralidad de acuerdos y de convenios, contrario a todo intento de síntesis, tenía que producir al fin anarquia y guerra civil, como em efecto estaba sucediendo*” (FIORAVANTI, 2011, p. 72).

Em *Os seis livros da República*, Jean Bodin já havia iniciado o processo de ruptura com esse ordenamento medieval dos poderes, teorizando sobre a soberania com base num conceito de poder supremo sobre os súditos, caracterizando-o como:

[...] perpétuo, distinguindo-se de qualquer delegação de autoridade limitada a período específico de tempo. Não é delegado, ou se o é, não tem limitações ou condições. É inalienável e não sujeito a prescrição. Está acima da lei porque o soberano é a própria fonte da lei (SABINE, 1964, p. 393).

Mas Hobbes avança no esforço de teorizar um poder soberano absoluto como fundamento de toda a ordem política e jurídica, ameaçada pela constituição mista medieval cujas premissas conduziram a lutas internas pelo poder e que desembocaram em guerras civis. Hobbes publica o

Leviatã em 1651, “*inmediatamente después de los dramáticos sucesos de 1649: la condena a muerte del rey, la abolición de la Cámara de los Lores, la caída de la tradicional constitución mixta inglesa, el nacimiento de la república*” (FIORAVANTI, 2011, p. 79).

É nesse cenário político que Hobbes dá à soberania a feição absoluta e necessária à promoção da segurança e da paz. A caracterização da dimensão desse poder soberano absoluto que dá vida ao Estado já é adiantada por Hobbes na escolha do título de sua *magnum opus*, o Leviatã: o monstro bíblico descrito no livro de Jó, no Velho Testamento.

A dimensão do poder atribuído ao monstro-Leviatã – “Não há poder sobre a terra que se possa comparar”, como descrito na Bíblia – é semelhante ao poder soberano que se deve depositar no Estado-Leviatã – “aquele Deus Mortal, ao qual devemos, abaixo do Deus Imortal, a nossa defesa e paz” (HOBBES, 2009, p. 146).

Contudo, a justificativa de um poder absoluto atribuído ao Estado não está no plano transcendente, nem muito menos a serviço do direito divino dos reis, mas “no interesse dos indivíduos, da conservação e da paz. Ele seculariza o poder e demonstra-lhe, não a majestade, mas a utilidade” (TOUCHARD, 1959, p. 113). À luz dessa filosofia individualista e utilitarista:

O poder investido no Estado e a autoridade da lei justificam-se apenas porque contribuem para a segurança do ser humano, não havendo motivo racional para obediência e respeito à autoridade, salvo a previsão de que ambos resultarão em maior vantagem para o indivíduo do que a observância da conduta oposta. O bem-estar social desaparece inteiramente e é substituído pela soma de interesses egoístas separados. (SABINE, 1964, p. 450)

Depois da escolha do título – e antes mesmo de se ler o primeiro parágrafo do Leviatã –, a imagem que serve de frontispício à edição original revela também elementos indicativos para a compreensão dos elementos fundacionais da teoria política de Hobbes. À época em que a obra foi publicada, em 1651, era comum os livros de emblemas, com imagens e gravuras simbólicas representando ideias abstratas, políticas ou morais.

Nessa tradição, muitos livros apresentavam um frontispício, uma ilustração colocada na página que antecede o texto. Como imagem simbólica dos elementos do Estado teorizados por Hobbes, “o frontispício do Leviatã procura justamente ilustrar com exatidão essa teoria sobre a relação entre os súditos individuais, a pessoa artificial do soberano e a persona ficta da República ou do Estado” (SKINNER, 2010, p. 176).

Figura 1 – Frontispício do Leviatã, publicado originalmente em 1651.



Fonte: Getty Images³

Na figura – sobre a qual se lê, em latim, a frase do livro de Jó “Não há poder sobre a terra que se possa comparar” –, o homem artificial que personifica o Estado-Leviatã – por sua vez composto por corpos de homens naturais, seus próprios súditos – ergue-se vigilante e poderoso sobre a extensão de seu território, preparado para, com a força da espada e do cedro em suas mãos, assegurar a paz, a ordem e a segurança na cidade e no campo.

A imagem de um gigante criado artificialmente e formado pela união de uma multidão de pessoas representa bem a originalidade da proposta de Hobbes, que “pensa a essência do poder do Estado como a onipotência do soberano que resulta da soma dos poderes de todos os indivíduos” (BARAQUIN; LAFFITTE, 2007, p. 192). Nessa proposta original, “Hobbes merece o crédito pela invenção do ‘Estado’ como entidade abstrata, separada tanto do soberano (que se diz ‘conduzi-lo’) como dos governados, os quais, por meio de um contrato entre si, transferem a ele seus direitos” (CREVELD, 2004, p. 254).

Com isso, cria também o conceito constitucional de governo representativo por delegação. Pelo artifício do contrato, toda força e poder são conferidos a um terceiro, representando uma

³ Disponível em: <https://www.gettyimages.com.br/fotos/hobbes-leviathan>. Acesso em: 27 fev. 2022.

multidão unida em torno de um pacto, em cujos compromissos recíprocos estaria implícita a seguinte declaração: “cedo 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” (HOBBS, 2009, p. 146).

Nesse sentido, a operação voluntária de individualizar o homem artificial, criado contratualmente pelos súditos e animado pela soberania absoluta, constitui-se na lei fundamental do Estado. Configura-se, assim, em “*la única y verdadera gran necesidad de la asociación política, la única y verdadera ley fundamental*” (FIORAVANTI, 2011, p. 78).

Em seu estilo conceitual e sistematizado, Hobbes (2009, p. 232) define preliminarmente que “lei fundamental é aquela que, se eliminada, o Estado é destruído e irremediavelmente dissolvido, como um edifício cujos alicerces se arruinam”. Na sequência, de forma positiva, conceitua a lei fundamental do Estado, em cujo cerne está a soberania e as decorrentes funções estatais:

Portanto, lei fundamental é aquela pela qual os súbditos são obrigados a sustentar qualquer poder que seja conferido ao soberano, que se trate de um monarca ou de uma assembleia soberana, sem a qual o Estado não poderia subsistir, como é o caso do poder da guerra e da paz, o da judicatura, o da designação dos funcionários, e o de fazer o que considerar necessário para o bem público. (HOBBS, 2009, p. 232)

Em *Constitución – De la Antigüeda a Nuestros Días*, o jurista italiano Maurizio Fioravanti traça um compreensivo panorama histórico dos conceitos de constituição e do desenvolvimento de seus elementos na cultura ocidental. Para muito além de um documento escrito de fundação político-jurídica do Estado, como hoje majoritariamente se apresentam as constituições contemporâneas, Fioravanti busca reconstruir um conceito de constituição em que seja possível sua análise da Antiguidade até nossos dias, como revela o subtítulo da obra. Para tanto, como objeto de estudo, entende a constituição como “*ordenamiento general de las relaciones sociales y políticas*” (FIORAVANTI, 2011, p. 11).

No quadro teórico criado por Hobbes, sem soberania não é possível ordem social ou política estáveis. De tal forma que “*si la constitución puede considerarse [...] como una condición en la que es posible un proyecto de convivencia civil suficientemente ordenada y duradera, es necesario entonces concluir con Hobbes que ninguna constitución es posible sin soberania*” (FIORAVANTI, 2011, p. 79).

Além dessas contribuições originais, Hobbes inovou a teoria política quando, a partir do estudo da natureza humana, “separou o indivíduo da ordem social e o instalou no centro, como

sujeito da modernidade e a origem da lei” (DOUZINAS, 2009, p. 85). Dessa forma, o indivíduo moderno passa a se relacionar direta e verticalmente com o Estado por meio de uma via de mão dupla.

Por um lado – poderia se dizer, “de baixo para cima” –, o poder soberano pertence de modo absoluto ao Estado-Leviatã, uma vez que da “instituição do Estado derivam todos os direitos e faculdades daquele ou daqueles a quem o poder soberano é conferido, mediante o consentimento do povo reunido” (HOBBS, 2009, p. 149). Em sentido inverso – “de cima para baixo” –, e em decorrência da soberania absoluta, o Estado tem o poder de exigir “a obediência incondicional dos governados, desde que respeite dois direitos naturais intransferíveis: o *direito à vida* e o *direito à paz*, pois foi por eles que o soberano foi criado. O soberano detém a espada e a lei; os governados, a vida e a propriedade dos bens” (CHAUI, 2020, p. 466).

Essa nova relação entre o indivíduo e o Estado, proposta por Hobbes, realiza a transição da teoria política para a Modernidade, pois “o homem não é mais concebido como um espelho de alguma realidade externa e superior, mas como lâmpada, a fonte e o centro de luz que ilumina o mundo” (DOUZINAS, 2009, p. 87).

No século seguinte, o Iluminismo será o movimento filosófico que possibilitará ao indivíduo, eclipsado pelo absolutismo do Antigo Regime, brilhar novamente sob a luz dos direitos naturais. Paradoxalmente, a potência das ideias de Hobbes alcançou tanto a justificação para um Estado Absoluto quanto a via de libertação que se abriu para o indivíduo – em face da opressão estatal – como signatário no contrato social fundador do Estado-Leviatã.

Hobbes, claro, não foi um liberal. A teoria dos direitos naturais em Hobbes era ainda embrionária e não se constituía no fundamento de legitimidade do Estado. Não era possível pensá-los como cláusulas do contrato, oponíveis ao Estado em caso de descumprimento, exceto quando o Estado não cumprisse aquilo para o qual foi convencionalmente instituído, isto é, garantir o direito à vida e à segurança. Afinal, pelo contrato, “os homens deveriam renunciar aos direitos naturais (que, portanto, não eram inalienáveis) para estabelecerem uma sociedade civil ordeira” (HUNT, 2009, p. 124).

Mas, ao propor uma teoria política na qual o Estado torna-se o garantidor do único direito natural que reconhece, o direito à preservação da vida, abre caminho para que novas perspectivas teóricas reconheçam outros direitos naturais em face do Estado. No rastro deixado por sua teoria política, autores liberais – como John Locke – realizaram nova leitura da teoria contratualista, ampliando a concepção e o rol de direitos naturais oponíveis ao próprio poder soberano do Estado. Sob essa luz é possível afirmar que “o liberalismo, a teoria política que trata os direitos como o fato político fundamental e finalmente identifica a função do Estado com a sua proteção, encontra

seu documento fundador em Hobbes” (DOUZINAS, 2009, p. 91).

3 LIBERDADE E SEGURANÇA EM FACE DO ESTADO-LEVIATÃ

Pelas razões expostas nos tópicos anteriores, na lógica criada por Hobbes, é preciso abrir mão da liberdade plena que se tinha no estado de natureza em prol da segurança possibilitada pela soberania absoluta do Estado. Quentin Skinner (2010, p. 153) apresenta esse pressuposto com precisão:

Tão logo deixamos o estado de natureza e entramos no mundo artificial da República, não mais somos simples corpos em movimento; também somos os súditos de um poder soberano. Por convenção renunciamos à maior parte da nossa liberdade natural e colocamo-nos na obrigação de agir em concordância com a vontade de nosso soberano.

Em sua concepção mecanicista de mundo, Hobbes considera a liberdade apenas como sendo a liberdade corpórea, do corpo mover-se sem impedimentos externos, conforme a vontade do agente. Assim, 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” (HOBBS, 2009, p. 175).

O homem natural, hipoteticamente isolado, usufrui da liberdade sem impedimentos decorrente do *direito de natureza* que vigora no estágio pré-político (estado de natureza). Em razão da precariedade dessa condição natural – onde reinava a insegurança, o constante estado de guerra e o medo, principalmente o medo da morte violenta, que assombrava Hobbes em razão dos efeitos das guerras civis de seu tempo – esse homem natural transfere, por meio do contrato social, o seu direito (de natureza) ao homem artificial (Estado-Leviatã). Hobbes (2009, p. 117) apresenta a mesma fundamentação para a justificativa e a finalidade desse despojamento/transferência: “o motivo e fim devido ao qual se introduz essa renúncia e transferência do direito não é mais do que a segurança da pessoa de cada um, quanto à sua vida e quanto aos meios de a preservar de maneira tal que não acabe por dela se cansar”.

Assim criado, o homem artificial, o Estado-Leviatã, empodera-se com a incorporação do direito de natureza que todos os súditos, individualmente, possuíam no estado de natureza e que lhe transferiram no momento de criação do pacto, como na representação de um soberano gigante, vigilante e armado, que serve de frontispício ao Leviatã: “o soberano criado por meio do pacto adquire as características do homem natural e de seu direito” (DOUZINAS, 2009, p. 90).

Sua onipotência, reforça-se, tem o mesmo fundamento e finalidade: a segurança dos homens naturais que o criaram. Sem essa nova condição, relata Hobbes (2009, p. 111) em sua

celebre declaração, “durante o tempo em que os homens vivem sem o poder comum capaz de os manter a todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; que é a de todos os homens contra todos os homens”.

Mas qual (o quanto de) liberdade permanece para o ser humano quando, pelo contrato, torna-se súdito do Estado-Leviatã? A resposta, na teoria de Hobbes, pressupõe um entendimento sobre a distinção, muitas vezes confundida, entre *jus* e *lex* – que “dialoga com a tradição aristotélica que distinguia entre direito (*dikaion*, *jus*) e lei (*nomos*, *lex*) [...]” (DOUZINAS, 2009, p. 84). Trata-se de uma verdadeira revolução no âmbito moderno da política e do direito, e Hobbes a apresenta com a clareza que lhe é peculiar: “pois direito consiste na liberdade de fazer ou de omitir, ao passo que a lei determina ou obriga a uma dessas duas coisas. De modo que a lei e o direito se distinguem tanto como a obrigação e a liberdade[...]” (HOBBS, 2009, p. 115).

Se direito (*right*) é liberdade e lei (*law*) é obrigação, que condiciona e impõe impedimentos à liberdade, como tais conceitos aplicam-se à teoria contratualista de Hobbes? Ou, de outra forma, que liberdades e obrigações possuem tanto o homem natural quanto o homem artificial?

Em relação ao homem artificial (Estado-Leviatã), a compreensão depende das concepções⁴ de direito de natureza (*jus naturale*) e lei de natureza (*lex naturalis*). Por *direito de natureza* (*jus naturale*), Hobbes (2009, p. 115) entende “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”. O conceito é complementando com o sentido restrito que ele atribui à liberdade, ou seja, como “ausência de impedimentos externos, que muitas vezes tiram parte do poder que cada um tem de fazer o que quer, mas não poder obstar a que use o poder que lhe resta, conforme o que o seu julgamento e razão lhe ditarem”. O direito (*jus*) é associado, portanto, à liberdade de usar o próprio entendimento sem impedimentos externos. Na perspectiva Hobbes, o direito de natureza é a condição de liberdade plena, sem impedimentos externos, própria do ser humano no estado de natureza.

Por outro lado, *lei de natureza* (*lex naturalis*) “é um preceito ou regra geral, estabelecido pela razão, mediante o qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir a sua vida ou privá-lo dos meios necessários a preservar” (HOBBS, 2009, p. 115). A lei (*lex*) associa-se à ideia de obrigação, no caso, imposta pela natureza (humana). E a lei de natureza obriga, portanto, que se

⁴ Aqui pode haver uma confusão de termos, pois, a depender da edição do Leviatã, as expressões *jus naturale* e *lex naturalis* podem ser traduzidas também como direito natural e lei natural, respectivamente. A edição utilizada neste trabalho traz a conceituada tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva, que traduzem as expressões como *direito de natureza* e *lei de natureza*.

preserve a vida, afastando o medo da morte.

Segundo Hobbes, a lei de natureza se impõe tanto ao homem natural quanto ao homem artificial hobbesiano. Este só está obrigado, portanto, a preservar e conservar a vida. Um poder deveras amplo e sem contornos, que necessitará ser limitado, segundo novas perspectivas teóricas, como se verá a partir do século posterior à escrita de Hobbes.

Quanto à liberdade que permanece para o ser humano quando, pelo contrato, torna-se súdito do Estado-Leviatã, a resposta de Hobbes coloca-se em torno das liberdades e das obrigações do homem perante as leis civis. A questão da liberdade civil repousa na distinção entre *jus* e *lex*, tratada anteriormente no âmbito das liberdades e obrigações decorrentes da natureza (*jus naturale* e *lex naturalis*). Contudo, dirige-se agora às liberdades e às obrigações civis (*jus civile* e *lex civilis*): “porque direito é liberdade, nomeadamente a liberdade que a lei civil nos permite, e a lei civil é uma obrigação que nos priva da liberdade que a lei de natureza nos deu” (HOBBS, 2009, p. 232).

As leis civis, afirma Hobbes (2009, p. 176), são como “laços artificiais” que ligam o soberano aos súditos, da mesma forma que fez o contrato na criação do Estado:

Mas tal como os homens, tendo em vista conseguir a paz, e através disso, sua própria conservação, criaram um homem artificial, ao qual chamamos Estado, assim também criaram laços artificiais, chamados leis civis, os quais eles mesmos, mediante pactos mútuos, prenderam numa das pontas à boca daquele homem ou assembleia a quem confiaram o poder soberano, e na outra ponta aos seus próprios ouvidos.

Há uma premissa elementar na submissão do súdito às leis civis do Estado, que são as palavras de autorização de todas as ações do Estado, contidas em seu momento fundacional: “do nosso acto de submissão fazem parte tanto a nossa obrigação como a nossa liberdade [...]; a obrigação e a liberdade do súbdito deve ser derivada, ou daquelas palavras, ou do fim da instituição da soberania: a paz dos súbditos entre si, e a defesa contra um inimigo comum” (HOBBS, 2009, p. 180).

A obrigação e a liberdade do súdito dependem, assim, exclusivamente do ato de submissão à vontade do poder soberano, pois “Hobbes sustenta consistentemente que a razão fundamental para que nos submetamos ao governo é a esperança de receber segurança e defesa” (SKINNER, 2010, p.169).

Para Hobbes (2009, p. 177), “a liberdade dos súditos está apenas naquelas coisas que, ao regular as suas ações, o soberano permitiu”. Trata-se, portanto, de uma liberdade residual: “quanto às outras liberdades, depende do silêncio da lei. Nos casos em que o soberano não tenha uma regra, o súbdito tem a liberdade de fazer ou de omitir, conformemente à sua discrição”

(HOBBS, 2009, p. 181).

Em resumo, sob essas premissas, ou fundamentos, Hobbes reforça a ideia de que o Estado Leviatã é o único em condições e capaz de sanar os problemas de um precário estado de natureza. Instituído por meio do contrato, o Estado tem a função principal de prover a segurança dos seus súditos que, por sua vez, deveriam orientar sua liberdade pelas obrigações impostas pelas leis civis estatais. Com isso, cristaliza-se mais um princípio constitucional moderno, o princípio da legalidade, sobre o qual se fundará o Estado de Direito.

Posteriormente, já no século XX, a concepção hobbesiana de um Estado Leviatã com poderes para proteger/garantir a ordem e a segurança do Estado é robustecida pela teoria de Carl Schmitt. Ao teorizar sobre o “estado de exceção”, ou seja, sobre a suspensão temporária das normas legais em situações de crise ou emergência, quando a segurança do estado encontra-se ameaçada, Schmitt (1996, p. 87) identifica que “o soberano é aquele que decide sobre o estado de exceção”, assumindo poderes extraordinários para proteger a ordem e a segurança do Estado.

Novamente, a segurança é avocada como um fundamento do Estado Leviatã, justificando medidas que, para fazer frente a riscos e perigos extraordinários, restrinjam as liberdades em face daquilo que Hobbes identificou como essencial: a soberania como o lugar de garantia da segurança e a da ordem do próprio Estado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Thomas Hobbes foi o filósofo da segurança e do medo. A partir desses dois elementos – desejo e aversão, respectivamente, mobilizadores das paixões e da razão humanas no sentido da preservação da vida –, elaborou uma teoria política que transfigurou o homem natural em um homem artificial, o Estado-Leviatã, capaz de retirá-lo da condição precária em que se encontrava no estado de natureza, onde aqueles elementos eram incontroláveis e ameaçadores à vida.

As reflexões trazidas ao longo deste trabalho dedicaram-se a expor os fundamentos que Hobbes utilizou para constituir esse “monstro”, esse “Deus-mortal”, que ele criou artificialmente a partir da análise da natureza humana e da ideia de contrato. A alma do Estado-Leviatã, a soberania, adquire com Hobbes a força necessária para conter as paixões humanas – tingidas de um pessimismo e de um desejo de poder sobre o outro – e, principalmente, para assegurar a paz, a ordem e a segurança.

Como também foi possível perceber, diante de um poder soberano com natureza absoluta e ilimitada – e sob o pressuposto da transferência e do despojamento do direito a todas as coisas que os homens possuíam no estado de natureza – Hobbes restringe a liberdade dos súditos, quando

do estabelecimento do contrato social, a uma liberdade residual, ou seja, a liberdade de se autodeterminar em todos os aspectos nos quais o soberano não se manifestou por meio das leis civis, chamadas por ele de “laços artificiais” que ligam a vontade do soberano à liberdade dos súditos.

O poder soberano e absoluto, que atribuiu ao Estado para cumprir esses fins – verdadeira lei fundamental do Estado –, colocou novas questões para a posteridade da teoria política, enfrentadas por autores que se dedicaram a analisar tanto os limites e a legitimidade popular desse poder – como foi o caso de Montesquieu (separação e poderes) e Rousseau (vontade geral) – quanto os (novos) direitos que os indivíduos poderiam colocar imunes à ação do Estado, como foi o caso do liberalismo de John Locke. Desde então, os criadores – os homens naturais que deram vida ao “monstruoso” homem artificial – tentam domar a criatura, impondo-lhe limites. À luz dessa relação, seu poder, contudo, nunca foi eliminado. E foi a partir dele que o Estado moderno se afirmou.

Apesar das respostas apresentadas terem se alterando com o tempo, as questões políticas que Hobbes evidenciou em sua construção teórica são perenes. Ao perscrutar a natureza humana a partir de um sentido biológico, emocional e racional de autopreservação da vida, suas premissas de análise sempre ressurgem quando situações de medo, perigo e ameaça à vida se apresentam.

Nesse sentido que o problema de pesquisa deste trabalho pode ser retomado e compreendido. Pelo exposto, percebe-se que os fundamentos político-constitucionais do Estado, na perspectiva de Hobbes, projetam-se até hoje em debates contemporâneos em que segurança e liberdade entram em tencionamento, justificando restrições de direitos pela necessidade de preservar a segurança e a ordem social. É o caso, por exemplo, i) das medidas norte-americanas contra o terrorismo, no pós “11 de setembro”; ii) do debate sobre vigilância em massa e privacidade, iii) das situações de suspensão de direitos fundamentais em situações de emergência; e iv) das medidas restritivas de locomoção durante a pandemia de Covid-19.

Hoje se pode discutir, sob novos parâmetros, a legitimidade de tais medidas, os riscos de abuso de poder e de violações de direitos fundamentais. Contudo, a base da discussão encontra seus fundamentos na teoria de Hobbes, em seu Estado Leviatã como instância política soberana e garantidora da segurança e da ordem.

Sem as medidas tomadas pelo poder supremo atribuído a um ente abstrato, o Estado, tais riscos e perigos seriam impossíveis de serem contornados pela capacidade isolada dos indivíduos. As ameaças à vida – advindas de pandemias, guerras, terrorismo, ou mesmo decorrentes de problemas sociais, como a ação da criminalidade – necessitam de fato de um poder supraindividual. Nesse sentido, a contribuição original de Hobbes – apesar das modificações que sofreu ao longo

do tempo, na busca por conter e controlar o Estado-Leviatã –, apresenta-se até hoje como alternativa inescapável.

Apesar de uma filosofia política materialista, a obra de Hobbes utiliza diversas metáforas e referências bíblicas, como o próprio título de seu livro, o Leviatã. O mesmo ocorre com a analogia entre a criação artificial do Estado, que ganha vida com a vontade dos súditos, e a criação do homem por Deus, cuja vontade é manifestada no *Façamos o homem*.

Utilizando o mesmo recurso retórico, que aqui cumpre, de forma similar, uma função simbólica de compreensão e sintetização das ideias expostas, uma analogia bíblico-literária destaca dois sentimentos que se interconectam nas reflexões deste trabalho: o desejo que conduziu Adão ao pecado original representa a expulsão da humanidade do Paraíso em direção ao desamparo e à insegurança do estado de natureza; e a aversão (o medo) de Robinson Crusoe diante da pegada encontrada na areia da praia representa o sentimento que conduziu Thomas Hobbes a pensar um novo mundo, um mundo artificial onde o homem, em busca de segurança, abre mão de sua liberdade absoluta e torna-se súdito do Estado-Leviatã.

REFERÊNCIAS

BARAQUIN. Noëlla; LAFFITTE, Jacqueline. Dicionário de filósofos. Lisboa: Edições 70, 2000.

CHAUÍ, Marilena. Convite à filosofia. São Paulo: Ática, 2020.

CHEVALLIER, Jean-Jacques; GUCHET, Yves. As grandes obras políticas: de Maquiavel à actualidade. Lisboa: Publicações Europa-América, 2004.

CORCUFF, Philippe. Filosofia política. Lisboa: Publicações Europa-América, 2000

CREVELD, Martin Van. Ascensão e queda do Estado. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

DEFOE, Daniel. Robinson Crusoe. Trad. Leonardo Fróes. São Paulo: Ubu Editora, 2021.

DOUZINAS, Costas. O fim dos direitos humanos. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

FIORAVANTI, Maurizio. Constitución: de la Antigüedad a nuestros días. Madrid: Editorial Trotta, 2011.

GASTIN, J. C. A. Introdução. In: HOBBS, Thomas. Os elementos da lei natural e política. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

GOYARD-FABRE, Simone. Os princípios filosóficos do direito político moderno. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HOBBS, Thomas. Leviatã. 4. ed. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2009.

_____. Os elementos da lei natural e política. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

HUNT, Lynn. A invenção dos direitos humanos. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

POGREBINSCHI, Thamy. Thomas Hobbes. In: Dicionário de Filosofia do Direito. Coord. Vicente de Paulo Barreto. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006.

RIBEIRO, Renato Janine. Hobbes: o medo e a esperança. In: Os clássicos da política. Org. Francisco C. Weffort. 14. ed. São Paulo: Ática, 2006.

SABINE, George H. História das teorias políticas. 1º vol. São Paulo: Editora Fundo de Cultura, 1964.

SCHMITT, Carl. “Teologia Política: quatro capítulos sobre a doutrina da soberania.” In: A crise da democracia parlamentar, Carl Schmitt. São Paulo: Scritta, 1996.

SKINNER, Quentin. Hobbes e a liberdade republicana. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

TOUCHARD, Jean. História das ideias políticas. 8º vol. São Paulo: Publicações Europa-América, 1959.

VASCONCELOS, Sandra Guardini. Robinson Crusoe no Atlântico Sul. Posfácio. In: DEFOE, Daniel. Robinson Crusoe. Trad. Leonardo Fróes. São Paulo: Ubu Editora, 2021.

VILLEY, Michel. O direito e os direitos humanos. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

WARBURTON, Nigel. Grandes livros de filosofia. Lisboa: Edições 70, 2013.

WEBER, Dominique. Thomas Hobbes. In: História da Filosofia. Coord. Jean-François Pradeau. Alfragide: Dom Quixote, 2010.