

SOBRE A CONTINUIDADE DO ESTADO DE NATUREZA NO ESTADO CIVIL EM HOBBS

Laura de Borba Moosburger*

Resumo: No *Leviatã*, Hobbes chega à idéia de estado de natureza por uma consideração do homem no Estado, abstraindo os entraves provenientes do poder soberano às ações. O Estado não é instituído como um fim em si mesmo, mas para garantir a autoconservação e uma vida satisfatória, que são desejos do estado de natureza. Por outro lado, Hobbes afirma que com o contrato ganha lugar uma ruptura efetiva com o estado de natureza e, assim, uma certa autonomia do civil com relação ao natural. Exploraremos aqui como o modo de ser do natural — o modo de ser dos homens no natural — ao mesmo tempo continua e termina no Estado, concebendo este modo como presente, necessariamente, na *efetivação* da lei civil. Trata-se de mostrar, portanto, como o natural opera no civil, garantindo-o; do que se deixam apreender tanto a força quanto a fraqueza de ambos os estados.

Palavras-chave: estado de natureza, autoconservação, paixões, motivação, Estado.

Abstract: In *Leviathan*, Hobbes arrives to the idea of natural condition by considering man in State, abstracting all obstacles to actions that derive from sovereign power. State is not instituted as an end in itself, but rather to guarantee self-conservation and a satisfactory life, desired in the natural condition. Nevertheless, Hobbes sustains that with the contract arrives an effective rupture with natural condition and, then, some autonomy of the civil face to the natural. I shall explore how the way of being of natural — way of being of men in nature — at the same time continues and ceases in State, conceiving this way of being as necessarily present in the *effecting* of civil law. Thus, it is about to show how natural operates in civil, granting it; from this should be appre-

* Bacharel em Filosofia (UFPR), atualmente mestranda em Filosofia (UFPR).

hended force as well as weakness of both natural condition and civil State.

Key-words: natural condition, self-conservation, passions, motivation, State.

Freqüentemente, se considera a idéia de estado de natureza um mero operador conceitual nas teorias contratualistas da sociedade civil. ¹ Já é notável, porém, que a idéia de contrato traz consigo a de uma passagem de um estado a outro: se não houvesse uma passagem para algo a que visa o contrato social, por que se falaria em contrato? Os homens, neste caso, reunir-se-iam em sociedade desde sempre e integralmente por natureza. Mas ainda se pode dizer que, mesmo havendo uma passagem efetiva do estado de natureza para o Estado civil, isso não significa que esta passagem seja temporal, isto é, que algum dia tenha havido homens naturais tais como aqueles descritos pelos filósofos contratualistas. A “passagem”, neste caso, dar-se-ia continuamente, por todo o tempo em que existe um Estado.

Porém, se aceitamos que o estado de natureza seja apenas um operador conceitual, recaímos em graves incoerências nas teorias contratualistas. Rousseau defende que o contrato social adveio de um longo processo em que, por uma seqüência de acasos e fatores externos, o homem natural foi-se vendo forçado a abandonar seu estado de natureza, do qual nunca teria saído por vontade própria. Fatores externos significam, note-se: fatores externos quanto à natureza do homem natural.

Depois de ter mostrado que a perfectibilidade, as virtudes sociais e as outras faculdades que o homem natural recebe-

¹ No caso de Hobbes, vide artigo de LEITE, “Argumentos para uma Dissociação da Filosofia Política de Thomas Hobbes da Tradição Realista”. A autora defende que o nominalismo hobbesiano, ao visar antes ao que entendemos pelas coisas do que às coisas mesmas, constitui, entre outros, um forte argumento contra a realidade efetiva de um estado de natureza (LEITE 2005, p.19).

ra potencialmente jamais poderão desenvolver-se por si próprias, pois para isso necessitam do concurso fortuito de inúmeras causas estranhas, que nunca poderiam surgir e sem as quais ele teria permanecido eternamente em sua condição primitiva, resta-me considerar e aproximar os vários acasos que puderam aperfeiçoar a razão humana, deteriorando a espécie, tornar mau um ser ao transformá-lo em ser social e, partindo de tão longe, trazer enfim o homem e o mundo ao ponto em que o conhecemos. (ROUSSEAU 1978, p.258)

A desigualdade social, segundo Rousseau, advém desta modificação (turvação) do homem natural. Ele argumenta ainda que a maioria dos teóricos do contrato social supôs um homem natural a partir do homem social, simplesmente despojando-o do pertencer a um Estado, mas mantendo aquelas características que, para Rousseau, concernem ao homem social e são efeitos da vida social — a injustiça, a malícia, a vaidade, a ganância, a agressividade, etc. Aceitar que o estado de natureza seja apenas um artifício discursivo seria deitar abaixo a tese de Rousseau sobre a natureza verdadeira do homem — a qual o homem nunca poderia ter tido caso fosse sempre um ser social —, seria deitar por terra a crítica de Rousseau à desigualdade.

Hobbes, por sua vez — alvo das críticas de Rousseau — defende teses opostas: seu homem natural é o contrário do rousseauiano, é violento, agressivo, inquieto quanto à sobrevivência; o Estado, por sua vez, nasce a partir de uma necessidade interna ao estado de natureza, como garantia de um estado reconhecidamente mais propício à sobrevivência, e que justificaria assim uma transferência voluntária do poder de todos os homens para um único poder soberano. Essa internalidade da relação entre natureza e sociedade sobrevive melhor à tese de que o estado de natureza nunca teria existido, no entanto, a mesma coisa pode servir para a afirmação contrária: o Estado civil é uma prova do estado de natureza, justamente por sua força coercitiva. Esta afirmação, por sua vez, ainda pode concordar com a idéia de que há, em cer-

to sentido, uma passagem do estado de natureza para o estado civil embora não no sentido temporal.

Optamos aqui por tratar a questão nos termos de uma passagem, admitindo o sentido temporal do termo, que é por fim o modo como a argumentação de Hobbes se constrói. Ao final, iremos ainda rever em que medida pensar esta passagem, retirando-lhe o sentido temporal, é possível.

I. A conduta humana no estado de natureza

Segundo o *Leviatã*, de Hobbes, todos os homens tendem naturalmente à conservação da própria vida, e porque esse tender é naturalmente inexorável, o esforço e a busca pela conservação da própria vida é o direito natural por excelência. Mas não apenas esse esforço é inerente igualmente a todos os homens, como também o são as faculdades do corpo e do espírito, as quais, uma vez que o indivíduo tende irrevogavelmente à conservação de sua própria natureza, são utilizadas por este tanto quanto lhe é possível delas tirar proveito para esse fim. No estado de simples natureza, portanto, os homens são iguais quanto aos fins e quanto aos meios. Qualquer diferença, física ou espiritual, é irrelevante e incapaz de colocar um homem em vantagem ou desvantagem absoluta com relação a outro, mas apenas circunstancialmente. Dessa igualdade quanto à capacidade deriva a igualdade quanto à esperança ou certeza da obtenção dos fins. Se, pois, dois homens desejam a mesma coisa e esta não pode ser usufruída por ambos, segue-se naturalmente uma inimizade entre eles, pela qual se esforçam por destruir ou subjugar um ao outro. Da certeza da inimizade surge a desconfiança de cada homem por todos os outros, de modo tal que o esforço por subjugar aos outros tem de ser uma constante na vida do indivíduo, cuja conservação se garante, assim, por meio da antecipação:

E contra esta desconfiança de uns com relação aos outros, nenhuma maneira de se garantir é tão razoável como a an-

tecipação; isto é, pela força ou pela astúcia, subjugar as pessoas de todos os homens que puder, durante o tempo necessário para chegar ao momento em que não veja qualquer outro poder suficientemente grande para ameaçá-lo. (HOBBS 1997, p.108)

Como, porém, isso não é mais do que a conservação de cada um exige, segue-se que todo homem tem, por natureza, direito de dominar todos que conseguir, valendo-se apenas das armas de que a natureza lhe proveu. Daí a condição de guerra generalizada de todos contra todos, própria do estado de natureza. Nada aí é injusto, pois o direito é direito de todos a todas as coisas; e nada é também garantido, pela mesma razão. Nesse plano, o indivíduo, no caminho pela preservação de sua própria natureza, não se depara com nenhum entrave que não possa pelo menos tentar demover, pois ainda que entaves o impeçam de conseguir o que quer, não o podem impedir de continuar querendo e, portanto, não lhe obstam o direito de seguir tentando alcançá-lo. Por isso, o direito de natureza é uma liberdade absoluta de *querer e fazer* (ou deixar de fazer) tudo o que seja benéfico para a autoconservação, ainda que o *conseguir* possa ser anulado por impedimentos externos.

Há, porém, dois tipos de movimento que garantem a conservação, os vitais e os voluntários; o direito natural não tem de ser pensado em relação aos primeiros, dado que sobre eles o indivíduo não delibera, mas, mais propriamente, em relação aos segundos, cujos objetos (de desejo ou aversão) são aquilo a que o indivíduo visa na deliberação. A origem interna do movimento voluntário é chamada por Hobbes de esforço, o qual, quando vai em direção a algo que o causa, chama-se desejo; quando vai no sentido de evitar alguma coisa, chama-se aversão. Os objetos de desejo, um indivíduo considera bons, os de sua aversão considera maus, e aqueles que não deseja e nem repugna, despreza. Essas paixões simples — desejo e aversão — recebem nomes diferentes segundo o modo como são consideradas, e, assinalando esses modos, Hobbes chega às paixões específicas, das quais a que aqui

mais nos interessa é o *medo*. O medo, que é “a opinião, ligada à crença de dano proveniente do objeto” (HOBBS 1997, p.60), é a paixão mais diretamente relacionada com o desejo de autoconservação, na medida em que impulsiona o indivíduo a evitar objetos (ou circunstâncias) que possuem a capacidade de privá-lo de condições básicas para a sua sobrevivência. As demais paixões, evidentemente, vão no sentido da autoconservação tanto quanto o medo. Todavia, se atentamos para que a conservação tem de primeiramente garantir-se como *mera* conservação, anteriormente ao desejo da melhor conservação possível (da vida satisfatória), e se encontramos na concepção hobbesiana de medo uma paixão que atua como uma “prudência instintiva”, guiando o indivíduo para longe do que lhe pode ser danoso, então podemos perceber o quanto essa paixão chamada medo encerra de primordial.

Mas não é meramente às paixões em si mesmas que o direito natural, segundo Hobbes, se refere. Esse direito é pensado por ele mais precisamente como relacionado às ações provenientes das paixões. As ações ou omissões de ações sobre objetos ou circunstâncias são propriamente a finalidade da *deliberação*, esse verdadeiro conflito e sucessão de paixões no espírito. Nas palavras de Hobbes:

Quando surgem alternadamente no espírito humano apetites e aversões, esperanças e medos, relativamente a uma mesma coisa; quando passam sucessivamente pelo pensamento as diversas conseqüências boas ou más de uma ação, ou de evitar uma ação; de tal modo que às vezes se sente um apetite em relação a ela, e às vezes uma aversão, às vezes esperança de ser capaz de praticá-la, e às vezes o desespero ou medo de empreendê-la; todo o conjunto de desejos, aversões, esperanças e medos, que se vão desenrolando até que a ação seja praticada, ou considerada impossível, leva o nome de *deliberação*. (HOBBS 1997, p. 63)

Vê-se que a deliberação permite ao indivíduo não agir de maneira puramente cega, ou seja, ela permite uma maior clareza e distinção no tocante aos benefícios ou prejuízos de uma determi-

nada ação, a qual, caso seja praticada por impulso instantâneo, pode conduzir a um resultado contrário ao desejado, dado que assim as circunstâncias essenciais podem passar despercebidas. Não se trata de suprimir os impulsos e agir no lugar destes, pelo contrário, a capacidade de deliberação guia o indivíduo a agir segundo os desejos e aversões que mais concordam com as possibilidades efetivas de serem benéficos para a conservação de sua natureza, dadas as circunstâncias e os objetos envolvidos na ação. Dessa forma o homem *percebe* o que verdadeiramente *quer*. Por isso, ao último desejo ou aversão na deliberação, isto é, o que antecede imediatamente a ação ou a omissão da ação, Hobbes chamou *vontade*, o ato de *querer*.

Ora, se na deliberação o indivíduo pondera sobre as conseqüências de seus atos, justamente assim podendo praticá-lo ou não conforme os compreenda como bons ou maus para sua conservação, pressupõe-se como condição de possibilidade de ações deliberadas, evidentemente, uma capacidade de previsão que, ao lado das paixões, concorre para a conservação desse indivíduo. Essa capacidade é a razão, cujas previsões, portanto, muito embora tenham origem distinta das paixões, identificam-se com estas no que concerne à finalidade, isto é, a preservação da natureza daquele que delibera. Por conseguinte, são necessários para o ato deliberado, além dos objetos que motivam as ações, dois elementos: paixões e previsões. Estas últimas, quando estabelecidas como preceitos ou regras gerais da razão, por meio das quais se proíbe ao indivíduo fazer qualquer coisa que possa destruir sua vida ou privá-lo das condições necessárias para preservá-la, são chamadas *leis de natureza*. Direito natural e leis naturais se relacionam em Hobbes, portanto, como fundamento e conseqüência, pois se o direito à vida encerra em si o direito a todas as coisas que o indivíduo considerar, seja mediante as simples paixões, seja mediante prescrições da razão, como proveitosas à conservação de sua vida, aquilo mesmo que a razão prescreve são as leis naturais. Estas são, pois, voluntárias, razão por que Hobbes considera inadequado chamá-las “leis”, pois aquilo a que se chamam leis natu-

rais ele mostra advirem *diretamente* do direito natural, enquanto preceitos da razão com a finalidade da autopreservação, que é o direito natural por excelência. Segundo isso, as leis naturais são antes “direitos” do que leis. Estas são, propriamente, supervenientes ao contrato social, enquanto normas, não preceitos, ditados por aquele a quem foi dado o direito de mando. A passagem do direito natural à lei natural, porém, pode mostrar-se mais forte se pensarmos que quando a razão se manifesta a ponto de mostrar ao indivíduo um preceito para sua conservação, do qual ele se sente interiormente convencido *como que* por algo *externo* a ele — no sentido de que se sobrepõe às suas paixões e àquela cadeia conflituosa de pensamentos chamada deliberação —, o indivíduo apresenta o mesmo padrão de atitude que será requerido em grau muito maior no momento do consentimento com o contrato social que restringirá sua liberdade de ação. Percebe-se uma passagem natural: do direito natural às leis de natureza, das leis de natureza que obrigam *in foro interno* às leis civis que obrigam *in foro externo*.

Não obstante a igualdade quanto aos fins entre paixões e leis naturais, elas podem surgir na deliberação tanto como correlatas, apontando para a mesma ação, quanto como contrárias. Da seguinte maneira: a lei de natureza fundamental prescreve a busca pela paz, dado que na paz, não na guerra, residem as condições propícias à conservação da vida, e de uma vida satisfatória. O medo, por exemplo, pode, por sua vez, ora levar o homem a buscar a paz, ora a guerra, o que depende unicamente de circunstâncias e disposições determinadas, já que não há na natureza nenhum poder maior do que o dos indivíduos, capaz de anular as causas do medo de uns pelos outros. Dessa forma, a lei natural “obriga” apenas *in foro interno*, isto é, impõe o desejo de cumpri-la, mas nem sempre tem força para levar o indivíduo a praticá-la, pois as circunstâncias sempre incertas do estado de natureza impõem elementos determinantes de ação, por vezes, contrários à lei natural:

Pois aquele que fosse modesto e tratável, e cumprisse todas as suas promessas numa época e num lugar onde ninguém assim fizesse, tornar-se-ia presa fácil para os outros, e inevitavelmente provocaria sua própria ruína, contrariamente ao fundamento de todas as leis de natureza, que tendem para a preservação da natureza. (HOBBS 1997, p.132)

Mas tal ocorre, na realidade, porque para que uma lei natural obrigue o indivíduo a praticá-la, este tem de primeiro *querer* praticá-la; noutros termos, o desejo de praticar o que sugere a lei natural tem de ser o último desejo na deliberação. Isso significa: a lei por si só não obriga, em sentido estrito, a uma ação, e nem ao desejo de praticá-la; antes, a prescrição da lei natural é primeiramente incorporada no movimento de deliberação (com o que tem realmente a capacidade de levar o indivíduo à ação) quando concorda com as possibilidades externas de o indivíduo alcançar aquilo que quer pela maneira que a lei prescreve. Mas, como o homem na natureza possui direito ilimitado e se encontra abandonado às suas próprias forças, e como é meramente circunstancial que a ação prescrita pela lei concorde com as possibilidades externas de essa ação levar ao objetivo realmente desejado, é também meramente circunstancial que a última paixão na deliberação seja conforme ou contrária à lei natural.

II. Passagem para o Estado e a conduta do homem neste

Paixões e leis naturais são igualmente pressupostas na passagem do estado de natureza para o civil, na medida em que essa passagem é o resultado de uma deliberação (de todos conjuntamente) e esta pressupõe tanto as paixões quanto as indicações da razão.

A lei natural fundamental e primeira prescreve a busca pela paz, porquanto um estado pacífico é mais propício à conservação da vida do que o estado de guerra; paralelamente, o medo

constante de todos, por todos, na condição de guerra faz com que *queiram a paz*,² e, por conseguinte, sigam a prescrição da primeira lei de natureza. Dessa primeira lei, segue-se a segunda: abandonando *conjuntamente* o direito a todas as coisas, renunciando ou transferindo a outrem direitos a coisas determinadas. Com isso um homem se priva da liberdade de negar a outro o benefício de seu próprio direito à mesma coisa, ou seja, consente em deixar de ser para ele um obstáculo. A partir dessa transferência mútua de direitos diz-se que um homem fica *obrigado* a cumprir com aquilo que expressou como sendo sua vontade no momento do pacto, e, se não o fizer, diz-se que cometeu *injustiça*, pois aqui não se trata mais apenas de uma relação de um homem consigo mesmo, mas com outro. Mas a expressão da vontade num pacto, por sinais voluntários e suficientes não confere, por si só, realidade, ou seja, uma relação real de obrigação ao pacto, apenas o *medo* de alguma má consequência resultante da ruptura deste é capaz de garantir seu cumprimento. Pois, assim como alguém somente se priva de um direito, numa dada circunstância, se motivado pelo desejo de um benefício próprio, assim também somente levará a termo essa restrição, num momento ulterior, se motivado pelo medo de uma má consequência para si mesmo.

Entretanto, um pacto feito simplesmente no estado de natureza não é ainda suficiente para promover a paz, uma vez que o conhecimento que um homem tem de seu próprio poder unido ao desejo de faltar com aquilo a que voluntariamente se obrigou mediante outrem é capaz de anular aquele medo e encorajá-lo a enfrentar as más consequências provenientes dessa falta, porque tais consequências se devem a um outro homem, cujo poder o primeiro sabe não ser nem maior nem menor, mas igual ao seu. Ou seja, o medo pode perder força, na deliberação, para a ganância e esperança de sair em vantagem e possivelmente ileso. Assim,

² Além do medo, as paixões que segundo Hobbes fazem o homem tender para a paz são o desejo das coisas necessárias para uma vida confortável e a esperança de consegui-las através do trabalho.

a condição de guerra iminente continua. Faz-se necessário, então, para a obtenção da paz, criar um poder comum situado acima dos contratantes, suficientemente forte para impor, mediante o medo inspirado nos indivíduos, o cumprimento de pactos entre eles. Tal poder é o poder civil do Estado, possível pelo pacto de cada homem com todos os outros, em que transferem seu direito de agir segundo o juízo unicamente pessoal a um poder comum, e a partir de cuja instituição começa a validade dos pactos entre os homens. Assim, o contrato que dá origem ao Estado é uma forma de fixar uma causa de medo, pelo qual todos os homens se mantêm em respeito, motivados por interesse próprio, e promovendo o interesse comum. Afinal,

(...) se fosse lícito supor uma grande multidão capaz de consentir na observância da justiça e das outras leis de natureza, sem um poder comum que mantivesse a todos em respeito, igualmente o seria supor a humanidade inteira capaz do mesmo. Nesse caso não haveria, nem seria necessário, qualquer governo civil, ou qualquer Estado, pois haveria paz sem sujeição. (HOBBS 1997, p.142)

O poder coercitivo do Estado sobre os súditos é exercido por meio das leis civis, as quais obrigam *in foro externo*, na medida em que a certeza de más conseqüências (punições) resultantes do não cumprimento das leis sobrepõe-se a outros desejos na deliberação do indivíduo, constituindo, assim, sua vontade. Como esta leva imediatamente ao ato, Hobbes considera que a lei, que assim prevalece na vontade e logo coage à ação, obriga *in foro externo*. Ou, para dizer mais precisamente, a lei — que neste caso é externa ao julgamento individual — traz para fora uma certa conduta.

Porém, esse maior poder da lei civil sobre o indivíduo, por obrigar *in foro externo*, frente à lei de natureza, que por si só “obriga” apenas *in foro interno*, é propriamente derivado do poder da lei de natureza. Para uma lei obrigar *in foro externo* tem de primeiro obrigar *in foro interno*, isto é, para uma lei obrigar tem de primeiro obrigar *por natureza*. E para obrigar por natureza, algo tem de ser

primeiro conveniente ao direito natural, enfim, à conservação da natureza. O homem age por deliberação, e toda ação é precedida pela vontade. Consideramos anteriormente, com Hobbes, que a lei de natureza, porque se identifica com os desejos e aversões no tocante à finalidade (autoconservação), em sentido estrito, não obriga nem a agir e nem a querer agir, mas é voluntariamente incorporada à vontade. Ora, que a lei civil obrigue *in foro externo* não pode significar que obrigue *contra a vontade* do indivíduo enquanto tal, visto que para praticar qualquer ação ele tem primeiro de desejar fazê-lo, o que não é, senão, aquilo que Hobbes chamou de obrigação *in foro interno*. A diferença entre a lei natural e a civil, na realidade, é que a segunda encerra um poder maior de motivar o indivíduo a obedecê-la, ou seja, de fazer o indivíduo desejar praticá-la. Esse poder maior é devido ao medo *constante e maior* das conseqüências de uma infração, isto é, o medo do poder soberano. Isso ocorre, em última instância, porque, seja no estado de natureza, seja no civil, o que leva o homem à ação é sempre a vontade, último desejo na deliberação. É sempre um desejo ou uma aversão (uma paixão, portanto) que constitui a vontade. A força da lei civil consiste, pois, em motivar o indivíduo, em penetrar seu movimento de deliberação, com o que é capaz de determinar sua vontade, *sempre que o medo do não cumprimento da lei for o último elemento na deliberação*. Em suma, a força da lei civil consiste na sua capacidade de atingir o mecanismo interno da ação do homem, de influenciar esse mecanismo, não em modificar o modo como ele atua.

Segundo isso, a lei civil atua no espírito do homem da mesma maneira que qualquer outra causa de desejo ou aversão, não exercendo nenhuma vantagem com relação a elas, exceto a da força e natureza do medo do poder coercitivo do Estado. Mas, o medo é uma paixão e, circunstancialmente, pode ocorrer que o indivíduo tenha sua vontade determinada por uma outra paixão, o que é tanto mais provável quanto mais o indivíduo for excluído dos benefícios cuja promoção constitui a finalidade pela qual o Estado foi criado, ou seja, as condições básicas para a sobrevivên-

cia e para uma vida satisfeita. É, pois, sempre iminente a possibilidade de que a paixão que determina a ação seja contrária àquilo que manda a lei civil, e, portanto, como consequência da continuidade da *natureza humana* na sociedade civil, a possibilidade de irrupção do *estado de natureza*.

Conclusão

Portanto, que as condições de vida no Estado civil sejam distintas daquelas no estado de simples natureza, não significa que o contrato que origina o Estado marque uma ruptura absoluta com o estado de natureza e que nesse Estado, por conseguinte, as ações não mais sejam governadas pelas paixões dos indivíduos. Procuramos mostrar aqui, justamente, que aquela ruptura quanto às condições de vida sustenta-se sobre uma continuidade quanto ao modo como os homens agem no estado de natureza, ao mesmo tempo em que é ameaçada por ela. A condição de paz do Estado civil somente é possível na medida em que os homens tiverem vontade, por natureza, de obedecer às leis civis, pois que sua única maneira possível de agir é por deliberação e esta sem as paixões, tais e quais operantes no estado de natureza, não é possível. Essa vontade de obediência é ocasionada principalmente pelo medo do poder civil, verdadeiramente capaz de levar o indivíduo a exteriorizar a conduta ditada pelas leis, nisso consistindo o alcance do Estado para a garantia da paz, ou seja, em apresentar ao homem mais e melhores motivos para obedecer às leis do que a outros motivos, os quais podem provocar paixões que vão no sentido contrário às leis. Como, porém, o espírito do homem como cidadão civil não é sujeito apenas ao poder civil, mas continua receptivo a outros motivos tal como no estado de natureza, é iminente e concreta a possibilidade de transgressões e de consequente quebra da paz. É inevitável, portanto, a coexistência con-

flituosa, mas fundamental, entre estado de natureza e sociedade civil.

Essa coexistência nos permite retornar, agora, à observação inicial, sobre o estatuto do estado de natureza na teoria contratualista. Certamente, não se trata de um mero operador conceitual, como uma suposição exagerada, cuja verdade não se pretende sustentar, mas de uma diferença real. A questão seria se se trata também de uma diferença temporal. A argumentação do *Leviatã* transcorre inteiramente numa referência ao sentido temporal da passagem do natural ao social. Em todo caso, lembremos do ponto em que Rousseau critica Hobbes: Hobbes teria imaginado um homem natural a partir do homem social, razão porque o considerou violento e medroso por natureza. Fiquemos, não com a crítica, isto é, não pensemos se Hobbes considerou corretamente ou não o caráter do ser humano. Fiquemos apenas com a junção desta natureza e o estado de sociedade. Hobbes, com efeito, pensou a partir desta junção. É porque o Estado reprime a violência natural do homem, porque apazigua o medo natural, por isso é que ele é um Estado e por isso é que os homens consentem em submeter-se a suas leis. Isso significa que é possível e coerente pensar que a passagem de um estado a outro acontece dentro do Estado, continuamente, pelo tempo em que ele existe. São dois planos da existência humana que se pressupõem internamente. Mas também percebemos que, nesse caso, a questão sobre o sentido temporal ou atemporal da passagem de um estado a outro é menos relevante do que no caso de Rousseau, pois em Hobbes a teoria se mantém coerente em qualquer um dos casos.

Referências Bibliográficas:

HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

LEITE, Iara Costa. “Argumentos para uma Dissociação da Filosofia Política de Thomas Hobbes da Tradição Realista”. In: *Contexto Internacional*, vol.27, n°1. Rio de Janeiro, jan/jun 2005.