



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Ciências Sociais
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Sádia A. S. Soares

O direito natural no projeto político de Thomas Hobbes

Rio de Janeiro

2016

Sádia A.S. Soares

O direito natural no projeto político de Thomas Hobbes



Dissertação apresentada, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Orientador: Prof. Dr. Marcelo de Araujo

Rio de Janeiro

2016

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/CCS/A

H682 Soares, Sádía A. S.
O direito natural no projeto político de Thomas Hobbes/ Sádía
A. S. Soares. – 2015.
118 f.

Orientador: Marcelo de Araujo.
Dissertação (mestrado) – Universidade do Estado do
Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
Bibliografia.

1. Hobbes, Thomas, 1588-1679 – Teses. 2. Ciência política
– Filosofia – Teses. 1. Araujo, Marcelo de. II. Universidade do
Estado do Rio de Janeiro. III. Título.

CDU 1(420)

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Sádia A. S. Soares

O direito natural no projeto político de Thomas Hobbes

Dissertação apresentada, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Aprovada em 25 de Agosto de 2016.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Marcelo de Araujo (Orientador)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

Prof. Dr. Luiz Bernardo Araujo
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

Prof. Dr. Cesar Kiraly
Universidade Federal Fluminense

Rio de Janeiro

2016

DEDICATÓRIA

À Luara e Rogério, catalisadores de todos os meus voos.
À minha amada mãe, Maria de Lourdes Souza Soares, *in memoriam*,
a quem a vida permita lembrar e esquecer na justa medida.

AGRADECIMENTOS

Ao meu Professor e Orientador, Doutor Marcelo de Araujo, pelo apoio e incentivo na realização deste trabalho.

Ao Professor Doutor Alessandro Pinzani, pelo apoio e atenção dispensados.

Ao Professor Doutor Andre Berten, pelo enriquecimento teórico das suas aulas.

Ao meu (inicialmente) amigo virtual, Professor Doutor Delmo Mattos, pelo apoio e acolhida no âmbito da discussão hobbesiana.

Aos colegas André Ribeiro, Pedro Fior e Gilmar Nascimento pelo convívio e enriquecimento teórico.

Ao reencontro de amigas de outros tempos e lugares, Josi Oliveira e Mariana Timm.

Às novas e preciosas amizades adquiridas no Rio de Janeiro: André L. Carvalho, Marlene Mariani de Barros, Carolina Barros, Alan Rozendo e às queridas irmãs Anas (Beatriz e Luiza). Obrigada pela acolhida 'família carioca'!

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro pela oportunidade de dar sequência aos meus estudos.

RESUMO

SOARES, S.A.S. *O direito natural no projeto político de Thomas Hobbes*. 2016. 118 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

A presente dissertação discorre sobre a teoria do direito natural presente na fundamentação do sistema político projetado por Thomas Hobbes nas obras *Do Cidadão* e *Leviatã*. O sistema hobbesiano parte do direito natural mais fundamental, a saber, do direito a autopreservação e, evidencia duas posições em relação a tradição, uma de conjunção e outra de ruptura. De conjunção, por ser impossível conceber as ideias de dever político, soberania e Estado (*Commonwealth*) sem remetê-las previamente às ideias do estado de natureza, às doutrinas das leis naturais e ao direito natural. De ruptura, porque concebe a origem do poder político e primeira fonte de juridicidade como obra humana e não mais como uma criação de Deus. Para Hobbes, no estado de natureza as ações humanas seriam guiadas pelos desejos naturais (vontade e juízo próprios). A posse e conservação de tudo estaria associada a força e habilidade de cada um, assim como a vida. A ineficiência das leis de natureza na conduta humana resultaria da sua falta de consenso e obrigatoriedade. Nesse contexto, persistiria o medo e a insegurança frente ao perigo iminente de morte, tornando a autopreservação fundamental. A partir de um direito natural incondicional, o da autopreservação, Hobbes fundamentaria todos os deveres naturais operando uma mudança radical no modo de justificar e reforçar as leis civis e o poder político. O medo da morte, a busca pela paz e pela segurança motivariam os seres humanos a realizarem um pacto entre si e ingressarem no estado social. O pacto seria como se cada um transferisse o direito natural de governar-se a uma terceira pessoa (homem ou assembleia). A natureza do pacto estaria vinculada à proteção do soberano e à obediência dos súditos. Partiria da regra presente na primeira lei de natureza: procurar a paz onde fosse possível e caso não a encontrasse, o indivíduo deveria se preparar com todos os recursos para a guerra. A segunda parte dessa lei denota o primeiro fundamento do direito natural: de que cada um deve se empenhar em preservar a vida e o corpo de acordo com as suas forças (HOBBS, *Do Cidadão*, 1992, p. 45-46). Isso possibilita afirmar que a lei de natureza fundamentaria a lei civil de qualquer Estado. A lei civil representaria uma ordem, uma regra dada pelo soberano, que restringiria a liberdade dos súditos. O representante do Estado se tornaria juridicamente um único Corpo, uma só Pessoa que reuniria e ordenaria a multidão de indivíduos. A estrutura e a subsistência do sistema político de Hobbes se encontraria inerentemente vinculada a um determinado sistema jurídico baseado na lei estatutária, no qual competiria somente ao soberano legislar e julgar as ações (HOBBS, *Leviatã*, 1979, Cap. XXVI, p.162). O intuito desta dissertação é esclarecer de que modo o direito natural e a lei civil constituem e fundamentam o sistema político hobbesiano. A presente dissertação, composta por quatro capítulos, segue duas vias metodológicas: a principal de cunho analítico-reconstrutivo e a secundária de cunho histórico-político.

Palavras-chave: Sistema político. Direito natural. Lei de natureza. Lei civil.

ABSTRACT

SOARES, S.A.S. *Natural law in the political project of Thomas Hobbes*. 2016. 118 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

The hobbesian system comes from the most fundamental natural right that is the self-preservation right (life and body) and, evidences two positions one of rupture and another of conjunction. As rupture, because it conceives the origin of political power and first source of legality as human work, and not as a creation of God. As conjunction, for being essential to consider the political duty, the sovereign and the State (*commonwealth*) present in this project without referencing the nature law and the natural right as base. According to Hobbes' hypothetical theory, in the state of nature the actions would be guided by natural desires, each one would act in accordance with its own will and judgment. The ownership and conservation of everything could depended only on the strength and the skill of each one, including in relation to life. The inefficiency of nature laws as a guide of human actions would result from a lack of consensus and obligation in relation to them. In this context would persist fear and insecurity facing the imminent danger of death, becoming the self-preservation fundamental. From an unconditional natural law, the self-preservation one, Hobbes would base all natural duties operating a radical change in the way of justifying and strengthening civil laws and political power. The search for peace and security would be the main reasons for human beings realize a pact with each other and enter into the social state. The pact would be like if each one had transferred the natural right to govern himself to a third person (man or assembly). It would come from the precept of the first nature law: to seek for peace, and if this is not possible, to prepare themselves for war. The second part of this law refers to the first natural right foundation: the duty of every one of striving itself in preserving life and body parts in accordance with its strengths (HOBBS, *Do Cidadão*, 1992, p. 45-46). This makes it possible to assert that nature law bases the civil law of any State. The civil law would be an order (*command*) based on sovereign will, which would restrict subject's freedom to act according to natural desires. The pact nature would be linked to the sovereign protection and subject's obedience. The State representative might become legally an only one Body, an only one Person that would bring together individuals multitude. Both structure and subsistence of Hobbes' political system are found inherently linked to a particular legal system based on statutory law (*statute law*), in which competes only to the sovereign to legislate and judge the actions (HOBBS, *Leviatã*, 1979, Cap. XXVI, p.162). The intention of this work is to clarify how natural right and civil law constitute and base the hobbesian political system. The present dissertation, composed of four chapters, follows two methodological ways, the main characterized as analytical-reconstructive and the second characterized as historical-politic.

Keywords: Politic system. Natural right. Nature law. Civil law.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 O JUSNATURALISMO PRÉ-MODERNO NA CONCEPÇÃO POLÍTICA DE HOBBS	13
1.1 Tucídides: História da Guerra do Peloponeso.....	14
1.2 Platão: A República e Górgias	19
1.2.1 República: Trasímaco	20
1.2.2 Górgias: Cálicles	22
1.3 O jusnaturalismo pré-moderno na filosofia política de Hobbes	27
1.4 Conclusão do primeiro capítulo	30
2 CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICO-POLÍTICA E FILOSÓFICA DO SISTEMA POLÍTICO DE HOBBS	34
2.1 Considerações a respeito do contexto histórico-político inglês.....	34
2.2 O direito natural moderno: Grócio, Hobbes, Pufendorf e Locke.....	39
2.3 O enfoque contemporâneo acerca do direito natural: Hart.....	50
2.4 <i>Do Cidadão</i>	52
2.4.1 <u>O método empregado no <i>Do Cidadão</i></u>	55
2.5 <i>O Leviatã</i>	59
2.6 Os desejos naturais	61
2.7 O estado de natureza: a condição humana no estágio pré-social	65
2.8 Ponderações a respeito das obras <i>Do Cidadão</i> e <i>Leviatã</i>	68
2.9 Conclusão do segundo capítulo	72
3 A “LEI DE NATUREZA” SEGUNDO HOBBS	74
3.1 A primeira lei de natureza.....	75

3.2	A segunda lei de natureza	78
3.3	A terceira lei de natureza	80
3.4	Das outras leis de natureza	81
3.5	Como seguir e como violar a lei de natureza	85
3.6	Conclusão do terceiro capítulo	87
4.	O DIREITO NATURAL NO SISTEMA POLÍTICO DE HOBBS	90
4.1	O pacto de união ou contrato social	90
4.2	A estrutura jurídica do sistema político de Hobbes	95
	CONCLUSÃO	107
	REFERÊNCIAS	117

INTRODUÇÃO

A presente dissertação de mestrado visa esclarecer o modo como o sistema político projetado pelo filósofo inglês Thomas Hobbes (1588-1679) encontra-se inerentemente vinculado a uma determinada estrutura jurídica fundamentada no direito natural.

Para cumprir esse intuito, será necessário esclarecer dois temas fundamentais da filosofia política de Hobbes, a saber, o direito natural e a lei civil. A investigação aqui proposta se limitará aos tópicos relevantes relativos a essas temáticas presente em duas de suas obras dirigidas a política, a saber, *De Cive* (1642) e *Leviathan* (1651). A presente exposição recorrerá por vezes a outras obras de Hobbes, assim como a alguns de seus principais comentadores.

Para melhor compreensão das temáticas aqui propostas serão realizadas algumas incursões históricas. Este recurso servirá para indicar alguns elementos presentes no contexto histórico-político da Inglaterra vinculados a guerra civil. A concepção política de Hobbes acerca do direito natural e da lei civil reflete o contexto da guerra civil. A guerra civil representava o pior de todos os males, segundo o filósofo. Os dois tratados políticos aqui investigado, *De Cive* e *Leviathan*, foram escritos durante períodos distintos da guerra civil, nos quais, conseqüentemente, a Inglaterra passava por uma fase de anarquia em decorrência da dissolução do poder do Estado.

Consta na Introdução do *De Cive*¹, originalmente publicada em latim, em Paris no ano de 1642, que a sua edição teria sido limitada, destinada a atender a curiosidade dos amigos que esperavam ansiosamente conhecer uma parte do sistema político defendido pelo filósofo. A obra atingira grande repercussão e aprovação geral e, sua grande procura fez com que uma segunda edição fosse publicada em 1647, em Amsterdam, por intermédio do trabalho do médico Sorbière, que traduzira o *De Cive* do latim para o francês. No entanto, a obra entrou para o *Index*, lista dos livros proibidos pela Igreja Católica, em 1654.

Nesse período a Inglaterra mergulhava na guerra civil que culminou com a execução do rei Carlos I em 1649. Hobbes, por medo de uma morte violenta em decorrência da guerra, exilou-se em Paris, onde viveu de 1640 a 1651. Esse período na França proporcionou-lhe laços com os grandes intelectuais da época, entre eles Mersenne, Gassendi, Sorbière, e Descartes. Apesar das suspeitas e desconfianças existentes entre Hobbes e Descartes, Hobbes tivera acesso aos manuscritos das *Meditações* de Descartes e, a pedido de Mersenne, colaborara na sua edição.

¹ HOBBS, 1993, p. 20-21.

O segundo tratado político de Hobbes sobre o qual versará a presente dissertação será o *Leviathan* ou *Leviatã*, publicado em inglês em 1651. Hobbes (1993, p. 22) afirma que as lutas entre os clérigos entre si, presbiterianos, independentes ou católicos, assim como o combate das diferentes igrejas contra o Estado, eram as grandes responsáveis pelo caos instaurado na Inglaterra nesse período. No período intermediário em que foram escritos os dois tratados políticos sobre os quais discorre a presente dissertação, a guerra civil aguça-se na Inglaterra, o exército real é destruído, o rei Carlos I é decapitado e Cromwell surge como o grande vitorioso.

A presente dissertação de mestrado contará com a apresentação tanto de elementos identificados como distintos nas duas obras aqui investigadas, como de elementos que se identificam e reforçam o modo como o filósofo concebe o direito natural e a lei civil nas obras *Do Cidadão* e *Leviatã*. Esta via levará ao tipo de lei defendida por Hobbes em seu projeto político e mostrará o contraponto existente entre o sistema político proposto e o sistema jurídico inglês vigente.

Para cumprir esse intuito, a presente dissertação será composta por quatro capítulos e percorrerá duas vias em sua exposição, a principal de cunho analítico-reconstrutivo e a segunda de cunho histórico-político.

O primeiro capítulo desta dissertação visa indicar alguns elementos do jusnaturalismo pré-moderno presentes na concepção política de Hobbes. Para isso serão apresentados três diálogos relacionados às concepções jusnaturalistas pré-modernas que acabaram refletindo no projeto político proposto pelo filósofo na modernidade. O primeiro diálogo, denominado Diálogo entre atenienses e mélios, constitui uma parte do Livro Quinto, Capítulos 85 a 113, da obra *História da Guerra do Peloponeso* escrita por Tucídides, historiador grego do século V a.C. Neste diálogo Tucídides preserva a memória dos acontecimentos da guerra entre peloponésios e atenienses, e apresenta o momento em que os atenienses colocam os mélios contra a parede em relação a questão da lei da natureza.

O segundo e terceiro diálogos presentes na sequência da exposição deste primeiro capítulo, referem-se a concepção de justiça expressa em dois textos escritos por Platão. Os diálogos de Platão apresentam a concepção sofista representada por Trasímaco na obra *A República*, e pelo sofista Cálicles no *Górgias*. Em ambos os diálogos, a concepção de Platão é representada pela fala de Sócrates. Platão, pela fala de Sócrates, faz um convite a reflexão sobre a justiça sem visar a utilidade, considerando que a justiça teria como foco a universalidade e, portanto, não poderia basear-se na mera opinião do senso comum (*doxa*). O primeiro capítulo desta dissertação será finalizado com o esclarecimento acerca da relação

existente entre o Diálogo entre os atenienses e os mélios, de Tucídides, e os dois discursos sofisticos de Platão em *A República* com Trasímaco e com Cálicles, no *Górgias*, cujo debate central se dá em torno da justiça. Evidenciará, ainda, o fato de que o termo direito natural não faz parte do vocabulário do debate pré-moderno, pois o debate nesse período se dirige apenas aos conceitos de justiça e de leis e seguem os moldes do modelo político ateniense da época.

Após expor algumas das principais influências do jusnaturalismo pré-moderno presentes no sistema político projetado por Hobbes, o segundo capítulo da dissertação tratará, de modo breve, da história do contexto político inglês no qual Hobbes viveu. Para finalizar essa primeira etapa do segundo capítulo da presente dissertação, será exposto, em linhas gerais, o modo como se dá o debate moderno acerca do termo direito natural, assim como o modo como ele é contextualizado na contemporaneidade a partir da concepção de Hart. Na sequência será realizado um exame mais detalhado dentro do contexto apresentado por Hobbes nas perspectivas presentes no *De Cive* e *Leviathan*. A partir daí, a atenção será dirigida a temática da lei de natureza, do direito natural, da lei civil e do método empregado por Hobbes em suas investigações. O objetivo desse segundo capítulo será desenvolvido, no primeiro momento, a partir de um contexto histórico-político e, no segundo momento, através de uma reconstrução analítica filosófica acerca dos conteúdos referentes a temática proposta.

O terceiro capítulo da presente dissertação tem como objetivo apresentar as denominadas leis de natureza sob a ótica política de Hobbes, mais especificamente a partir da obra *Do Cidadão*, visto que, no *Leviatã*, o autor as apresenta de modo bastante sucinto. Entre as leis de natureza, a primeira e fundamental que indica: “Que todo homem deve esforçar-se pela paz, na medida que tenha esperança de consegui-la e caso não a consiga pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra”², será interpretada dentro do contexto temático da investigação, assim como as outras leis de natureza necessárias para a compreensão do sistema político proposto pelo autor.

O quarto e último capítulo da presente dissertação desenvolverá uma das possibilidades interpretativas da obra de Hobbes, a saber, a de como o sistema político proposto por ele se fundamenta no direito natural e o que isso implica. Para este fim serão retomados alguns temas já vistos nos capítulos anteriores, mais especificamente os que fundamentam a origem do Estado e da lei civil.

² HOBBS, 1992, p. 45-46.

Por fim, mostrar os meios pelos quais o sistema político proposto por Hobbes se encontra vinculado a um determinado sistema jurídico, e o motivo que inviabiliza a execução de tal projeto em decorrência do sistema jurídico vigente na Inglaterra neste período.

1 O JUSNATURALISMO PRÉ-MODERNO NA CONCEPÇÃO POLÍTICA DE HOBBS

Já na antiguidade, alguns filósofos se perguntavam sobre a origem da justiça, se ela se deriva da própria natureza ou se nasce da lei positiva. A tentativa de decifrar essas duas designações relativas ao direito deu origem às teorias jusnaturalistas.

O intuito principal do primeiro capítulo da dissertação é mostrar a via jusnaturalista pré-moderna seguida por Hobbes ao elaborar o seu sistema político fundamentado no direito natural. Esse será o primeiro passo para o cumprimento do objetivo central da investigação, ou seja, esclarecer o modo como Hobbes concebe o seu projeto político na modernidade associado a uma nova teoria do direito natural. Esse capítulo da investigação visa apresentar a via do jusnaturalismo pré-moderno com a qual Hobbes apresenta maior afinidade. Essa via seguirá especificamente o Diálogo entre atenienses e mélios, de Tucídides, presente no Livro Quinto da obra *História da Guerra do Peloponeso*, e os discursos sofísticos de Trasímaco, na obra *A República*, e de Cálicles, no *Górgias*, ambos de autoria de Platão.

Esta escolha metodológica contribui para esta dissertação na medida em que ajuda na reflexão sobre o poder apresentada por Tucídides na obra *História da Guerra do Peloponeso*, na qual consta o diálogo acima citado. Em relação aos textos de Platão nas obras *A República* e *Górgias*, a concepção sofista é representada pelos personagens Trasímaco e Cálicles, enquanto a posição de Platão é representada pela figura de Sócrates. Trasímaco e Cálicles apresentam a concepção de justiça como o poder do mais forte, no sentido de que o poder e a força produzem justiça. Ao passo que, a posição dos atenienses apresentadas no Livro Quinto da *História da Guerra do Peloponeso* de Tucídides, torna perceptível o fato de que eles (os atenienses) seguem uma via distinta da percorrida pelos sofistas nos diálogos platônicos, pelo fato de separarem a área de vigência da justiça da do poder. No entanto, a distinção entre estas duas concepções de justiça será esclarecida mais detalhadamente na sequência desta exposição.

Através dessa explanação acerca da justiça, será possível perceber que na Grécia Antiga o debate em torno do direito natural não utilizava este termo em específico, pelo fato de se dirigir a temas relacionados a justiça e as leis.

1.1 Tucídides: *História da Guerra do Peloponeso*

Tucídides escreveu a *História da Guerra do Peloponeso*, na qual ele preservara a memória dos acontecimentos da guerra entre peloponésios e atenienses, que aconteceu durante o seu tempo de vida e cuja magnitude, segundo ele, superava qualquer guerra até então ocorrida. Esta importante obra fora traduzida do grego para o inglês por Thomas Hobbes, e publicada em 1629. É razoável supor que o texto de Tucídides possa ter influenciado Hobbes.

O Diálogo entre atenienses e mélios³ descreve o momento em que os atenienses colocam os mélios contra a parede em relação a questão da lei de natureza e apresentam divergências em relação a questões relacionadas a justiça e ao poder nas relações inter-pólis. Melos era uma cidade aparentemente neutra em relação a Atenas e Esparta no início da Guerra do Peloponeso, pois não constava na lista das cidades participantes do bloco ateniense e nem do bloco espartano. O diálogo em questão se dá entre embaixadores atenienses e oligarcas mélios.

[...] Preferimos pensar que esperais obter o possível diante de nossos e vossos sentimentos reais, pois deveis saber tanto quanto nós que o justo, nas discussões entre os homens, só prevalece quando os interesses de ambos os lados são compatíveis, e que os fortes exercem o poder e os fracos se submetem (TUCÍDIDES, 2001, p. 348).

Nesta passagem, os embaixadores atenienses apresentam a lei de natureza como a lei do mais forte, e não como uma lei moral ou um princípio de justiça. Segundo eles, a benevolência poderia ser suposta somente em relação a Deus, mas não em relação ao ser humano. No Diálogo entre atenienses e mélios⁴ consta que, a imposição humana sempre se dá pela própria natureza ou força, pois os seres humanos sempre que podem querem mandar, e por saberem que possuem a mesma força, acabam agindo da mesma forma. Na concepção hobbesiana os seres humanos são egoístas por natureza e agem movidos por interesses particulares; o desejo de poder é algo comum a todo ser humano. Conseqüentemente, a falta de limites às ações movidas por desejos egoístas representaria grande perigo aos seres humanos e os levaria a perceber a necessidade de sair deste estado de “guerra de todos contra todos”, como o próprio autor descrevera, (grifo nosso). Guiados pela razão, os seres humanos seriam orientados a buscar a paz e a instituir um Estado enquanto um poder soberano, cujo o

³ TUCÍDIDES, 2001, Livro Quinto, Capítulos 85 a 113, p. 347-352.

⁴ Ibid. p. 351.

intuito seria o de garantir a paz e a segurança aos indivíduos. Os indivíduos partiriam do pressuposto da necessidade de um poder coercitivo para guiar as ações humanas. A criação de um poder coercitivo artificial se apresentaria como uma saída do permanente estado de guerra e sua função seria a de estabelecer uma situação de ordem, visando assim alcançar a paz.

Hobbes apresenta em *Os Elementos da Lei Natural e Política* (2010, p.59) os termos consenso e união. O consenso ocorre quando coincidentemente um grande número de pessoas apresenta a mesma vontade em relação a uma determinada ação ou efeito. O resultado disso é que as vontades ou ações individuais passam a ser ordenadas em vista de um determinado efeito. Infere-se daí a origem do poder político fundado em um consenso ou consentimento através do qual se realiza a união. Entretanto, “A ‘união’ não designa ou representa algo coletivo, mas sim algo sobre o qual um grande número de pessoas coincidentemente concordam” (HOBBS, 2010, p.61, grifo do autor).

No sistema político apresentado por Hobbes no *Do Cidadão*,⁵ é necessário que haja um homem ou uma assembleia que represente a figura do Estado, ou seja, alguém que represente a reunião das inúmeras vontades em uma só, um poder soberano enquanto unidade política. Isso evidencia o fato de que o consenso por si só não garante a paz, pois para isso faz-se necessário o estabelecimento de um poder comum que exerça um poder coercitivo que obrigue os indivíduos a obedecê-lo e que aplique algum tipo de sanção caso haja desobediência em relação as suas regras (ordens, leis). A finalidade do poder comum soberano (corpo político) instituído pelos seres humanos, seria a de manter a paz e a união de forças na luta contra o inimigo comum. Parece impossível pensar em outra saída para isso que não fosse a da união. A união como a coincidência da vontade de um grande número de pessoas constituiria o corpo político ou sociedade civil. Os gregos já haviam denominado esta união de cidade e a definido como uma multidão de homens unidos em uma só pessoa, um poder comum na busca da paz, da defesa e do benefício comum.⁶ No entanto, a natureza apetitosa do homem não se extinguiria com o advento do estado civil mesmo com a ordem social introduzida e a restrição da liberdade denominada “natural”, (grifo nosso).

O consenso seria o ponto de partida que retiraria as pessoas do estado insociável em que se encontrariam no estágio anterior ao da instituição da sociedade civil e as ingressaria na sociedade civil ou política, na qual teriam suas ações ou vontades controladas e punidas caso

⁵ Id. *Do Cidadão*, 1992, p.108-110.

⁶ Ibid. p. 100.

não seguissem as ordens dadas pelo soberano instituído com vistas à autopreservação e ao convívio comum. Assim, as pessoas naturais teriam as suas inúmeras vontades reunidas enquanto multidão e, através de um contrato ou acordo, constituiriam uma pessoa jurídica (civil) ou corpo político. Resumindo: “[...] a origem do corpo político ou sociedade civil estaria no consentimento e na reunião das vontades de uma multidão.”⁷ No entanto, a teoria de Hobbes acerca da criação e do ingresso dos seres humanos na sociedade política será tratada com mais precisão nos capítulos subsequentes da presente dissertação.

No Livro Quinto da *História da Guerra do Peloponeso*, no qual Tucídides apresenta o Diálogo entre atenienses e mélios, a lei natural não se apresenta como algo imposto ao ser humano, mas como algo que existiu desde sempre e que continuará existindo, constituindo o passado, presente e futuro da humanidade. Esta definição de Tucídides possibilitou que a lei natural fosse reconhecida como algo comum a todos os povos.

Para Hobbes, a lei de natureza seria uma regra geral que resultaria da racionalidade humana e indicaria aos seres humanos os meios de se autopreservar.

Uma 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 para destruir sua própria vida ou privá-lo dos meios necessários para a preservar, ou omitir aquilo que pense melhor contribuir para a preservar (HOBBES, 1979b, p. 78).

No Diálogo entre atenienses e mélios (TUCÍDIDES, 2001) constam as definições de bom e de justo. O bom é atribuído ao agradável e o justo, ao que é considerado útil aos interesses.

[...] porém, embora seja possível falar longamente sobre o seu procedimento, diremos apenas, resumindo o essencial, que nenhum povo, entre todos aqueles com os quais convivemos, considera de maneira mais ostensiva bom o que lhe agrada e justo o que serve aos seus interesses [...] (TUCÍDIDES, 2001, p. 351).

Hobbes descrevera na obra *Os Elementos do Direito Natural e Político* (2002, p. 94), que a necessidade natural dos seres humanos levaria-os a desejar o seu próprio bem (*bonum sibi*), ou seja, levaria-os a desejar coisas boas por natureza, as quais possivelmente serviriam para a sua preservação. Porém, o juízo relativo a um bem caberia somente ao próprio indivíduo. A afirmação de que “*Natura dedit omnia omnibus*”⁸ possibilitou a Hobbes definir o direito ou *jus* como tudo o que não fosse contrário à razão, assim como a compreensão de que o direito e o proveito seriam a mesma coisa, ou seja, o direito e a

⁷ HOBBES, 2010, p. 105-107.

⁸ O trecho correspondente é: *A natureza deu todas as coisas a todos os homens.*

utilidade (vantagem), o direito e o benefício, pois estes apresentam o mesmo significado (Ibid. 2002, p. 95).

No conceito de natureza de Hobbes o direito e a lei são considerados termos distintos. Todo ser humano pode lutar contra toda e qualquer pessoa mas, ao mesmo tempo, deve buscar alcançar a paz através da renúncia a plena liberdade de agir conforme seu próprio juízo e de ser movido pelas paixões como era comum no estágio pré-social que hipoteticamente a humanidade teria vivido, no qual todos teriam plena liberdade de guerrear e matar um ao outro.

No entanto, isso serviria para que eles percebessem não ser vantajoso todos terem o mesmo direito à todas as coisas, pois assim continuaria a prevalecer o poder do mais forte nas disputas. Para Hobbes, os seres humanos em seu estado natural representariam o estado de guerra e isso não era considerado como algo vantajoso. O estado de guerra do estado de natureza representaria um tempo de disputas que ocorreriam mediante o uso da força particular que cada ser humano teria. Nesse estágio, as ações humanas seriam guiadas pelas paixões e pelo juízo de cada ser humano em particular.

Hobbes utiliza o termo *desejo*, (grifo do autor), para designar o esforço presente no ser humano provocado pela sensação relacionada a um objeto externo. Este esforço está diretamente relacionado com o poder de autopreservação dos indivíduos. Na concepção hobbesiana é natural a todos os seres vivos o esforço de preservar-se e de lidar com situações que possibilitem o aumento de seu poder.

Este esforço, quando vai em direção de algo que o causa, chama-se *apetite* ou *desejo*, sendo o segundo o nome mais geral, e o primeiro frequentemente limitado a significar o desejo de alimento, nomeadamente a *fome* e a *sede*. Quando o esforço vai no sentido de evitar alguma coisa chama-se geralmente *aversão*. As palavras *apetite* e *aversão* vêm do latim, e ambas designam movimentos, um de aproximação e outro de afastamento (HOBBS, 1979b, p. 32).

Estes são os dois movimentos que constituem o comportamento humano, um de aproximação e outro de afastamento em relação aos objetos que os cercam a partir da sensação que estes lhes causam. Hobbes também utiliza os termos amor (*bom*) e ódio (*mau*) para designar esses movimentos, (grifo do autor),

Mas seja qual for o objeto do apetite ou desejo de qualquer homem, esse objeto é aquele a que cada um chama *bom*; ao objeto do seu ódio e aversão chama *mau*, [...] Não há nada [...], nem há qualquer regra comum do bem e do mal, que possa ser extraída da natureza dos próprios objetos. Ela só pode ser tirada da pessoa de cada um (quando não há Estado) ou então (em um Estado) da pessoa que representa cada um; ou também de um árbitro ou juiz que pessoas discordantes possam instituir por consentimento, concordando que a sua sentença seja aceita como regra (HOBBS, 1979b, p. 33).

Partindo do pressuposto de que existiria uma igualdade de força, predominantemente seletiva e comum a todos os seres humanos, não haveria ninguém que tivesse força suficiente para assegurar por muito tempo a própria vida. A falta de seguridade relativa a preservação da própria vida levaria os seres humanos a afastarem-se do *mau* associado ao modo de vida supostamente existente no estado de natureza, no qual predominaria o medo constante de uma morte violenta. Supostamente, o medo da morte foi o principal motivo dos seres humanos chegarem ao consentimento sobre a necessidade de um poder comum, levando-os a se aproximarem por um mesmo pressuposto de *bem* que os orientaria na busca da autoconservação. O pressuposto para que houvesse o afastamento do estado de natureza, se daria no momento em que os seres humanos considerassem ou consentissem que a paz deveria ser um *bem* comum a ser buscado por todos com vistas na autoconservação, (grifo do autor). “[...] o ditado da reta razão – isto é, a lei de natureza – é que procuremos a paz, quando houver qualquer esperança de obtê-la, e, se não houver nenhuma, que nos preparemos para a guerra.”⁹

A situação hostil de guerra predominante no estado de natureza levaria a própria razão indicar aos seres humanos que, para o seu próprio bem, buscassem a paz e, quando fosse impossível alcançá-la, que se fortalecessem com toda a ajuda disponível para defender-se daquele com quem a paz não pudesse ser alcançada. Este seria o preceito ou regra geral da razão presente na primeira lei de natureza, segundo a qual: o ser humano deve procurar a paz e segui-la. Desta primeira e fundamental lei de natureza deriva a segunda lei de natureza, sintetizada no seguinte preceito do Evangelho como lei a ser seguida por todos: “*Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*”¹⁰ (HOBBS, 1979b, p. 79). Na segunda lei de natureza também consta que os seres humanos deveriam transferir o direito e a liberdade natural de governar-se a um terceiro (soberano, corpo político ou poder comum), de outro modo impediriam que a paz fosse alcançada. Segue-se desta segunda lei, a terceira lei de natureza na qual Hobbes apresenta a fonte e a origem da *justiça*, (grifo do autor).

Antes dos seres humanos realizarem um pacto entre si, através do qual, cada um individualmente transferiria a um só homem ou a uma assembleia de homens o poder natural de governar-se, “todo ser humano teria o direito à todas as coisas”, (grifo nosso), portanto nenhum tipo de ação poderia ser considerada injusta. Enquanto não existisse um poder

⁹ HOBBS, 1992, p. 41.

¹⁰ O trecho correspondente na tradução é: “*Não faça aos outros o que não queres que façam a ti.*”

coercitivo, ou seja, enquanto não existisse um Estado constituído, não existiria a propriedade e todos os seres humanos teriam direito à tudo.

Sobre o esclarecimento acerca dos conceitos de justo e injusto, Hobbes afirma:

[...] para que as palavras “justo” e “injusto” possam ter lugar, é necessária uma espécie de poder coercitivo, capaz de obrigar igualmente os homens ao cumprimento de seus pactos, mediante o terror de algum castigo que seja superior ao benefício que esperam tirar do rompimento do pacto, e capaz de fortalecer aquela propriedade que os homens adquirem por contrato mútuo, como recompensa do direito universal a que renunciaram (HOBBS, 1979b, p. 86).

De acordo com a definição tradicional *a justiça é a vontade constante de dar a cada um o que é seu*. Onde não existe propriedade (*seu*) não existe injustiça, não existe ainda o poder coercitivo do Estado, (grifo do autor). Para Hobbes, a natureza ou origem da justiça consiste no cumprimento dos pactos realizados. No entanto, os pactos só se tornam válidos a partir da instituição de um poder civil que obrigue todos a cumpri-los, neste momento também passa a existir a propriedade (HOBBS, 1979b, p. 86). No sistema político projetado por Hobbes, a justiça seria representada através do cumprimento dos pactos válidos, enquanto a injustiça seria a inobservância dos mesmos.

1.2 Platão: *A República e Górgias*

A busca de Platão por uma definição de justiça se deu dentro dos moldes da estrutura política vigente em Atenas, na qual, segundo as teses apresentadas por Trasímaco, a justiça seria definida como a “conveniência ou vantagem do mais forte” e como “um bem alheio”, (grifo nosso):

[...] a justiça e o justo são um bem alheio, que na realidade consiste na vantagem do mais forte e de quem governa, e que é próprio de quem obedece e serve ter prejuízo; enquanto a injustiça é o contrário, e é quem manda nos verdadeiramente ingênuos e justos; [...] basta reparar que o homem justo em toda parte fica por baixo do injusto (PLATÃO, 1993, p. 32).

Pela fala de Sócrates no diálogo, Platão faz um convite para verificar, de modo crítico e reflexivo, a definição da justiça sem visar a sua utilidade. Ao longo do discurso Sócrates apresenta a sua primeira tese sobre a justiça definindo-a como “conveniência do mais forte”, a qual identifica-se com a posição dos embaixadores atenienses apresentada por Tucídides no Diálogo entre atenienses e mélios presente no Livro Quinto da *História da Guerra do Peloponeso*, (grifo nosso). A partir da sua segunda tese sobre a justiça no diálogo com Trasímaco em *A República*, a saber, a da “justiça como bem de outrem”, Sócrates amplia o campo da discussão com o objetivo de mostrar que a justiça não pode referir-se apenas a um

cálculo de vantagens como Trasímaco descrevera em sua argumentação, (grifo nosso). Sócrates faz com que Trasímaco perceba que os argumentos que apresentara até o momento em relação à justiça não passavam de meras opiniões (*doxa*) ou aparências.

1.2.1 A República: Trasímaco

Trasímaco, no diálogo com Sócrates na obra *A República*, afirma que “a justiça é a conveniência do mais forte”¹¹, (grifo nosso). Cita o governo como exemplo, por considerá-lo o setor mais forte de uma cidade, pois é ele que estabelece as leis de acordo com a sua conveniência. Existe somente um modelo de justiça em todos os Estados, a que convém aos poderes constituídos, “[...] estes que detêm a força do Estado” (PLATÃO, 1993, p. 24, grifo nosso). Independentemente do tipo de poder ou governo (monárquico, democrático ou aristocrático) de um Estado, será ele que deterá a força e estabelecerá as leis.

Hobbes parece compartilhar a concepção de justiça apresentada por Trasímaco em relação às leis serem estabelecidas por quem detém o poder do Estado do modo que melhor lhe convier, em outras palavras, do modo que lhe parecer mais útil. Cabe somente ao Estado, enquanto poder soberano, unificar a vontade da multidão em uma só vontade através da lei civil. O sistema político de Hobbes foi estruturado vinculado a um determinado sistema jurídico fundado no direito natural (da autopreservação) no qual compete somente ao soberano o papel de legislador e juiz de todas as causas, por intermédio das suas leis civis. Estas leis seriam as regras impostas pelo Estado aos seus súditos e qualquer ação contrária a elas seria considerada injusta porque, pelo pacto, os súditos se comprometeriam a obedecê-las, tratar-se-ia de um pacto de submissão. Assim, as ordens (*command*), regras do soberano, enquanto representante do Estado (corpo político), eram dadas através das leis civis e todos deveriam segui-las.

O pacto marcaria a passagem do direito natural de se governar, predominante no estado de natureza,¹² para um estado artificial denominado de estado civil, no qual as regras passariam a ser estabelecidas pelo soberano por meio das leis civis. O pacto seria como se cada pessoa transferisse individualmente o seu direito natural de se governar ao soberano

¹¹ PLATÃO, 1993, p. 23.

¹² Hobbes associa o estado de natureza ao estágio pré-social da humanidade. Nesse estado predominaria o direito natural (todos teriam direito à todas as coisas), possibilitando que cada um agisse conforme sua própria vontade e juízo, seguindo seus próprios desejos.

e, caso sua ação viesse a contrariar as leis denominadas “civis”, (grifo nosso), dadas pelo soberano, esta pessoa sofreria algum tipo de sanção.¹³

Caberia somente ao soberano, legislador supremo, através de regras de conduta individual, determinar e fixar a estrutura a ser seguida pelo grupo por intermédio das leis. Neste ponto, a concepção de Hobbes aproxima-se da afirmação de Trasímaco, de que, independentemente do tipo de poder ou governo de um Estado, é ele quem detém a força e estabelece as leis. No caso do sistema hobbesiano, o soberano seria o detentor do maior poder possível de ser dado a um homem e, portanto, seria ele também o detentor de toda força e o único com autoridade de estabelecer as leis.

Segundo Trasímaco, aqueles que criticam a injustiça não a criticam por recearem praticá-la, mas por temerem sofrê-la Sócrates refuta esta tese e afirma que a vida deve ser levada de forma justa¹⁴. Verifica-se o modo como Trasímaco subestima o homem justo através da seguinte passagem:

Basta reparar que o homem justo em toda a parte fica por baixo do injusto. [...] jamais se verificará, por ocasião da dissolução da sociedade, que o justo tenha mais do que o injusto [...]. Depois, nas questões civis, onde tiver contribuição a pagar, o justo [...], paga uma contribuição maior, e o outro, menor. Quando se trata de receber, um não lucra nada, e o outro, muito (PLATÃO, 1993, p. 32).

Apesar das definições de Trasímaco acerca da justiça serem refutadas por Sócrates pelo fato de ficarem limitadas ao mundo sensível das aparências (particular), elas não podem ser consideradas erradas ou irrelevantes, visto que a justiça sob o prisma da utilidade evidencia uma forma da natureza humana de se expressar e mostra de que modo a justiça participa no âmbito cotidiano humano. Sócrates convence Trasímaco a aceitar a sua posição em relação a injustiça e a justiça: “Decerto, Trasímaco, é porque a injustiça produz nuns e noutros as revoltas, os ódios, as contendas; ao passo que a justiça gera a concórdia e a amizade. Não é assim?”¹⁵

Com base no regime democrático ateniense, as questões filosóficas eram dirigidas às necessidades humanas, ou seja, ao direito natural, absoluto e vigente desde sempre como algo inerente à própria existência humana. Em decorrência de o direito natural ser concebido a partir de princípios imutáveis e universais, ele corresponderia ao senso comum.

¹³ Sanção: parte da lei em que se estabelece a pena contra os seus infratores.

¹⁴ PLATÃO, 1993, p.33.

¹⁵ Ibid. p. 46.

1.2.2 *Górgias*: Cálicles

O objetivo do *Górgias* (PLATÃO, 1986) é mostrar porque uma formação cultural fundamentada somente na eloquência de um orador político, em vez de educar, acaba destruindo todo o senso moral.

A primeira parte do diálogo *Górgias* se dá entre Sócrates e Górgias. No diálogo, Górgias e Sócrates concordam que a oratória seria a arte do uso da palavra. Segundo Górgias, “[...] a oratória seria aplicada aos assuntos mais importantes e nobres.” Ele “atribui a ela, ou seja, à oratória o poder de ofertar a liberdade pessoal e o governo dos cidadãos pelo seu domínio diante dos tribunais e assembleias.” (PLATÃO, 1986, p. 23; p. 58, grifo nosso).

No entanto, o fato de a arte da oratória ser apresentada como uma produtora de persuasão ou convencimento possibilitaria a ela percorrer duas vias, a saber, a da crença (a qual poderia ser falsa) e a do saber (a da ciência, verdadeira). Górgias é levado a reconhecer que “[...] o uso da oratória nas assembleias de cidadãos nas quais eram decididos os rumos da Cidade (*pólis*) era produzida por persuasão de crenças e, portanto não baseava-se na verdade.”¹⁶ Segundo Sócrates, a justiça não é algo que possa ser ensinado.

Em relação a indagação sobre quem é mais digno, quem comete ou quem sofre uma injustiça, Sócrates responde que prefere ser vítima do que agente da injustiça. Em relação a ação do tirano, o bem e o mal não se referem ao ganho ou dano de determinada ação, mas ao modo como ele dirige a justiça. Por parecer mais coerente, Polo aceita a condição de vítima.¹⁷

Platão (1986, p. 103) afirma que a beleza de uma ação está na sua conformidade com a justiça e, que o sofrimento da vítima de uma ação injusta se dá de acordo com o agente que a produz. O fato de existir beleza e justiça em punir uma determinada falta é porque existem beleza e justiça nessa ação, assim como o proveito em ser punido, pois só assim o agente da injustiça poderá livrar a sua alma desse mal. A punição se apresenta como o remédio para a injustiça e o seu objetivo não é proporcionar o prazer, mas sim o proveito para quem a cometeu.

Na terceira parte do diálogo *Górgias*, Sócrates dialoga com Cálicles que afirma desconhecer a desmoralização da oratória, até Sócrates se hospedar em sua casa. Sócrates desafia-o a provar que o mal procede da inobservância da injustiça. Cálicles comenta sobre o

¹⁶ PLATÃO, 1986, p. 63.

¹⁷ Ibid. p. 89.

fato de ser “[...] raro Sócrates estar do lado da lei.”¹⁸ Segundo Sócrates, a lei foi criada para a defesa da maioria (constituída por seres humanos fracos) e deve ser considerada injusta caso seja praticada como tentativa de fazer prevalecer o predomínio daquele, a quem permite afirmar o direito natural, do pior, no caso, o predomínio do mais forte. Diante da natureza, será sempre mais vergonhosa a alternativa considerada a pior da injustiça, ou seja, sofrê-la. Ao passo que, diante da lei, será mais vergonhoso cometê-la.

A lei, segundo Cálicles, é criada pelos homens fracos, sendo estes, a maioria. Essas leis, criadas pela maioria, são dirigidas a eles mesmos e as suas próprias conveniências. O objetivo da lei seria prevalecer sobre a maioria e limitar a prática da injustiça. Por isso, caberia a maioria criar as leis, elaborar os atos de louvação e repreender as ações.

Por outro lado, a própria natureza parece mostrar que é justo o predomínio do melhor sobre o pior, de quem pode mais sobre quem pode menos. A própria natureza demonstra vários exemplos disso, inclusive em relação a cidades, nações. Para Cálicles, o direito estabelece “que o melhor mande no pior e sobre ele prevaleça.”¹⁹ Essa definição do direito é anterior e remonta a posição dos embaixadores atenienses do Diálogo entre atenienses e mélios, de Tucídides no Livro Quinto da obra *História da Guerra do Peloponeso* (2001). A natureza do justo, embora seja dada segundo a lei da natureza, parece contrariar a lei estabelecida pelos seres humanos. A lei humana sempre recomenda, mesmo aos mais fracos, que eles mantenham a igualdade porque é nela que se encontra a beleza e a justiça. Entretanto, é só nascer alguém suficientemente forte que a igualdade vai por água abaixo, pois aquele que nasce para ser servo torna-se senhor e, assim, segundo Cálicles, “brilhará, então, esplendoroso, o direito da natureza”, fazendo prevalecer a concepção de que “os bens dos mais fracos e covardes pertencem aos mais fortes e bravos” (PLATÃO, p. 116-117).

Sócrates indaga a Cálicles se, para ele, o melhor e o mais forte significam o mesmo, e ele responde que sim. Para Sócrates, não é apenas diante da lei que o autor de uma injustiça se apresenta como mais inconveniente do que a vítima de sua prática, visto que a justiça consiste na igualdade, ela deveria ser considerada do mesmo modo segundo a natureza.

Dizem que uma injustiça é, por natureza um bem, e sofrê-la, um mal, mas que ser vítima de uma injustiça é um mal maior do que o bem que há em cometê-la. De maneira que, quando as pessoas praticam ou sofrem injustiças umas das outras, e provam de ambas, lhes parece vantajoso, quando não podem evitar uma coisa ou alcançar a outra, chegar a um acordo mútuo, para não cometerem injustiças nem serem vítimas delas. Daí se originou o estabelecimento de leis e convenções entre elas e a designação de legal e justo para as prescrições da lei. Tal seria a gênese e

¹⁸ Ibid. p. 115.

¹⁹ PLATÃO, 1986, p. 116.

essência da justiça, que se situa a meio caminho entre o maior bem – não pagar as penas das injustiças – e o maior mal – ser incapaz de se vingar de uma injustiça (PLATÃO, 1993, p. 55).

O “contrato” ou “pacto de união”, (grifo nosso), realizado entre os seres humanos se dá a partir do pressuposto, ou melhor, do consenso ou consentimento (de grande número de pessoas) sobre a necessidade de existir um poder comum para ordenar o convívio comum. Este poder comum seria a chance de os seres humanos obterem seguridade em relação a sua autopreservação, permitindo a eles livrarem-se do perigo iminente de morte que supostamente, viveriam no estado de natureza, no qual prevaleceria somente a “lei do mais forte”, (grifo nosso), e a astúcia de cada um na defesa da própria vida. Nesse estágio, todos teriam o mesmo direito em relação a tudo, e não haveria nenhuma espécie de poder coercitivo para guiar as ações humanas. Cada ser humano agiria motivado pelas suas paixões ou desejos e agiria conforme o seu próprio juízo. Não haveria medidas em relação às ações e, conseqüentemente, elas não seriam consideradas injustas, pois não haveria nenhum tipo de poder que as coagisse e as definisse como justas ou injustas, assim como não existiria a propriedade. As leis existiriam somente em fórum interno, ou seja, estariam vinculadas somente a consciência individual de cada ser humano.

No entanto, a situação de guerra de todos contra todos faria com que as pessoas consentissem em relação à necessidade de haver um poder comum para dirigir as ações humanas a partir da razão. A partir da criação de um poder comum, as ações humanas passariam a sofrer restrições através das leis civis. A razão comum a todo ser humano lhes indicaria a “busca pela paz”, (grifo nosso), como a saída do estado de guerra vigente no denominado estado de natureza.

6. E na medida em que a necessidade da natureza faz os homens quererem e desejarem o que é bom para si mesmos (*bonum sibi*) e evitarem o que é danoso – sobretudo este 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 própria existência e o seu próprio corpo da morte e da dor. E aquilo que não é contra a razão, os homens chamam de *direito, jus* ou de liberdade irrepreensível de usar nosso poder e, a nossa habilidade natural. É, portanto, um *direito de natureza* que cada homem faça tudo o que puder para preservar sua própria vida e os membros de seu corpo (HOBBS, 2010, p. 69).

Essa passagem demonstra a herança de Hobbes da concepção sofista de bem, presente nos diálogos de Sócrates com Trasímaco, na *A República*, e com Cálicles, no *Górgias*, em discordância com a posição de Platão representada pela fala de Sócrates em ambos os diálogos. Para Hobbes, a política resultaria de algo considerado necessário (criação de um poder comum) e bom (a autopreservação), segundo a opinião ou consenso de muitos.

Segundo ele, a legitimidade do governo resultaria do pacto e representaria a vontade dos indivíduos. O ser humano, considerado insociável por natureza, tornar-se-ia sociável por artifício. O medo e o desejo da paz o levariam a fundar o estado social e a autoridade política, assim como a abdicar totalmente dos seus direitos em prol do poder de um soberano, um homem ou uma assembleia de homens enquanto seu representante.

De acordo com o sistema político projetado por Hobbes, o poder soberano deveria ser absoluto, ou seja, ilimitado. A transmissão do poder, ou melhor, dos direitos ao soberano por parte dos indivíduos deveria ser total, pois qualquer resíduo conservado da liberdade natural, a qual supostamente os indivíduos possuíam no estado de natureza, poderia ocasionar novamente a guerra. Sendo assim, o indivíduo abdicaria da sua liberdade natural ao dar plenos poderes ao Estado a fim de conservar sua própria vida e a propriedade individual. Desse modo, o Estado constitui-se como um corpo próprio, cuja finalidade maior é a sua própria conservação, e isso atribui-lhe necessidades específicas. No entanto, o Estado não pode ser visto como a soma das vontades particulares, mas sim como algo constituído por uma síntese dessas vontades particulares, as quais essencialmente possibilitam a construção do sistema político hobbesiano. A respeito da condição miserável de súdito, Hobbes responde que nada se compara à condição dissoluta de indivíduos sem senhor ou às misérias da guerra civil.

Para Hobbes (2002, p. 104-105) a promessa e o pacto constituiriam o objetivo material do pacto, cujo objetivo seria superar a situação inicial que existiria no estado de natureza, no qual predominaria o poder do mais forte. O próprio pacto envolveria uma relação de mando e obediência, porém guiados por interesses objetivos (coletivos) e não mais particulares. Para solucionar o paradoxo relativo a igualdade humana, o pacto estaria condicionado a um vínculo político-jurídico que implicaria inevitavelmente em uma diferença, ou seja, distinguiria o soberano dos súditos do seguinte modo: ao soberano caberia o poder de mando, enquanto aos súditos caberia a obediência. Pelo pacto, os seres humanos abdicariam da liberdade ou direito natural, comum a todos no estado de natureza, e passariam a ter suas ações limitadas pelo poder soberano; as ações anteriormente movidas pelos desejos passariam a ser guiadas pela razão; no caso do Estado hobbesiano, pela razão do soberano instituído através do pacto.

A novidade presente no projeto político de Hobbes é que ele fundamenta-se no direito natural de *autopreservação* e não em deveres, (grifo nosso). As leis naturais, assim denominadas no estado de natureza, valeriam somente em foro interno, pois dependeria da consciência de cada um e, por isso, não serviria como garantia de que o outro fosse segui-las.

Com a realização do pacto ou contrato realizado entre os seres humanos e o ingresso na sociedade civil com vistas a paz e a segurança, as leis naturais ou leis de natureza apresentam-se sintetizadas por Hobbes através do seguinte enunciado, presente nas duas obras aqui investigadas, a saber: “*não faças aos outros o que não quiseses que te façam.*”²⁰ Ou seja, sempre que houver dúvidas em relação à ação ser ou não permitida pela lei de natureza, a pessoa deve colocar-se no lugar do “outro”, (grifo nosso).

Com a finalidade de aplicação do princípio da convivência coletiva, por meio dos interesses básicos da paz e da segurança de todos, o poder natural passou a ser limitado de modo generalizado por meio das leis civis. É importante destacar que, segundo Hobbes, a lei civil provinha do soberano (legislador e juiz de todas as causas), enquanto unidade ou reunião das vontades da multidão, e deveria sempre estar em concordância com as leis de natureza. Nesse quadro, injusto era aquele que desobedecesse a lei civil, enquanto o justo era aquele que a seguisse.

Hobbes (1979a, p. 204-206) considera que a própria natureza deu todas as coisas a todos os homens, logo o *jus* (direito) e o *útil* representariam a mesma coisa, (grifo do autor). Consequentemente, a força seria a causa da desigualdade entre os seres humanos no momento em que mais de um desejasse a mesma coisa. Isso significa que enquanto os seres humanos vivessem em sua liberdade natural prevaleceria o estado de guerra. Aquele que desejasse viver em tal estado de liberdade e de direitos, iria em direção contrária a si mesmo, ou seja, em direção contrária ao seu próprio bem, pois continuaria a guiar as suas ações movido por seus interesses egoístas.

1.3 O jusnaturalismo pré-moderno na filosofia política de Hobbes

Neto, em seu artigo *Poder e justiça em Tucídides: a propósito do diálogo meliano* (2013, p. 3),²¹ afirma que diversos comentadores têm estudado o Diálogo entre atenienses e mélios, que compõe o Livro Quinto, da obra *História da Guerra do Peloponeso*, de Tucídides, relacionando-o a dois outros discursos de influência sofística escritos por Platão, cuja temática trata da justiça e do poder, a saber, o discurso de Trasímaco, no Livro I da *A República*, e o de Cálicles, no *Górgias*. Essa via metodológica parece ser uma boa opção, na medida em que contribui para a reflexão sobre o tema do poder, presente no Diálogo entre

²⁰ HOBBS, 1992, p. 78; 1979b, p. 79.

²¹ Cf. WWW.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1386009613-ARQUIVO_poder_justica.pdf.

atenienses e mélios da *História da Guerra do Peloponeso* de Tucídides. Os diálogos de Platão aqui investigados, tanto o de Trasímaco, na *A República*, quanto o de Cálicles, no *Górgias*, desenvolvem e concebem a ideia de justiça como advinda do poder do mais forte, no sentido de que poder e força produzem a justiça. Entretanto, os embaixadores atenienses do diálogo escrito por Tucídides seguem uma via um pouco diferente da apresentada por Platão na *A República* e no *Górgias*, ao separar os campos de vigência da justiça e o do poder. Para os embaixadores atenienses do diálogo de Tucídides, o mais forte e poderoso domina o mais fraco, porém esse ato não gera necessariamente a justiça.

Quanto à benevolência divina [...]. Dos deuses nós supomos e dos homens sabemos que, por uma imposição da sua própria natureza, sempre que podem eles mandam [...] não impusemos esta lei nem fomos os primeiros a aplicar os seus preceitos; encontramos-la vigente e ela vigorará para sempre [...] convencidos de que vós e os outros, se detentores da mesma força nossa, agiríeis da mesma forma. [...] resumindo o essencial, que nenhum povo, entre todos aqueles com os quais convivemos, considera de modo mais ostensivo bom o que lhe agrada e justo o que serve aos seus interesses (TUCÍDIDES, 2001, p.351).

Para os atenienses o critério da justiça estaria na conveniência e não no direito.

Em relação à teoria da justiça concebida como o poder do mais forte nos discursos de Cálicles e Trasímaco, ela se apresenta em algumas passagens relevantes nos diálogos de Platão.

No *Górgias*, Cálicles dialoga com Sócrates nos seguintes termos:

[...] mas a própria natureza, a meu ver, demonstra, de outro lado, que é justo que prevaleça o melhor sobre o pior, quem pode mais, sobre quem pode menos. Ela aponta inúmeros exemplos, [...] o direito está assim assentado: que o melhor mande no pior e sobre ele prevaleça (PLATÃO, 1986, p. 115-116).

Na *A República*, Trasímaco concebe basicamente a mesma ideia em relação a justiça ao afirmar “[...] que a justiça não é outra coisa senão a conveniência do mais forte.”²² Para Cálicles e Trasímaco há uma necessidade natural que o mais forte domine o mais fraco. Entretanto, os embaixadores do Diálogo entre atenienses e mélios pensam de outro modo: para eles, a própria necessidade natural mostra que o justo consiste precisamente no domínio do mais forte sobre o mais fraco. Conseqüentemente, para Cálicles o poder faz, ou melhor, produz o direito, considerando que o verdadeiro direito, segundo este personagem, provém da natureza e não das leis das cidades. Para ele, as leis da cidade muitas vezes são elaboradas pelos fracos e vão em direção contrária à lei da própria natureza, que consiste no domínio ou poder do mais forte em relação ao mais fraco. Nesse ponto, os embaixadores atenienses diferem da posição de Cálicles, no *Górgias*, e de Trasímaco, em *A República*.

²² PLATÃO, 1993, p. 23.

No Diálogo entre atenienses e mélios, presente no Livro Quinto da *História da Guerra do Peloponeso* de Tucídides, Capítulo 89, os atenienses delimitam os âmbitos de atuação ou de validade da justiça, assim como o âmbito da força de quem detém o poder. Por um lado: a justiça só vale quando há igualdade de necessidades, ou melhor, quando as partes apresentam condições similares. Por outro lado, quando há desigualdade entre as partes, os superiores fazem o que permitem suas forças ou seus poderes, enquanto os fracos cedem. Consequentemente, só há justiça se houver compatibilidade de interesse entre as partes.

Essa passagem demonstra com clareza o modo como os embaixadores atenienses distinguem a justiça, a saber, quando ela é legitimamente solicitada, ou seja, nos casos em que ocorre a “igualdade de necessidade”, nas situações em que as partes apresentam-se como desiguais em relação ao poder ou força, (grifo nosso). Nesse mesmo contexto, os embaixadores também associam o modo como se dá a atuação e extensão do poder de uma parte, no caso, o predomínio do mais forte. Os atenienses sustentam essa distinção no confronto com as posições apresentadas pelos mélios em relação a justiça.

Neto, em seu artigo *Poder e justiça em Tucídides: a propósito do diálogo meliano* (2013, p. 4), afirma que a ideia de que os dois lados envolvidos em qualquer tipo de litígio deva manter igualdade em relação ao estatuto jurídico tem sua origem no pensamento grego. Já em Homero, a competição propriamente dita só se dava entre iguais. Na democracia ateniense, a igualdade jurídica e a possibilidade de participação política era o marco que distinguia os homens livres dos escravos. Não havia igualdade entre o proprietário de terras e de escravos e um escravo. Nesse tipo de relação imperava a conveniência do proprietário (mais forte) ter uma vida afastada do trabalho manual em virtude do trabalho executado pelos seus escravos (mais fraco). Para os embaixadores atenienses as relações entre Estados assemelhavam-se as relações entre mestres e escravos, e não as relações protegidas juridicamente entre os homens livres.

Desse modo, os embaixadores parecem comparar a relação entre mestre e escravos a uma cidade poderosa (Atenas) e outra fraca (Melos), negando assim qualquer possibilidade de igualdade entre cidades com poderes díspares. De acordo com as suas análises, os embaixadores reconhecem a força ou poder que cada um possui ou, melhor dizendo, cada um reconhece as necessidades a que está sujeito. Para os atenienses as relações internacionais são regidas pelo poder e pela força, assim como pela necessidade e obrigação.

A passagem a seguir integra o Livro Primeiro da obra de Tucídides e refere-se ao discurso de alguns atenienses diante de uma assembleia de espartanos, cujo objetivo era

indicar aos espartanos os riscos e os erros de declarar guerra contra Atenas. Entre outras coisas, os atenienses dizem:

[...] Nada há de extraordinário, portanto, ou de incompatível com a natureza humana no que fizemos, apenas por havermos aceito um império quando ele nos foi oferecido, e então, cedendo aos motivos mais fortes – honra, temor e interesse – não abrimos mão dele. Tampouco somos os primeiros a assumir esse papel; sempre foi uma norma firmemente estabelecida de que os fracos fossem governados pelos mais fortes. [...] E merecem elogios aqueles que, cedendo ao impulso da natureza humana para governar os outros, foram mais justos do que poderiam ter sido considerando-se a sua força [...] (TUCÍDIDES, Livro Primeiro, 2001, p. 44).

Por sua vez, os mélios procuram introduzir o tema da justiça nas suas argumentações sobre o destino da sua cidade. A argumentação meliana se dá por meio de considerações realistas, embora os atenienses insistam em repreender tais argumentos. A primeira parte do argumento 86 do Diálogo entre atenienses e mélios,²³ apresenta uma análise correta e realista acerca de cada lado do litígio, no caso em questão, acerca dos atenienses e mélios. Segundo essa análise, a disputa não apresenta igualdade entre as partes, pois os atenienses já se encontram no território de Melos, prontos para um ataque bélico; essa é a real situação. Nessa conjuntura, os atenienses desempenham dois papéis no litígio em questão: um deles como uma das partes e, o outro, como juízes. Entretanto, não é correto afirmar que a interpretação desse diálogo possa ser considerada como uma lição de realismo, mesmo com os embaixadores atenienses tentando mostrar, do início ao fim do diálogo, que os mélios não passavam de meros idealistas ou irrealistas.

Os mélios argumentavam que seria mais conveniente aos embaixadores o uso moderado do poder e da força, pois, de outro modo, destruiriam completamente a cidade e isso resultaria em pouco ganho para Atenas. No entanto, os embaixadores atenienses, em nenhum momento, deram sinal de que iriam moderar ou dosar o seu poder em relação a Melos.

No discurso final dos embaixadores atenienses recomendam o modo como se dá a política em uma cidade próspera e determinam o modo como uma cidade deve relacionar-se com a outra: “não se submeter ante seus iguais, comportar-se bem perante os mais fortes e ser moderado com os inferiores, estes são os que mais prosperam.”²⁴ Mesmo tentando isentar-se de qualquer consideração normativa ou moral nas relações existentes entre uma cidade forte e outra fraca, os embaixadores atenienses não conseguem escapar desse tipo de raciocínio.

Por fim, Tucídides apresenta duas posições distintas em relação ao que se pode denominar como um comportamento moderado no que diz respeito às relações inter-pólis.

²³ Ibid. p. 347.

²⁴ TUCÍDIDES, 2001, p. 352-353.

Uma destas posições, compreende que a moderação deve ser considerada como um princípio moral nas relações internacionais; esse seria o modo de reequilibrar as relações entre as cidades com poderes distintos, e somente assim seria possível legitimar o estatuto de neutralidade de uma ilha frágil como Melos. A outra posição é a de que o fator determinante nas relações inter-pólis é o predomínio do mais forte. Segundo os embaixadores atenienses, pensar de modo diferente seria tratar a questão com ingenuidade e irrealismo. Nesse contexto, Atenas, enquanto uma cidade poderosa, busca mostrar a sua superioridade no cerco a ilha de Melos.

A definição de justiça apresentada por Trasímaco na *A República* como: “o interesse do mais forte”,²⁵ é a mais relevante para a presente discussão, pois se identifica com a definição apresentada pelos embaixadores atenienses no Diálogo entre atenienses e mélios, de Tucídides, presente no Livro Quinto da obra *História da Guerra do Peloponeso*.

1.4 Conclusão do primeiro capítulo

Segundo Hobbes, no estado de natureza inexistiria qualquer tipo de autoridade e, por isso, não faria sentido algum tratar qualquer tipo de ação sob o prisma da justiça ou injustiça, do bom ou mal (sob o aspecto moral dos termos) ou até mesmo da propriedade. A autopreservação pela qual lutavam no estado de natureza levaria os seres humanos a viverem sem nenhum tipo de restrição, pois todos teriam o mesmo direito à todas as coisas. No entanto, esta igualdade de direito levaria os indivíduos a viverem sob o domínio da “lei natural”, ou seja, sob o predomínio da “lei do mais forte”, (grifo nosso).

Mesmo adotando o vocabulário jusnaturalista, Hobbes apresenta os termos leis naturais e direitos naturais, de modo muito distinto da tradição. A preservação desse vocabulário parece ter sido herdada de uma tradição de pensadores cuja concepção era de que já existiriam algumas leis e direitos naturais, até mesmo quando ainda não havia nenhum tipo de poder ou autoridade para instituir as leis civis. De modo análogo, isso também ocorre no hipotético estado de natureza de Hobbes. A diferença estaria no fato de que, na concepção de Hobbes, as leis e direitos naturais estariam livres de qualquer sentido moral. Para Hobbes, a lei é o produto da autoridade política e, portanto, ela deve se dar de acordo com a ideia de contrato que institui concomitantemente o Estado e o poder soberano ao qual todos estariam

²⁵ PLATÃO, 1993, p. 23.

submetidos pelo pacto de união, esse será um dos próximos temas a ser tratado na presente dissertação.

Mesmo apresentando-se de modo muito distinto da tradição, o modo como Hobbes concebe a lei natural, não figura como algo completamente novo. No momento em que se refere às leis naturais no *Leviatã*, ele parece incorporar a concepção defendida pelos atenienses no Diálogo entre atenienses e mélios, descrito por Tucídides na obra *História da Guerra do Peloponeso*. Como já foi dito aqui, Hobbes traduzira e publicara essa obra de Tucídides em 1629. A influência dos discursos atenienses transparece no momento em que Hobbes apresenta a sua própria teoria a respeito da natureza das leis e da justiça.

Para os atenienses, não caberia perguntar sobre o justo em um estado de guerra, pois a única pergunta cabível seria em relação ao que seria mais vantajoso, naquele momento, para a sobrevivência deles próprios. O mais vantajoso passaria a guiar as ações na guerra em conformidade com uma necessidade da natureza, ou seja, a sobrevivência, sem que eles próprios (os atenienses) tivessem criado este tipo de “lei”, (grifo nosso). Segundo os atenienses, não há benevolência entre os seres humanos, pois, sempre que podem, eles querem mandar. Hobbes parece adotar essa concepção quando afirma que o ser humano, independente do estado em que viva, seja no estado de natureza ou no estado civil, sempre desejará ter cada vez mais poder. No estado de natureza cada um agiria conforme o seu próprio juízo, segundo o que lhe parecesse mais vantajoso e em conformidade com uma necessidade natural: a autopreservação, entendida como o direito natural mais fundamental do ser humano.

Com grande vantagem bélica em relação aos mélios, os atenienses afirmavam que a segurança é o que realmente importa em um estado de guerra. A lei e a justiça só existem em situações em que há certo equilíbrio de poder. Em relação a grande diferença de poder bélico dos mélios em relação aos atenienses, os embaixadores atenienses apontavam o fato de não existir nenhum tipo de restrição de caráter moral ou legal que os obrigasse a conceder qualquer tipo de benefício a eles. Sustentavam que, “[...] o justo, nas discussões entre os homens, só prevalece quando os interesses de ambos são compatíveis, e que os fortes exercem poder e os fracos se submetem.”²⁶

No entanto, o modo de conceber a lei natural como um imperativo que determina que os indivíduos preservem a própria vida, sem considerar, em nenhum momento, se a sua ação ou conduta é justa ou não, teve poucos representantes na antiguidade. Essa concepção se

²⁶ TUCÍDIDES, 2001, p. 348

mostra com maior clareza apenas no texto de Tucídides e em uma passagem do *Górgias*, de Platão; porém, os argumentos apresentados nesses discursos não teriam sido convincentes em relação a esse ponto.

Chama a atenção o fato de que a definição da justiça no contexto da antiguidade presente no Livro I da obra *A República* de Platão não tenha alcançado o mundo das ideias, ou seja, não tenha atingido um conceito universal de justiça, como almejava o seu autor. Platão apresenta o seu modelo ideal de cidade, a saber, a cidade justa em contraste com a cidade concreta, no caso, Atenas, cujo sistema político era injusto, corrupto e decadente.

As teses mais relevantes sobre a definição da justiça em seu sentido utilitário foram as apresentadas por Trasímaco, a saber, da justiça como “a conveniência do mais forte” e a da justiça como “um bem alheio.”²⁷ Segundo Platão, essas seriam as definições de justiça que mais se aproximariam do mundo real. Entretanto, teriam por base o mundo sensível, ou seja, estariam baseadas nas aparências e no senso comum. As teses de Trasímaco seriam plausíveis por referirem-se a leis e por representarem o âmbito humano em seu cotidiano, ou seja, a partir da vivência humana e do que ela oferece. Ao mesmo tempo, a justiça citada por Platão seria considerada a ideal, ou seja, apresentava-se como a justiça que se desejava ter.

Enquanto Cálicles e Trasímaco definem como algo natural que o mais forte domine o mais fraco, os embaixadores atenienses do Diálogo entre os atenienses e os mélios consideram que o justo consiste precisamente no domínio do mais forte sobre o mais fraco.²⁸ Para Cálicles, o poder do mais forte significa força e produz a justiça. O verdadeiro direito provém da natureza e não das leis das cidades, pois estas muitas vezes são produzidas pelos mais fracos (maioria) e isso contraria a lei da própria natureza, que consiste no domínio do mais forte sobre o mais fraco. Nesse ponto, os embaixadores atenienses do diálogo de Tucídides seguem outra via, ligeiramente distinta, ao separar o campo da justiça do âmbito do poder. Para eles, a ação do domínio do mais forte e poderoso em relação ao mais fraco não produz, necessariamente, a justiça. Sob o aspecto da igualdade, a justiça existe somente se há igualdade de necessidades, ou seja, quando ambos os lados encontram-se em situação similar em relação a sua força ou poder. Sob o aspecto da desigualdade, existe desigualdade entre as partes quando os superiores ou mais fortes fazem o que as suas forças ou poderes permitem e levam os fracos a sucumbirem; desse modo não se produz a justiça.

²⁷ PLATÃO, 1993, p. 23; 32.

²⁸ TUCÍDIDES, 2001, p. 347-353.

As teses de Trasímaco, mesmo sob a ótica utilitária, foram suficientes para que as leis passassem a existir, ou melhor, para que as leis fossem efetivadas com o objetivo de regular os deveres individuais coletivos, cuja finalidade seria a de fazer justiça de acordo com o que fosse manifestado pelo Estado.

Os diálogos de Tucídides e Platão, examinados nesse primeiro capítulo da dissertação, serviram como uma via jusnaturalista pré-moderna para demonstrar alguns elementos da tradição presentes na concepção política de Hobbes. Na modernidade, a novidade presente no sistema político proposto por Hobbes foi ele projetá-lo a partir do direito natural mais fundamental, ou seja, a partir de um desejo ou paixão natural comum a todos, a saber, o desejo da autopreservação.

É importante ressaltar aqui que a expressão “direito natural” se identifica com um grande tema presente na tradição filosófica, a saber, com a questão da “justiça”, (grifo nosso). E, por isso, o estudo sobre o direito natural deve ser feito. O direito natural não se identifica com lei, não corresponde a um conceito puramente histórico e também não é um simples valor ao lado de outros. A investigação acerca do direito natural consiste na procura do que é justo, por meio da razão. Entretanto, a dificuldade que existe em definir o direito natural não é impedimento para a busca de sua compreensão.

2 CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICO-POLÍTICA E FILOSÓFICA DO SISTEMA POLÍTICO DE HOBBS

O segundo capítulo desta dissertação visa, inicialmente, apresentar o contexto histórico-político inglês vivido por Hobbes de 1588 à 1679. Para isso, contará especialmente com o referencial teórico dos historiadores da Guerra Civil Inglesa Jobson de A. Arruda (*Perspectivas da Revolução Inglesa*, 2015), Paulo Miceli (*As Revoluções Burguesas*, 2005) e algumas passagens de Christopher Hill (*The English Revolution 1640*, 1940) presentes na obra de Miceli e Arruda. Na sequência, a exposição versará, de modo conciso, sobre o debate moderno acerca do tema central da presente dissertação: o âmbito do direito natural. Nesse ponto serão apresentadas, resumidamente, as concepções dos principais teóricos do direito natural da época moderna, entre os quais figuram Grócio, Hobbes, Pufendorf e Locke. Esse será o caminho adotado para discutir o contexto histórico-político e filológico no qual Hobbes elabora o seu projeto político. E, para finalizar essa etapa da exposição e, situar o caminho tomado na abordagem contemporânea dirigida ao direito natural, será apresentada a concepção de Hart.

O ponto central deste capítulo será a abordagem histórica de três temas envolvidos na mudança operada por Hobbes em relação ao direito natural e o modo como eles se apresentam em sua concepção política. O primeiro deles será o método empregado por ele na estruturação do seu projeto político. O segundo tema abordará a teoria hipotética acerca do estado de natureza e, o terceiro apresentará a concepção hobbesiana acerca dos desejos naturais. A abordagem da temática central desta investigação contará com a perspectiva presente nas obras políticas *Do Cidadão*, publicada em 1642 e, *Leviatã*, publicada em 1651.

2.1 Considerações a respeito do contexto histórico-político inglês

Para Hobbes, a guerra civil representava uma espécie de retorno ao hipotético estado de natureza, no qual predominaria as ações movidas segundo o juízo particular de cada um e o medo constante de sofrer uma morte violenta em decorrência da dissolução do poder do Estado.

Para esclarecer a situação política da Inglaterra do tempo de vida de Hobbes, de 1588 à 1679, é necessário destacar alguns fatos marcantes relativos a constante ameaça de

guerra civil que assombrava a Inglaterra nesse período. Para expor de modo sucinto o contexto histórico e político desse período, foram utilizados como referências o texto de *Apresentação* da obra *Do Cidadão* (1992, p. XX-XXIV), escrito por Renato Janine Ribeiro, o *Prologo* da obra *Elementos de Derecho Natural y Político* (1979, p. 7-88), escrito por Dalmacio Negro, além de outras obras dirigidas especificamente ao tema da Guerra Civil Inglesa de autoria de José Jobson de A. Arruda (*Perspectivas da Revolução Inglesa*, 2015), Paulo Miceli (*As Revoluções Burguesas*, 2005) e Christopher Hill (*The English Revolution 1640*, 1940).

A política absolutista de Jaime I, sua irresponsabilidade financeira e os favores outorgados a seus favoritos impopulares, foram as bases da Guerra Civil Inglesa, na qual fora executado seu filho e sucessor, Carlos I. Jaime foi Rei da Escócia como Jaime VI e Rei da Inglaterra e Irlanda pela União das Coroas como Jaime I. Ele reinou na Escócia desde 1567 e na Inglaterra a partir de 1603 até a sua morte em 1625. Carlos I, que sucedera Jaime I em 1625, conseguira ser mais inapto em suas políticas do que o próprio pai. Seu pai referia-se aos Comuns como filhos a serem instruídos, ao passo que Carlos I os considera ofensivos ao seu trono e a sua missão de rei (HOBBS, 1992, p. XXI-XXII).

Após três ou quatro anos de reinado, o rei Carlos I decidira governar sem o Parlamento. Isso fizera com que a situação constitucional inglesa passasse por um momento de imprecisão, pois não existia constituição alguma escrita no país e, portanto não havia nada que obrigasse o rei a convocar os Parلامentos, a não ser o fato de que a aprovação de impostos dependia diretamente da reunião dos Comuns e Lordes, como fora estabelecido desde a Carta Magna, assinada pelo rei João Sem-Terra, em 1215.²⁹

A prática usual na política da Inglaterra nesse período era o rei convocar o Parlamento quando fosse necessário; havia uma troca de verbas negociada para atender as necessidades requeridas, tanto do lado da Coroa quanto do lado dos Comuns. Para que as negociações obtivessem êxito, era necessário que ambos os lados cedessem em alguns pontos, assim não haveria impasses. No entanto, o rei Carlos I chega efetivamente a um impasse ao recusar qualquer tipo de concessão ao Parlamento.

Miceli na obra *As Revoluções Burguesas* (2005, p. 32), afirma que um dos grandes abusos de poder cometido pelo rei Carlos I foi decretar a obrigatoriedade de empréstimo à Coroa, mandando prender quem não o fizesse. Além desse, houve outros abusos por parte do rei, os quais consequentemente ocasionaram a separação entre a Coroa e o Parlamento. Em

²⁹ Apesar da Inglaterra até hoje não possuir uma Constituição, ela possui um bom número de leis desde o final do século XVII que cumpre este papel, a começar pelo *Bill of Rights* de 1689.

resposta a esses abusos, o Parlamento expediu, em 1628, a Declaração dos Direitos declarando a ilegalidade de estabelecer impostos sem o seu consentimento, bem como prender a quem se recusasse a pagá-los. Essa Declaração também visava impossibilitar ao rei a criação de um exército, pois se isso ocorresse, ele provavelmente se livraria dos seus opositores. A origem dessa Declaração dos Direitos se deu no apogeu dos conflitos entre a Coroa e o Parlamento, que não concordava com os tributos abusivos impostos aos ingleses pelos reis da família Stuart e, por isso, requeria para si o controle político-financeiro. O Parlamento inglês foi fechado em 1629, após o rei desconsiderar a Declaração dos Direitos que limitava o seu poder.

Após dissolver o Parlamento, o rei Carlos I passa a governar com o apoio da Câmara Estrelada (tribunal formado por nobres de sua confiança). Houve, por parte da Coroa, uma forte repressão religiosa aos não anglicanos, causando acentuada fuga dos puritanos para a América do Norte. Essa repressão religiosa também tinha o objetivo de submeter irlandeses e escoceses ao anglicanismo, propondo-lhes uma reunião religiosa; entretanto, isso acabou ocasionando a invasão escocesa no norte da Inglaterra em 1640. Sem ter como defender-se de seus opositores, por falta de recursos financeiros, o rei Carlos I se vê forçado a convocar o Parlamento. Na primeira reunião, o rei dissolve a casa novamente e, pelo fato de ter durado somente três semanas, passa a ser conhecido como Parlamento Curto. Entretanto, a situação se agrava e o rei convoca uma nova assembleia que passa a ser designada de Parlamento Longo e exerce poder legal, de 1640 à 1660. Foi a primeira vez que uma assembleia foi realizada por meio de eleição, com campanha política em todo o território e direito à negociações de candidaturas.

No entanto, a intransigência e a inaptidão do rei Carlos I com o Parlamento levam-no novamente ao confronto. O Parlamento reage, recusando-lhe recursos e propondo-lhe uma troca, pedindo-lhe mudanças essenciais; para não haver risco de ser novamente posto em recesso, sem nenhum acordo, também propõe o julgamento e execução do ministro mais próximo de Carlos I, o conde de Stafford, entre outros acordos. Podemos compreender que, ao longo da sua trajetória política, o Estado monárquico britânico nunca se enquadrou plenamente nos moldes do regime absolutista. Os séculos XVI e XVII na Europa, marcados por guerras de religião, refletia os interesses políticos e econômicos da época, segundo o descrito por Ribeiro no texto de Apresentação da obra *Do Cidadão* (1992, p. XXII-XXIII).

Miceli (2005, p. 34-35) refere-se ao fato de que a Carta Magna, por meio de seus dispositivos, teria possibilitado ao Parlamento criar a monarquia constitucional. Esse seria um marco no desenvolvimento da Revolução Inglesa e assinalaria a crise do Antigo Regime

Europeu. A Guerra Civil Inglesa estendeu-se de 1641 à 1649 e dividiu o país, foi um marco importante na Revolução Inglesa. De um lado havia os cavaleiros, o exército fiel ao rei e, do outro lado, os cabeças redondas, ligados a pequena nobreza (*gentry*), que apoiavam o Parlamento. O exército do rei era apoiado pelos senhores feudais, aristocratas do oeste e do norte, bem como por uma parte dos ricos burgueses. O exército do Parlamento era comandado por Oliver Cromwell e formado por burgueses de Londres, camponeses e pela pequena nobreza. Caracterizava-se, assim, a Revolução Puritana. Os cabeças redondas derrotaram os cavaleiros aristocratas do rei, na Batalha de Naseby, em 1645. Carlos I perdeu a guerra e fugiu para a Escócia, onde foi preso e vendido para o Parlamento inglês que manda executá-lo. A execução do rei, representa a decisão de uma sociedade que rompe com a ideia da origem divina do rei e sua incontestável autoridade. As novas concepções que surgem em decorrência da Guerra Civil Inglesa acabou originando novas bases políticas.

O exército do Parlamento liderado por Cromwell era chamado de exército modelo (*New Model Army*), uma organização flexível em que a ascensão se dava por mérito e os soldados participavam de comitês para a tomada de decisões. Eram os chamados “cabeças redondas”, (grifo do autor), devido ao corte de cabelo inspirado no corte puritano. No rastro desse exército modelo, surgiu o partido dos niveladores (*Levellers*), pequenos proprietários de terra que defendiam a república, o direito ao voto e a representação no Parlamento a todos os homens livres, o livre comércio e a separação entre a Igreja e o Estado. Cromwell não atendeu as pretensões dos niveladores (*Levellers*) e os derrotou.

Oliver Cromwell fundou a república britânica, instituição que esteve longe de ser democrática. Apoiado pelo exército, ele criou um aparelho ditatorial, através do qual exercia um poder absolutista sobre o Conselho do Estado (poder executivo) e sobre o Parlamento (poder legislativo). A ditadura de Cromwell eliminou as estruturas feudais ainda existentes na Inglaterra. Os partidários do rei Carlos I foram assassinados e suas terras foram confiscadas e vendidas aos produtores rurais, assim como as terras dos líderes da Igreja Anglicana. A liberdade religiosa foi legalizada, assim como a propriedade absoluta da terra e o cercamento dos campos para a produção dirigida ao mercado. O liberalismo econômico passou a vigorar e o desemprego foi minimizado. Ao mesmo tempo em que realizava perseguições políticas, Cromwell impulsionava o desenvolvimento comercial e marítimo na Inglaterra; manteve a conquista da Irlanda e da Escócia e ampliou o império colonial britânico (MICELI, 2005, p. 38-39).

Em 1653, sob o título de *Lord Protector*³⁰ (Lorde Protetor) Cromwell torna-se ditador vitalício e hereditário. A Inglaterra passou a ser o primeiro país sem monarca. A Inglaterra e todas as ilhas britânicas passaram a ser dirigidas por um governo republicano, de 1649 à 1653 e de 1659 à 1660. Entre os dois períodos, o denominado Lorde Protetor, Oliver Cromwell, consolidou sua ditadura. Entretanto, após a morte de Cromwell, em 1658, seu filho não conseguiu se manter no poder, pois não tinha, sobre o exército, a mesma autoridade que o pai. A não continuidade do poder carismático de Cromwell provocou o retorno da Dinastia Stuart. Diante da ameaça de um levante militar, que poderia destruir as conquistas internas e externas da revolução, o Parlamento burguês resolve destituir Richard Cromwell e restaurar a monarquia, convocando o próximo representante da Dinastia Stuart. Essa foi a opção mais próxima dos interesses militares e das classes econômicas burguesas que vinham liderando a revolução inglesa nos últimos dezoito anos.

Arruda, na obra *Perspectivas da Revolução Inglesa* (2015, p. 5-6), refere-se a obra escrita por C. Hill em 1940, na comemoração dos 300 anos da Revolução Inglesa, como leitura fundamental para a compreensão deste tema. Na obra *The English Revolution 1640*, Hill interpreta a Revolução Inglesa como uma luta de classes. Segundo ele, ela fora revolucionária e progressista, ao mesmo tempo em que a destruição da monarquia representara o fim dos entraves ao desenvolvimento do país e a constituição de uma estrutura social e política mais avançada.

A Revolução Inglesa de 1640-1660, foi um grande movimento social como a Revolução Francesa em 1789. O poder do Estado protetor da ordem essencialmente feudal foi voluntariamente destruído e o poder passou para as mãos de uma nova classe, e assim o livre desenvolvimento do capitalismo tornou-se possível. A Guerra Civil foi uma luta de classes, na qual o despotismo de Carlos I foi defendido pelas forças reacionárias da igreja e terratenentes reacionários. O Parlamento atacou o Rei porque pôde apelar para o apoio entusiástico das classes comerciantes e industriais do campo e da cidade, os *yeomen* e a *gentry progressista*, e as amplas massas da população, onde quer que fossem capazes de entender, pela livre discussão, que a luta era iminente (HILL, 2015 apud ARRUDA, p. 126).

Arruda chama a atenção para o fato de Hobbes não ter adotado o termo “revolução”, (grifo nosso), no sentido político, preferindo o uso de outras expressões como “revolta”, “rebelião” ou “subversão”, (grifo do autor). Hobbes, assim como Locke, estariam inseridos num contexto especial, no qual viam apenas a desordenação da sociedade e não a sua transformação, explicitando assim as suas concepções conservadoras (ARRUDA, 2015, p. 127-128).

³⁰*Lord Protector*: título utilizado pela lei da Grã-Bretanha para designar chefes de Estado com um título particular àqueles que se tornam responsáveis pela proteção; Refere-se, também àquele que atua na ausência de um monarca.

Segundo Hill, um dos mais competentes historiadores da revolução inglesa, “[...] as lutas do Parlamento foram ganhas devido a disciplina, unidade e elevada consciência política das massas organizadas no ‘Novo Exército Modelo’” (HILL, 2005 apud MICELI, p. 35).

2.2 O direito natural moderno: Grócio, Hobbes, Pufendorf e Locke

Campos na resenha *Direito Natural*³¹ afirma que o direito natural tornou-se disciplina indispensável às relações humanas no período moderno, apresentando-se de modo independente em relação a ordem cósmica e a toda jurisdição supostamente divina. Apesar de o conceito de direito natural não apresentar univocidade, ele foi sendo interpretado, ao longo dos anos, como elemento participante da ordem universal enquanto norma constante e invariável; uma espécie de fórmula infalível para que as melhorias na ordenação da sociedade humana não estagnassem.

No Renascimento, o direito natural passou a ser apresentado através de uma diversidade de conteúdos decorrentes das alterações do pensamento, próprias do período. Em primeiro lugar, a teoria clássica do direito natural, demonstrada com premissas aristotélicas da causalidade final e do criacionismo cristão medieval, perde seu lugar para as concepções modernas baseadas em teorias mecanicistas e matemáticas. A essência da coisa natural passa a ser demonstrada pela sua presença em um mundo determinado pela causa eficiente descrita pela física e pela mecânica dos corpos, e não mais por sua finalidade. As ciências naturais deixam de ser justificadas pela teologia e passam a necessitar de um método demonstrativo. Em segundo lugar, os fundamentos teológicos perdem o seu posto, tanto no campo teórico quanto no campo prático do conhecimento. O mesmo ocorre em relação a moralidade, ao direito e a política, que também tiveram que buscar seus fundamentos, empregando um método demonstrativo, tornando-se, assim, saberes exclusivamente racionais. Em terceiro lugar, nesse período, os conflitos religiosos se alastraram por toda a Europa. Esse fato levou os defensores de uma moral universal a tentar construir uma moral que abarcasse todos os movimentos religiosos em dissenso, e implicou na elaboração de filosofias morais independentes da fé religiosa.³²

³¹ Cf. ifilnova.pt/file/uploads/4725600247f8b621d64a6a66e002025c.pdf

³² CAMPOS, 2013, p.7.

Diante da emancipação da razão, a noção de normatividade natural foi reforçada em sua racionalidade, frente as formulações teológicas da revelação. A partir daí, a razão da lei natural caracterizou-se como secularizada. Deus deixa de ser o fator determinante de validade da lei natural e de uma moral universal, e entra, em cena, a racionalidade. Em decorrência dessa posição, surge o que se denominou “hipótese impiíssima”, de raízes medievais e normalmente presentes nos textos de vários autores deste período, sua formulação encontra-se de modo explícito em Grotius quando ele afirma: “é o direito natural de tal maneira imutável que na verdade nem por Deus pode ser modificado.”³³

Nesse novo contexto, surge a necessidade de encontrar um fundamento natural comum para a vida política ou, em outras palavras, uma natureza humana (racional) e comum. Embora situado em outro contexto, o intuito e a direção dos filósofos modernos busca encaixar conceitualmente o direito natural, recuperando-o e reelaborando-o por meio das concepções clássica e medieval. Contudo, ainda havia autores do contexto Católico nesse período, tais como De Vitória, Suárez e Fernando Vásquez, que continuavam tratando o direito natural seguindo a linha conceitual aristotélica e tomista.

Com o Protestantismo, o alcance do direito natural é novamente alterado. A perspectiva relacionada a esse tipo de direito apresenta-se, sobretudo, como individualista, deixando de ser cosmológica ou teológica. Apesar da falta de univocidade no uso da expressão “direito natural”, grifo nosso, sua presença era comum nas obras de filosofia moral, escritas no período do Renascimento, fase na qual ele se desenvolveu e se difundiu por meio de um enquadramento conceitual clássico e medieval, de acordo com os moldes apresentados pela Europa Protestante dos séculos XVII e XVIII (BOBBIO e BOVERO, 1979).

Segundo a tese defendida por Leo Strauss em *Natural Right and History*³⁴ (*Direito Natural e História*, 2014), relativa aos direitos naturais na filosofia moral moderna, a época moderna apresenta uma segunda vida do direito natural, pelo fato dele ser fundamentado, ou melhor, constituído por unidades individuais e não mais a partir de um todo natural. O direito natural apresentado na modernidade seria como uma segunda tradição, em oposição a sua primeira tradição clássica e medieval, na medida em que se apresenta, sobretudo, como sinônimo de *direitos naturais individuais*, (grifo do autor), (FERRY E RENAUT, 1985; GOYARD-FABRE, 1988). Entretanto, o surgimento de uma concepção subjetiva de direito no período moderno não representou um avanço significativo de progresso moral. Em meio a

³³ GROTIUS, 2005, Vol. 1, p. 81.

³⁴ A primeira publicação da obra *Natural Right and History* de L. Strauss data de 1950.

esse cenário consideraremos quatro grandes teóricos modernos do direito natural, a saber, Hugo Grotius, Thomas Hobbes, Samuel Pufendorf e John Locke.

O cenário da modernidade era obscuro e ao mesmo tempo inspirador. Nesse ambiente surgiu o primeiro - e talvez o mais importante - filósofo político, jurídico e moral do Iluminismo, reconhecido pelo seu nome latino, Hugo Grotius. É conveniente recorrer a doutrina elaborada por Grotius para ilustrar a perspectiva secular moderna relativa aos direitos naturais (subjctivos), a partir dos quais os domínios da moralidade e do direito passaram a ser concebidos. No entanto, a explanação acerca de sua concepção de direito será apresentada de modo bastante sintético, apenas para situá-lo na presente discussão.

Hugo Grotius ou Grócio (1583-1645) ficou conhecido por sua obra *De Jure Belli ac Pacis* (*O Direito da Guerra e da Paz*) publicada em 1625, na qual ele se afasta da concepção secular de que a moral estaria subordinada à teologia, e inova ao separar o estudo da teologia do estudo da moral. A separação entre a moral e a teologia era considerada fundamental para a criação de uma base pacífica entre países com diferentes religiões. Outra inovação apresentada pelo autor foi a de tratar o tema da justiça como uma questão de direitos. O direito considerado como algo referente à pessoa, enquanto uma qualidade moral que lhe possibilitaria agir legalmente, ou seja, de modo justo.

Para agir de acordo com o direito (legal e justo) proposto por Grócio, as pessoas teriam que dirigir as suas ações conforme alguns deveres. Os deveres apresentados por ele seriam os seguintes: as pessoas deveriam abster-se do que não lhes pertencesse; deveriam devolver ao outro a propriedade ou bens que tivessem em sua posse, caso não lhes pertencessem; e teriam a obrigação de cumprir as promessas, caso contrário, algum tipo de pena seria imposta. Para ele, todas essas questões estariam relacionadas ao respeito e ao exercício dos direitos. Isso possibilitaria que os governos fossem concebidos através de pactos realizados entre as pessoas e instituídos para melhorar as metas da sociabilidade. O ser humano seria social por natureza e capaz de se sacrificar em benefício de outro. As guerras, na maioria das vezes, seriam ocasionadas pela violação de direitos, no entanto, elas só deveriam ocorrer em virtude do fortalecimento dos mesmos. Teoricamente, os direitos não se limitariam somente a propriedade, pois se estenderiam a todas as ações do indivíduo e limitaria a liberdade natural que gozariam anteriormente.

Grócio compara as verdades do direito natural às verdades da aritmética. Para ele, seria um absurdo pensar na modificação ou alteração dessas verdades, até mesmo por parte de Deus. O conhecimento dos direitos poderia se dar por três vias: a primeira delas, como uma espécie de percepção aguda e quase sensorial; a segunda via, por meio de uma capacidade

puramente intelectual, semelhante ao raciocínio lógico-matemático e a terceira, pela coincidência de testemunhos em diferentes lugares e épocas. “A ideia de *alienabilidade* – o poder de transferir algo a outrem, em caráter irrevogável – está incorporada na concepção de Grócio do que seja um direito.”³⁵ Não existiria apenas uma forma de governo, mas haveria muitas, em decorrência dos diferentes modos de vida existentes. A escolha de um governo, assim como a medida de sua competência legal, deveria se dar pela livre escolha de seu povo. Isso colocaria um ponto final em uma questão que persistia desde Platão até Santo Agostinho: a busca de um governo ideal, que, de fato, não existiria.

De acordo com Edmundson (2006, p. 29), as três inovações de Grócio foram as seguintes: tratar a justiça como uma questão de observância e exercício de direitos individuais; separar da teologia o estudo dos direitos; e desvincular a filosofia política da busca de uma forma ideal de governo por meio do reconhecimento das diferentes formas de governos, igualmente legítimos, em diferentes povos e em diferentes circunstâncias. Todas essas abordagens estariam vinculadas ao modo como Grócio concebia a sociabilidade humana, ou seja, ao fato de que a natureza não estabeleceria apenas as leis da justiça, mas, também, a “lei do amor”, (grifo do autor). Apesar da observação da “lei do amor” não ser “perfeitamente” obrigatória ou impositiva, ela seria admirável, e a sua inobservância seria considerada condenável, (grifo do autor).

Quanto aos direitos, existiriam dois tipos: os direitos perfeitos, impostos legalmente ou relacionados aquilo que os próprios indivíduos reconhecessem como necessários, e os direitos imperfeitos, os não absolutos em relação àquilo que se designaria “meu”, (grifo nosso). O direito imperfeito seria uma espécie de merecimento concedido a um indivíduo em relação a um benefício (assistência ou atenção). Para Grócio, seria natural a espécie humana viver em conformidade com as suas leis e obrigações sociais. Esta sociabilidade natural os guiaria sempre na busca da paz e da concórdia, e desautorizaria qualquer pessoa de agir na direção contrária.

De formação protestante, Grócio aprimora a concepção estoíca de lei natural associando-a a uma relação entre fé e razão, fundamentando-a na *recta ratio* (reta razão) de Deus. A razão não seria uma mera opinião, ela partiria de uma reta razão, de uma lei divina que ensina o que é justo ou injusto, certo ou errado. O direito ou lei natural seria uma lei implantada por Deus nos seres humanos como algo universal, ou seja, presente e comum a todos os seres racionais. A “hipótese impiíssima” de Grócio, se investigada mais a fundo,

³⁵ GRÓCIO, 2006 apud EDMUNDSON, p. 28.

parece priorizar a sua atenção para o esclarecimento acerca da fundamentação da autoridade da razão com base na própria autoridade da *recta ratio* (reta razão) de Deus. Grócio formulou a “hipótese impiíssima” contra aqueles que negavam a existência dessa lei natural nos seguintes termos:

O Direito Natural é tão imutável que não pode ser mudado nem pelo próprio Deus. Por mais imenso que seja o poder de Deus, podemos dizer que há coisas que ele não abrange porque aquelas de que fazemos alusão não podem ser senão enunciadas, mas não possuem nenhum sentido que exprima uma realidade e são contraditórias entre si. Do mesmo modo, portanto, que Deus não poderia fazer com que dois mais dois não fossem quatro, de igual modo ele não pode impedir que aquilo que é essencialmente mau não seja mau (GROTIUS, 2005, Vol. 1, p. 81).

É necessário reconhecer que a sua hipótese apresenta originalidade pelo fato de apresentar um racionalismo religioso, um ponto importante de sua formulação. Deus apresenta-se como criador da natureza, assim como criador das suas leis (da natureza). Entre os seres humanos, essa lei (da natureza) é a razão. Deus seria um ser dotado de inteligência, deliberação e vontade que criou as pessoas com esses atributos eminentes. Isso possibilita afirmar que Deus e os seres humanos são seres sociáveis porque são seres racionais. Mas a vontade de Deus não se confunde com desejos e apetites, ela é fundada na razão. Nos homens, essa razão é um comando divino, uma lei que lhes ensina o que é justo e injusto, certo e errado. Logo, ela se dá em conformidade com o que Deus ordena ou condena, de modo que Deus não poderia negá-la sem cair em contradição.

Grócio coloca todo o edifício de sua teoria jusnaturalista sobre uma base irrefutável e válida para todos os povos. Ele sustenta a tese de uma razão suprema, uma *recta ratio* (reta razão) como fundamento da própria Natureza, na qual a fé e a racionalidade não são excludentes. As inovações apresentadas por Grócio em relação aos direitos subjetivos representam um marco na história intelectual.

Os interesses de Grócio em relação a consolidação do direito internacional e do direito de guerra eram filosóficos e profissionais (advocacia), pois a economia do seu país, a Holanda, dependia diretamente do comércio marítimo. A sua obra mestra, *De Jure Belli ac Pacis* (*O Direito da Guerra e da Paz*), foi publicada em 1625 durante a Guerra dos Trinta Anos, um grande conflito religioso que envolveu católicos, luteranos e calvinistas de todas as grandes potências europeias da época. Segundo Edmundson (2006, p. 29), as intenções de Grócio, apesar de pacíficas e conservadoras, continham potencial revolucionário na sua concepção de direitos, os quais representaram tanto um desafio quanto uma tentativa para os pensadores que o sucederam.

Outra concepção importante e inovadora do direito natural no cenário moderno foi a de Thomas Hobbes, autor central desta dissertação. Hobbes nascera prematuro, em 1588, na Inglaterra, em meio a boatos de invasão da armada espanhola. Em sua autobiografia, escrita aos 90 anos, ele descreve que sua mãe havia parido gêmeos na hora de seu nascimento, ele e o medo.

Ao contrário de Grócio, Hobbes afirma que a insociabilidade faz parte da natureza humana. Os seres humanos, segundo a reta razão (comum a todos), perceberiam a necessidade de um poder que limitasse as suas ações e passasse a ordená-las visando uma organização social que possibilitasse a vida coletiva, caso contrário, eles permaneceriam em um estado de guerra. Para Edmundson (2006, p. 33), Hobbes inovou ao aperfeiçoar a concepção de Grócio acerca da ideia da *alienabilidade*, grifo do autor, ou seja, ao conceber o poder de transferir algo a outrem, em caráter irrevogável, associado a um direito; no caso de Hobbes, associado ao direito natural mais fundamental, a saber, o da autopreservação. Os indivíduos realizariam um pacto e instituiriam o Estado e o poder soberano que passaria a determinar a competência legal (legalidade e justiça) das ações humanas por meio das leis civis.

Para Grócio, os governos seriam instituídos para melhorar a sociabilidade humana e, no caso de Hobbes, o Estado e seu poder soberano seriam instituídos para introduzir a sociabilidade por intermédio de comandos que dirigiriam as ações humanas por meio das leis civis. A criação do poder soberano possibilitaria a saída do estado de miséria no qual se encontraria no estado de natureza hobbesiano. Nesse estado, os indivíduos poderiam, de fato, transferir os seus direitos, visto que, a reta razão (comum a todos) indicar-lhe-ias a necessidade da criação de um poder coercitivo, objetivando a segurança de todos.

Para Hobbes, o poder soberano representaria a autoridade do Estado, enquanto um poder, um homem artificial criado pela convenção humana para garantir a paz e a segurança comuns. A criação do Estado enquanto poder soberano seria considerada necessária, em virtude da insociabilidade natural humana, e estaria associada a uma perspectiva de vida em comum, ou seja, a um contexto social e político. No estágio pré-social, os indivíduos viveriam em permanente estado de guerra no qual cada um teria o direito de lutar conforme o seu próprio juízo, com vistas a sua sobrevivência. Hobbes define o *direito de natureza*, (grifo do autor), como “[...] a liberdade que cada um possui de usar seu próprio poder, da maneira

que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida; [...] fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados a esse fim.”³⁶

Em síntese, Hobbes parte do princípio da preservação da vida para elaborar a sua teoria contratual. A conservação da vida e do próprio corpo fundamenta a sua política e sustenta a ideia da criação e manutenção do poder soberano no ato da linguagem (expressão da vontade) implicado na estrutura representativa do corpo político. A teoria política de Hobbes caracteriza-se por apresentar uma visão impiedosa da natureza humana, por reconhecer a universalidade do direito natural e pelo intento de fazer compreender a legitimidade do poder do Estado como resultado de um pacto entre os súditos em prol de um soberano. No entanto, o esclarecimento acerca da concepção política e o modo como Hobbes concebe o direito natural e as leis de natureza serão apresentadas de modo mais detalhado na sequência da presente dissertação, pois trata-se do tema central desta investigação. O intuito dessa breve explanação foi somente o de situar Hobbes no cenário moderno do debate acerca do direito natural.

Outro importante autor do cenário moderno do direito natural foi Samuel Pufendorf (1632-1694). Leitor dedicado das obras de Grócio e Hobbes, ele procurou corrigir algumas falhas localizadas nas obras desses dois autores. Em vez de trazer alguma inovação para o debate do direito natural, as correções de Pufendorf acabaram sistematizando e solidificando ainda mais as posições políticas de Grócio e Hobbes. O pensamento político desses autores era dirigido a uma linguagem do direito, com certeza reflexo das guerras, principalmente da Guerra dos Trinta Anos, que acabara somente em 1648. O Tratado de Vestefália marca o fim desse grande conflito religioso entre as principais potências da Europa desse período, e estabelece um Sistema de Estados Nacionais soberanos na Europa nos países onde havia um estado de paz (relativa). Em consequência desses acontecimentos, Samuel Pufendorf deparou-se com um grande desafio do período político em que viveu, a saber, com a busca de uma ordem internacional.

Apesar de não se tratar de um inovador, Pufendorf (1632-1694) foi o primeiro a indicar um importante aspecto do direito relativo aos direitos denominados por ele “verdadeiros” (quando há um efeito moral em relação a “outro” da mesma espécie) ou aos direitos “propriamente ditos” (quando não subordina “outros” em relação ao suposto detentor do direito), (grifo do autor). Este aspecto do direito apontado por Pufendorf denomina-se *correlatividade entre direitos e deveres*, mais conhecida na ciência jurídica por *bilateralidade*

³⁶ HOBBS, 1979b, p. 78.

do direito, (grifo do autor). “Nenhum direito pode ser atribuído a uma pessoa sem que se atribua a outras, ao mesmo tempo, certos deveres correlativos de não-interferência.”³⁷

Em relação à propriedade, surge a seguinte pergunta: de onde procede a origem opressiva da não-interferência? Para Pufendorf, o dever ou obrigação da não-interferência não existiria enquanto houvesse o predomínio da “igualdade natural do homem”, (grifo do autor). O direito à propriedade só passaria a existir no momento em que os indivíduos consentissem e entrassem em um acordo, expresso ou presumido, em relação à divisão e à distribuição das propriedades. Segundo Pufendorf, a divisão inicial da propriedade caracteriza-se por ser algo que se dê consensualmente e convencionalmente, portanto trata-se de um acordo entre os indivíduos. Em relação à aquisição posterior da propriedade, após o consenso inicial em relação a sua divisão, ela estará sujeita a uma regra de prioridade de posse, apresentando-se novamente como uma convenção. As duas noções de propriedade se dão por meio convencional, afastando qualquer possibilidade de se referir a ela como algo natural ao ser humano.³⁸

Enquanto Grócio concebia os seres humanos como seres sociáveis por natureza, Pufendorf estava mais de acordo com a visão menos otimista da natureza humana concebida por Hobbes. Isso permitiu a Pufendorf identificar o desejo humano de segurança como uma compensação para a predisposição inata que o ser humano possuiria em relação ao vício, para garantir a sua própria segurança, necessariamente ele teria que se tornar sociável. Como descrevera Edmundson (2006, p. 38), essa conclusão lançaria as sementes do que Pufendorf denominou lei natural fundamental, segundo a qual todos deveriam buscar a sociabilidade e, caso a ação viesse a contrariar esse propósito, esta seria considerada uma ação proibida, pois estaria de algum modo violando a sociabilidade humana. Segundo Pufendorf, além das obrigações que o ser humano tem consigo mesmo de prezar pela sociabilidade, Deus instituiu três deveres em relação a todos os outros da sua espécie:

O primeiro deles é o dever de não causar danos aos outros, [...], “simples abstenção do agir”, o segundo é o dever que cada um tem de “estimar e tratar o outro como seu igual por natureza”, e o terceiro é o de que “cada um seja útil aos outros tanto quanto lhe seja possível” (PUFENDORF, 2006 apud EDMUNDSON, p. 38).

Os demais deveres aos quais os seres humanos estariam subordinados estabelecer-se-iam de modo convencional, por meio de acordos. Após instituído, o governo teria a função de determinar, por meio de decretos, o rumo a ser tomado para lidar com as disputas particulares,

³⁷ EDMUNDSON, 2006, p. 35-36.

³⁸ EDMUNDSON, 2006, p. 37.

a saber, “o que cada um deve considerar como seu e o que deve considerar como do outro; o que deve ser considerado legal nesse Estado e o que não; o que é bom e o que é ruim; [e] o que subsiste da liberdade natural de cada homem [...]”³⁹ Pufendorf defendia um Estado mais forte e centralizado, em vez de comunidades locais e menos coesas. Este pensamento, associado a proeminência das obrigações naturais relativas ao respeito, diante da igual dignidade dos outros indivíduos da mesma espécie, com o intuito de preservar a sociabilidade, fundou os alicerces intelectuais do moderno e próspero estado europeu.

O último pensador pertencente ao cenário moderno da discussão sobre o direito natural, sobre o qual discutiremos neste ponto da dissertação, será John Locke (1632-1704). Locke tinha formação na área médica, mas tinha interesses filosóficos especificamente no campo da política. Tal interesse pela filosofia política proveio de fatores externos a ele, que por estar cansado de lecionar e por não ter vocação para o sacerdócio, fora trabalhar como médico de uma família. Quando o chefe da família para quem ele prestava serviço, lorde Shaftesbury foi nomeado chanceler, Locke se tornou secretário do Conselho de Colonização e Comércio. No entanto, quando a família Shaftesbury esgota a sua fortuna em decorrência dos constantes conflitos entre protestantes e católicos pela sucessão do trono inglês, tanto Shaftesbury quanto Locke são destituídos de seus cargos. Locke foi obrigado a fugir da Inglaterra para a Holanda e retornou somente com a ascensão de Guilherme de Orange e Maria. Essa ascensão ao trono marca o fim da Revolução Gloriosa (1688-1689), cujo objetivo era o de estabelecer o poder da Coroa isento de qualquer tipo de disputas religiosas.

Um dos objetivos de Locke era rebater dois argumentos relacionados à monarquia absoluta fundamentados na ideia de direitos. O primeiro argumento combatido seria o de Robert Filmer, segundo o qual a legitimidade do monarca inglês seria um direito concedido por Deus a Adão e transmitido por hereditariedade. O segundo argumento refutado, seria o absolutismo proposto por Hobbes, fundado no direito natural. Neste momento da exposição, o foco será dirigido a refutação de Locke do argumento apresentado por Hobbes.

Embora Locke não mencione em nenhum momento o nome de Hobbes no seu tratado político *Segundo Tratado sobre o Governo* (1690), é evidente que a sua crítica se dirige a ele como um de seus opositores. Apesar de concordar com a concepção de Hobbes em relação a certos aspectos, tais como: estado de natureza (igualdade de distribuição de direitos) e

³⁹ PUFENDORF, 2006 apud EDMUNDSON, p. 38.

legitimação do Estado (melhoramento da sociabilidade humana), Locke distancia-se dele no modo de conceber os direitos naturais e no modo como eles são distribuídos.

Ao contrário de Hobbes, que afirmava que no estado de natureza o ser humano poderia fazer tudo o que fosse possível para a sua autopreservação, Locke acreditava que este estado abrangeria vários elementos morais. Embora fosse um estado em que todos tivessem liberdade, não poderia ser visto como um estado de licenciosidade. Todos teriam o mesmo direito à preservação da vida e o fato de causar dano a alguém justificar-se-ia somente no caso de autodefesa a um agressor violento. Além disso, cada um teria um direito natural a propriedade privada, a qual os demais deveriam respeitar. Embora a terra fosse concedida por Deus de modo igual ou comum a todos, a lei de natureza, segundo Locke, permitiria a cada ser humano, independentemente do consentimento do outro, apropriar-se dessas terras, das colheitas, dos rebanhos, da caça e de desenvolver todo o tipo de trabalho para obtê-la como sua propriedade. O indivíduo teria que desenvolver todo o tipo de trabalho para converter essa terra em sua propriedade particular. Cada um agiria do modo que lhe parecesse mais conveniente. No entanto, cada proprietário teria que deixar uma proporção suficiente e de qualidade tão boa quanto a utilizada por ele para a apropriação comum de terceiros e, não permitiria desperdícios em relação a essa propriedade. Desse modo, o indivíduo teria um direito natural sobre a sua propriedade. Na concepção de Locke, os indivíduos também teriam o direito à reparação de danos durante o estado de natureza, ou seja, aquele que violasse a lei de natureza seria punido. Em outras obras, ele também reconhece a liberdade de consciência como direito natural.⁴⁰

Segundo a concepção de Locke, os aspectos morais presentes no estado de natureza não permitia que esse estado se caracterizasse como um estado de guerra, como Hobbes havia concebido. No entanto, a existência dos elementos morais apontados por Locke não permitia afirmar a inexistência de dificuldades no estado de natureza, visto que havia pouca clareza em relação ao direito natural por parte das pessoas que visavam apenas o interesse próprio. Não existiria um direito positivo que obrigasse as pessoas a agir de determinada forma, com juízes imparciais para julgar as disputas, lhes restaria apenas o pedido de ajuda ao céu. A segurança da denominada “propriedade”, termo utilizado por Locke para referir-se de modo conciso à vida, à liberdade e aos bens, se encontra tão fragilizada, que a ideia de viver em comunidade passa a chamar a atenção dos indivíduos racionais como uma possibilidade dos

⁴⁰ EDMUNDSON, 2006, p. 40

indivíduos apelar a um poder terreno, a um juiz capaz de resolver as desavenças e aplicar reparações, ao invés de apelar ao céu.

“A sociedade política ou civil” (a terminologia é do próprio Locke) nasce quando certo número de indivíduos cientes das vantagens de sua decisão, cedem o seu direito natural executivo (retendo, porém, outros direitos) ao poder público em torno do qual se unem (LOCKE, 2006 apud EDMUNDSON, p. 41).

Os direitos naturais serviriam para garantir os limites da legitimidade presentes na origem do governo político ou civil. O exercício do governo civil não seria isento de controle, este se daria por intermédio dos direitos naturais e pelos critérios envolvidos na transferência desses direitos.

Sendo os homens, [...], por natureza, todos livres, iguais e independentes, ninguém pode ser expulso de sua propriedade e submetido ao poder político de outrem sem dar consentimento. A maneira única em virtude da qual uma pessoa qualquer renuncia à liberdade natural e se reveste dos laços da sociedade civil consiste em concordar com outras pessoas em juntar-se e unir-se em comunidade para viverem com segurança, conforto e paz umas com as outras, [...] (LOCKE, 1978, p. 71).

A única fonte de legitimação do governo seria o consentimento por parte dos seus governados. Locke mostrara como uma monarquia poderia ser constituída mesmo com o príncipe tendo o privilégio de ditar as regras, pois estas sempre seriam dirigidas ao provimento do bem público. Os direitos, se fossem interpretados de forma correta, não deixariam o governo ser acometido pela anarquia ou pela tirania. Esses direitos serviriam para explicar e justificar o desfecho da Revolução Gloriosa, seu principal objetivo era livrar o poder da Coroa das disputas religiosas. Se houvesse violação dos direitos naturais por parte do governo instituído, os indivíduos deixariam de ter obrigação política em relação as suas regras. No caso de violação dos direitos, o povo teria de volta o direito natural de instituir um novo governo e de resistir ao governo vigente, pelo fato deste causar um estado de guerra. Neste caso, o povo dissolveria o governo em questão assim como as obrigações políticas que teriam em relação a ele e, estabeleceriam um novo governo, constituído em forma de república ou de monarquia.

A concepção política de John Locke tornou-se real em 1776, quando os representantes das colônias britânicas da América do Norte declararam sua independência em relação a soberania do rei George III. Thomas Jefferson, principal idealizador da Declaração de Independência foi profundamente influenciado pelos escritos de Locke. Nessa declaração, consta uma série de abusos por parte do governo de George III em relação aos direitos, justamente no ponto em que Locke havia estabelecido como condição necessária para que o povo readquirisse o seu direito natural de criar um novo governo. Assim os direitos seguiam em sua marcha.

2.3 O enfoque contemporâneo acerca do direito natural: Hart

Hart (1907-1992), filósofo do direito, na obra *O Conceito de Direito* afirma compartilhar da concepção apresentada por Hobbes e Hume de que qualquer associação humana, que tenha como objetivo principal a “sobrevivência”, deva estar necessariamente ligada às leis da equidade e da justiça, (grifo nosso). Segundo o autor, o modo *como* os indivíduos devem viver em conjunto, deve partir do seu objetivo de partida, o *viver*, (grifo do autor). Para Hart,

[...] há certas regras de conduta que qualquer organização social deve conter, para ser viável. [...]. Tais princípios de conduta reconhecidos universalmente, que têm como base as verdades elementares respeitantes aos seres humanos, ao seu ambiente natural, e às suas finalidades podem ser considerados o *conteúdo mínimo* do Direito Natural [...] (HART, 1972, p. 209).

O direito e a moral de nada serviriam para o propósito da sobrevivência que os homens buscariam na vida associativa se o direito natural não apresentasse um conteúdo mínimo. Este conteúdo seria o que coagiria os seres humanos a seguirem as regras presentes tanto na moral quanto no direito.

O objetivo de expor a concepção desse autor é o de situar o debate contemporâneo relacionado ao tema investigado nesta dissertação. Hart apresenta o que ele denomina de conteúdo mínimo do direito natural a partir de cinco truísmos.⁴¹

O primeiro truísmo refere-se a questão da *vulnerabilidade humana*. Diz respeito as abstenções exigidas tanto pela moral como pelo direito, apresentadas na maioria das vezes como proibições. As mais importantes são relacionadas ao não uso da violência corporal e à morte. Assim como há ocasiões em que o homem pode usar a violência contra alguém, ele também é vulnerável a sofrer um ataque. Se a vulnerabilidade humana deixasse de existir, isso obviamente excluiria o preceito mais característico tanto do direito quanto da moral: *Não matarás*.

A *igualdade aproximada* constitui o segundo truísmo e está relacionada ao fato de que, os homens diferem em relação a força física, a agilidade e a capacidade intelectual. No entanto, mesmo o mais forte dos homens, em um dado momento irá dormir e, neste momento extinguir-se-á a sua superioridade. A existência desta igualdade aproximada, mais do que qualquer outro fato, demonstra claramente a necessidade de um sistema de abstenções mútuas

⁴¹ HART, 1972, p. 210-215.

e de compromissos que encontram-se na base, tanto da obrigação jurídica quanto da obrigação moral. As regras de abstenção presentes na vida social é menos penosa e desagradável do que sofrer abruptamente qualquer tipo de violência sem restrição alguma. Mesmo vivendo em um sistema de restrições e sob a sua proteção, sempre haverá pessoas que as violarão. Este é um dos fatos que demonstram a necessidade da simples moral ter que se transformar em formas organizadas e jurídicas de controle. Mas quando isso ocorre no âmbito do direito internacional, esta desigualdade se dá de um modo diferente do direito interno e limita a sua capacidade de operar como um sistema coercivo organizado.

O terceiro truísmo é denominado por Hart de *altruísmo limitado*. O fato de que os homens não são demônios e nem, tão pouco anjos, mas por assim dizer, o meio termo, demonstra a necessidade de um sistema de abstenções recíprocas. Sendo assim, o altruísmo humano é limitado no seu âmbito por apresentar variações, e porque as tendências para a agressão são suficientemente frequentes na vida social e por isso precisam ser controladas.

O quarto truísmo é denominado de *recursos limitados* e constitui o simples fato de que os seres humanos precisam comer, se vestir e se abrigar e que isso as vezes não seja suficiente, e tenham que ser cultivados, retirados da natureza, ou construídos pelo esforço e trabalho humano. Este fato torna indispensável, mesmo que minimamente, instituir a propriedade e a espécie distintiva de regra com respeito a ela. Em todos os tempos e lugares, a própria vida depende destas abstenções mínimas.

As regras apresentadas até este momento por Hart, são denominadas regras *estáticas*, no sentido de que as obrigações por elas impostas e a sua ocorrência não sejam suscetíveis de ser modificada pelos indivíduos. Porém, a divisão do trabalho carrega consigo a necessidade de regras que são *dinâmicas*, pelo fato dos indivíduos criar obrigações e modificar a sua incidência. Entre estas encontram-se as regras relativas ao homem transferir, comprar, vender os seus produtos.

E, por fim, o quinto truísmo apresentado por Hart como *compreensão e força de vontade limitadas*, relacionado as regras que dizem respeito às pessoas, à propriedade e aos compromissos, regras simples e que apresentam benefícios recíprocos evidentes na vida social. A maioria consegue observar e estar em conformidade com este tipo de regra. Obedecem por vários motivos: uns a partir de um cálculo prudente de que o sacrifício vai proporcionar ganhos, outros desinteressados que visam somente o bem-estar de outros e, outros porque acreditam nos ideais contidos nessas regras. No entanto, todos são tentados em alguma situação a considerar os seus interesses imediatos e, se não houver alguma

organização coercitiva que tenha poder de puni-los, muitos sucumbirão a tentação. Por isso, as sanções são necessárias, não como o motivo normal para a obediência, mas como uma garantia de que os que obedeceriam voluntariamente não sejam sacrificados em relação aqueles que desobedecessem as regras. Obedecer, sem isto, seria arriscado. Em decorrência deste perigo constante, a razão pede que haja a cooperação voluntária num sistema coercivo.

A breve exposição da concepção de Hart dirigida ao conteúdo mínimo do direito natural apontada nesses cinco truísmos evidencia a presença de vários elementos presentes na concepção política de Hobbes, porém, o objetivo aqui parece ter sido cumprido, pois a proposta era somente a de apresentar o modo como o direito natural é abordado sob a perspectiva de um teórico contemporâneo. Fica evidente o fato de que a simples moral, enquanto leis de natureza: “prescrições” ou exigências de certos comportamentos humanos, necessariamente tem que ganhar formas organizadas e jurídicas de controles para que os homens vivam em sociedade e atinjam o seu objetivo principal, ou seja, continuar a viver.

2.4 *Do Cidadão*

No Prefácio da obra *Do Cidadão*⁴² Hobbes apresenta os deveres a serem seguidos pelos seres humanos, primeiro enquanto homens, segundo enquanto súditos e, terceiro, na qualidade de cristãos. Os deveres apresentados são constituídos por elementos presentes nas leis de natureza e nas nações, em conjunto com a verdadeira origem e força da justiça, e sua essência se encontra relacionada a própria religião cristã na medida em que ela serve de limite para o quê o autor propõe mostrar.

Para Hobbes, o benefício da ciência política só pode ser demonstrado quando a política é apresentada de modo correto, ou seja, a partir de princípios verdadeiros e relações evidentes, isso só é possível depois de se considerar os males pelos quais a humanidade passara. Ele considera de grande valia a doutrina da moralidade exposta em verdades, pois impossibilita a conservação daquilo que, na realidade não garante a conservação do ser humano.

Segundo Hobbes, o mais correto é ter convicção sobre algo e demonstrar através de razões firmes que não existe doutrina autêntica acerca do certo e do errado, do bem e do mal, além da lei que constitui-se em cada reino e governo. No entanto, esta lei somente pode ser

⁴² HOBBS, 1992, p. 11-23.

interpretada por aquele a quem o soberano⁴³ designar para esta função. A partir disso Hobbes dará indicações sobre o melhor caminho a ser seguido para que a paz seja alcançada e, para que os homens sejam desviados dos caminhos tortuosos e obscuros que os levam a facção e sedição.

Hobbes concentrava os seus estudos filosóficos reunindo elementos de diferentes campos da filosofia pelos quais tinha interesse. Seu objetivo inicial era reunir e apresentar esses elementos em três seções distribuídas da seguinte forma: a primeira, abrange o estudo da filosofia primeira e determinados elementos da física; nela constariam temas como tempo, lugar, causa, poder, relação, proporção, quantidade, figura e movimento. A segunda seção, abordaria temas como a imaginação, o intelecto, a memória, o raciocínio, o apetite, a vontade, o bem e o mal, o que é honesto e desonesto, e coisas parecidas. No entanto, a terceira e última seção, destinada a política, passou a ser a primeira na ordem, pois enquanto Hobbes organizava o modo de desenvolver e elaborar o seu trabalho a guerra agitava o seu país e, conseqüentemente, surgiam questões acerca do direito de dominação, do dever de obediência dos súditos, ou seja, questões que antecederiam a guerra que se mostrava eminente.

Assim sucede que aquilo que era último na ordem veio a lume primeiro no tempo, e isso porque vi que esta parte, fundada em seus próprios princípios suficientemente conhecidos pela experiência, não precisaria das partes anteriores (HOBBS, 1992, p. 21).

Hobbes afirma ter percebido que os princípios da política eram suficientemente conhecidos pela experiência, possibilitando que o tema fosse tratado sem os tópicos anteriores.

O filósofo afirma seguir as seguintes regras no discurso apresentado no *Do Cidadão*:

[...] *primeiro*, não definir nada do que diz respeito à justiça das ações singulares, [...] deixá-las [...] serem determinadas pelas leis. *Depois*, não discutir as leis de nenhum governo em especial, [...]. *Terceiro*, não dar ocasião a pensarem que minha opinião seja que se deve menos obediência a um governo aristocrático ou democrático, do que a uma monarquia; [...], afirmo, porém, [...], que em qualquer tipo de governo deve haver um poder supremo [...]. *Quarto*, não discutir de forma alguma as teses dos teólogos, exceto aquelas que despem os súditos de sua obediência e assim abalam os alicerces do governo civil. *Finalmente*, [...], distribuí umas poucas cópias do manuscrito a alguns dos meus amigos, [...], para que [...], eu pudesse corrigi-la, aliviá-la e explicá-la (HOBBS, 1992, p. 22-23).

Hobbes pede aos leitores que acolham a obra *Do Cidadão* com o mesmo espírito com o qual ele a escrevera, a saber, como uma “busca da paz”, (grifo nosso), escrita por alguém

⁴³ Soberano: Hobbes raramente usa este termo no *Do Cidadão*. No entanto, a presente dissertação adotará o termo “soberano” para referir-se ao poder soberano, a pessoa do soberano ou ao Estado.

que sofre em ver o seu país devastado pela guerra e pede caridosamente que devolvam-lhe alguma liberdade.

Após estabelecer os alicerces da obra *Do Cidadão*, Hobbes faz algumas demonstrações. A primeira delas, relacionada as condições de vida do homem fora da sociedade civil, quando ele se encontra no denominado estado de natureza, que nada mais é do que o estado de guerra de todos contra todos, no qual todos possuem os mesmos direitos em relação a todas as coisas. Na sequência, demonstra que no momento em que os seres humanos conseguem compreender esta condição, eles a repelem e buscam libertar-se desta condição de miséria. Segundo Hobbes, esta condição humana vivida durante o estado de natureza só seria alterada com a realização de um pacto entre os seres humanos, através do qual eles deveriam renunciar ao seu direito denominado “natural” a todas as coisas, (grifo nosso). Esse pacto basear-se-ia na transferência de direitos de governar a si mesmo a uma pessoa ou a uma assembleia de indivíduos, esse seria o modo do governo obter a sua validade. Logo, os seres humanos abdicariam de seus direitos e o transfeririam para alguém, visando assim alcançar a paz. A Parte I do *Do Cidadão*, cujo o título é *Liberdade* trata sobre este assunto além de outros, entre eles, as denominadas leis naturais.

Depois de expor as bases de sua fundamentação política, o autor versa sobre o governo civil, o modo como o poder supremo pode ser dado, assim como as suas distintas formas. Além disso, demonstra o modo como o poder civil se constitui através do pacto e da transferência dos direitos a uma só pessoa ou a uma assembleia. Para Hobbes, está claro que enquanto não houver o estabelecimento de um poder civil, persistirá o estado de guerra de todos contra todos, pois cada um continuará tendo o direito à tudo.

Na sequência do *Do Cidadão*, o filósofo caracteriza e distingue as diferentes formas de governo e apresenta os modos como estas formas de poder se constituem; indica as coisas que podem acabar com o poder civil, e apresenta o dever que possui aquele ou aqueles que possuem o poder supremo. Por fim, apresenta a natureza da lei e do crime e faz as seguintes distinções: lei e conselho, lei e pacto e lei e direito. Isso tudo sob o título de *Domínio*.

Porém, em vista do objetivo proposto na presente dissertação, a investigação a respeito do direito natural e da lei civil presentes no sistema político de Hobbes, centrará a atenção em duas partes do livro *Do Cidadão*, cujos títulos são *Liberdade* e *Domínio*. Esta abordagem será enriquecida pela argumentação presente em outro tratado político escrito posteriormente pelo filósofo inglês, o *Leviatã*.

2.4.1 O método empregado no *Do Cidadão*

Para saber qual será o tipo de Estado em que os indivíduos irão viver é necessário observar o modo como eles se comportam. Para isso, toma-se como ponto de partida o comportamento humano, ou seja, as ações humanas e a causa dessas ações. O estudo do Estado levou ao estudo das ações humanas, as quais por sua vez só podem ser compreendidas a partir de sua relação com o funcionamento do corpo humano.

Para Hobbes, o fundamento de tudo, tanto na física quanto na ação humana e no Estado, é o “movimento”, (grifo nosso). O conato ou esforço, é um movimento infinitamente pequeno, mas contínuo que encontra-se presente em todos os corpos. No caso do ser humano, o autor apresenta dois tipos de movimentos: um chamado vital (interno e contínuo desde a geração até a morte); e, outro, denominado animal ou voluntário, proveniente de fora e relacionado a todas as ações anteriormente imaginadas pela mente. Esse encontro de movimentos resulta nas sensações que geram as paixões (desejos) e pensamentos que, por fim, culminam na deliberação.

Na *deliberação*, o último apetite ou aversão [...] anterior à ação ou à omissão desta é o que se chama *vontade*, o ato (não a faculdade) de *querer*. [...] ato voluntário é aquele que deriva da *vontade*. [...] Portanto, a *vontade é o último apetite na deliberação* (HOBBS, 1979b, p. 38).

Segundo Hobbes descreve na obra *Elementos de Derecho Natural Y Político*⁴⁴, o único ponto de partida para o conhecimento humano é o movimento. O movimento descrito pelo autor seria produzido por sensações (variáveis e diferentes) derivadas do contato com o mundo exterior, este seria o princípio do processo do conhecimento. O próprio pensamento seria um movimento interno dos corpos, sobre os quais a única afirmação possível de ser feita seria: “os corpos são extensos”, (grifo nosso). Esta extensão deveria ser compreendida como lugar e espaço do movimento e, em última análise considerada apenas como um fenômeno, ou seja: como corpos que se movem porque possuem uma **virtus** (virtude), força, energia, ímpeto ou **conatus** (conato, esforço), (grifo do autor). “Hobbes, por participar do organicismo cosmológico renascentista, se preocupava em conhecer a origem, a partir de um ponto de vista estritamente racional – a respeito da animação universal”⁴⁵, tradução nossa.

⁴⁴ HOBBS, 1979a, Prologo, p. 36-37.

⁴⁵ O texto em língua estrangeira é: “A Hobbes, que participaba todavía del organicismo cosmológico renascentista, le preocupaba en grado sumo el origen – desde el más estricto punto de vista racional – de la animación universal” (HOBBS, 1979a, Prologo, p. 37).

Para o autor, a razão (causa) do movimento dos corpos, não estaria neles próprios. A razão última da animação dos corpos e, portanto do movimento, proviria do Poder de Deus. Este seria o único atributo de Deus possível de ser conhecido fenomenicamente: o Poder de causar o movimento (efeito), ou seja, o ponto de partida de todo o movimento ou animação universal. Ao criar o mundo por um ato da sua vontade, Deus concedeu o movimento, a animação. No entanto, a vida ou animação humana não seria eterna. Diante da razão, Deus seria um Poder e, o movimento uma manifestação deste poder divino no mundo. Conhecer cientificamente as leis do universo equivaleria a conhecer a vontade de Deus nesta ordem. Sendo assim, as leis de natureza, consideradas necessárias e imutáveis, também se dariam conforme as leis de Deus⁴⁶, tradução nossa.

Em *Elementos de Derecho Natural y Político*⁴⁷, Hobbes afirma que o homem enquanto corpo obedece a mesma lei que rege todos os corpos, a única coisa que distingue-o dos outros corpos é a sua capacidade de raciocinar e de imaginar. Isso possibilitaria a ele conceber que as suas leis poderiam se tornar lei comum e estender-se a todos os demais e, a imaginar que outros seres humanos pudessem ter as mesmas conclusões em relação a própria segurança. Essa via intelectual converteria o conjunto de leis de natureza, relativa a cada corpo humano individual e animados identicamente por Deus, em um sistema organizado baseado na reciprocidade de interesses, o direito natural. Mas como efetivar esse sistema natural concebido pela razão como um bem futuro para todos fazendo com que os seres humanos se respeitassem reciprocamente? - Positivando esse sistema de Direito Natural como leis gerais, iguais para todos. Ou melhor, instituindo o Direito Natural enquanto direito fundamental da

⁴⁶ O texto em língua estrangeira é: “[...] el único atributo esencial de Dios que puede conocer fenoménicamente el hombre remontándose de los efectos a las causas es su Poder, puesto que el legítimo punto de partida de la razón lo constituye exclusivamente el hecho del movimiento. Ante la razón, Dios es Poder [...]; al crear el mundo por un acto de su voluntad le comunica su animación, la vida como prolongación, no necesariamente eterna respecto a los individuos [...]. El movimiento es manifestación del poder divino en el mundo; conocer científicamente las leyes del universo equivale a conocer la “voluntad” de Dios **en este orden** [...]” (HOBBS, 1979a, Prologo, p. 38).

⁴⁷ O texto em língua estrangeira é: “El hombre en cuanto cuerpo obedece a las leyes que rigen todos los cuerpos. Se diferencia en que posee capacidad de razonar y de imaginar. Llega, por tanto, a concebir que sus leyes son comunes a las dos demás y a imaginar que otros hombres pueden alcanzar las mismas conclusiones acerca de su propia seguridad. Esta comprensión intelectual convierte la masa de leyes naturales relativas a cada cuerpo humano, que por otra parte son idénticas para todos, en un sistema ordenado fundado en la reciprocidad de intereses, el derecho natural. El problema que tiene que resolver Hobbes es cómo puede realizar-se, hacerse efectivo, este sistema natural que concibe la razón, dentro del cual [...] se cumplirían mejor a largo plazo si se respetase esa reciprocidad. [...] la respuesta: positivando como leyes generales, iguales para todos, esse sistema de derecho Natural. [...] instituyendo como derecho fundamental de la ciudad [...], como Derecho político, el Derecho Natural. Este es el modelo normativo, o sea universal, de la voluntad política o asociativa que establece esse derecho elemental cuya figura espacial imaginativamente concebible es el ámbito de la soberanía; sirve a su vez de norma para los sometidos a ella (súbditos)” (HOBBS, 1979a, Prologo, p. 59-60).

cidade como Direito Positivo. Este é o modelo normativo, ou seja, universal da vontade política ou associativa que estabelece esse direito fundamental ao qual a imaginação concebe associado ao âmbito da soberania; o qual serve de regra a ser seguida pelos súditos submetidos a ela por meio das leis civis, tradução nossa. No entanto, a lei civil será tematizada mais detalhadamente na sequência desta dissertação.

Consta no Capítulo VI do *Leviatã*: “[...] não existe uma perpétua tranquilidade de espírito, enquanto aqui vivemos, porque a própria vida não passa de movimento, e jamais pode deixar de haver desejo, ou medo, tal como não pode deixar de haver sensação.”⁴⁸ Sob o ponto de vista do filósofo, a natureza desejante era necessária, seria a força motriz do movimento da vida, impeliria o indivíduo na direção daquilo que lhe desse prazer e, o afastaria daquilo que lhe causasse desprazer.

Assim como os indivíduos necessitam conservar os seus movimentos para permanecerem vivos, o mesmo ocorre em relação ao Estado. Na Introdução do *Leviatã* Hobbes (1979b, p.5) apresenta o *Estado* como um homem, um corpo artificial, que assim como os outros corpos, também necessitaria do movimento permanente para manter-se vivo. Neste contexto, a *soberania* figuraria como uma *alma* artificial que daria vida e movimento ao corpo inteiro, (grifo do autor). Complementando essa ideia, Goldsmith afirma,

[...] argues that Hobbes’s conception of scientific method is modelled directly on Galilean science and applies a uniform explanation to the motion of bodies and to politics, mediated by a similarly structured account of human behavior (1966 apud NEWHEY, G. *Hobbes and Leviathan*, p. 48).

Goldsmith argumenta que a concepção de método científico de Hobbes é modelada diretamente na ciência galileana e, isso possibilita que tanto os corpos quanto a política sejam interpretados da mesma forma, ou seja, fundamentado no movimento e mediado pelo comportamento humano, tradução nossa.

O método seguido por Hobbes no *Do Cidadão* (1992, p. XIX), baseia-se no método empregado por Galileu (1564-1642) na física. O método denominado de *resolutivo-compositivo*, primeiro “resolve” os termos dados em seus elementos, ou seja, seus aspectos mais simples (no caso dos corpos físicos, o movimento), para depois “compô-lo”, novamente em sua complexidade. Neste segundo momento, o corpo em questão apresenta-se dotado de inteligibilidade. O método de Galileu baseia-se em quatro diretrizes, a saber: observação, desenvolvimento de hipótese explicativa, dedução e, experiência ou verificação.

A observação minuciosa possibilita que sejam definidos os dados relacionados a um determinado problema para que este possa ser resolvido. O desenvolvimento de uma hipótese

⁴⁸ HOBBS, 1979b, p. 39.

explicativa de um determinado problema passa a ser concebida a partir da nova forma interpretativa de fenômeno e, por isso passa a exigir um novo tipo de explicação. Apresenta-se como uma hipótese provisória que aguarda uma teoria que a confirme de modo experimental. A etapa da dedução retira ou subtrai todas as consequências do fato ou fenômeno, considerando-as como algo real, verdadeira. Fundamentalmente estas consequências devem apresentar um interesse matemático-dedutivo, seguindo a concepção de Galileu de que a natureza está escrita em linguagem matemática. Por fim, a última etapa do método, denominada de experiência ou verificação envolve a simulação de situações através das quais é possível medir as suas consequências, garantindo assim que as condições consideradas ideais interfiram minimamente no fenômeno investigado.

Segundo Hobbes, tudo se torna mais compreensível quando se conhece as suas partes ou causas constitutivas. Assim como um relógio, que só pode ser conhecido se for desmontado e analisado em cada uma das partes que o constitui separadamente, o mesmo ocorre em relação ao estudo sobre os direitos dos Estados e os deveres dos súditos. Neste tipo de estudo, os pontos devem ser investigados como se estivessem separados para que as suas definições estejam corretas em relação à constituição da natureza humana, ou seja, ao modo como ela se constitui enquanto matéria, e os motivos pelos quais não se adequam a um governo civil. Este tipo de estudo também inclui os modos de comportamento que os seres humanos devem adotar para constituir um Estado com bases fortes e seguras.

[...] tudo se compreende melhor a partir de suas partes constitutivas. [...] assim como num relógio, ou em outro pequeno autômato de mesma espécie, a matéria, a figura e o movimento das rodas não podem ser bem compreendidos, a não ser que o desmontemos e consideremos cada parte em separado – da mesma forma, para fazermos uma investigação mais aprofundada sobre os direitos dos Estados e os deveres dos súditos, faz-se necessário – não falo em desmontá-las, mas, pelo menos, que sejam consideradas dissolvidas, ou seja: que nós compreendamos corretamente o que é a qualidade da natureza humana, e em que matérias ela é e em quais não é adequada para estabelecer um poder comum [...] (HOBBS, 1992, p. 15-16).

Com base na experiência, Hobbes afirma que este método deve sempre partir de um princípio admitido por todos, a saber, de que todo ser humano possui uma disposição natural de usar a própria força para a sua autopreservação. Isso faz com que persista o sentimento de desconfiança de um em relação ao outro, ao mesmo tempo que indica a necessidade da criação de um poder coercitivo para guiar as ações humanas e mudar esta situação. Há um consenso em relação ao fato de que os seres humanos somente modificarão o seu modo de agir se as suas ações forem restritas, limitadas por um poder coercitivo.

O método empregado no *Do Cidadão* parte de um princípio conhecido por todos pela experiência. O princípio reconhecido por todos, diz respeito ao fato de que todos os seres

humanos apresentam determinados comportamentos que perduram enquanto não existe algo que os restrinja por meio de algum tipo de poder coercitivo. Partindo deste princípio, os seres humanos perceberam a necessidade da criação de um poder coercitivo para orientar os seres humanos em suas ações, pois de outro modo não haveria mudança alguma em relação ao comportamento vigente durante o estado de natureza e, assim permaneceria o sentimento de medo e desconfiança de um em relação ao outro. Visto que durante o estado de natureza, o ser humano teria o direito natural de proteger a sua vida através do uso da sua própria força do modo que julgasse mais conveniente.

Enquanto o direito natural permanecesse sendo a liberdade de fazer ou deixar de fazer algo, a lei natural, por sua vez, seria sempre guiada com vistas à preservação da própria natureza individual. Desse modo, as ações seriam dirigidas à própria conservação do corpo, ou melhor, do movimento, ao passo que a morte seria concebida como a perda do movimento do corpo. Assim como o corpo humano, o corpo artificial soberano, criado pela convenção humana, também estaria sujeito a isso.

2.5 O *Leviatã*

Enquanto o *Leviatã* bíblico representa a ameaça de instaurar o caos, Hobbes cria um *Leviatã*⁴⁹ para instaurar a ordem. Considerando que na história bíblica Deus vence o monstro marinho, Hobbes apresenta o seu *Leviatã* como um "deus mortal", cuja finalidade é a de acabar com a rebeldia humana, (grifo do autor). Talvez ele reconheça aqui que a própria criação de uma sociedade civil, cuja a autoridade se baseie na obediência dos seres humanos à autoridade instituída, possa entrar em conflito e rebelar-se a qualquer momento contra este "deus mortal". A conservação do grande *Leviatã* ou Estado criado por Hobbes, se trataria de uma conquista permanente. A arte de governar no sistema político hobbesiano se basearia na própria conservação do poder soberano.

Em *Hobbes and Leviathan* (2007, p. 24), Newey afirma não existir um texto definitivo desta obra de Hobbes. A primeira edição fora publicada em inglês, em 1651. Mas, se considerada em seu conjunto, as várias primeiras edições desta obra se apresentariam muito

⁴⁹ *Leviatã*: 1. Este nome provém de um monstro marinho citado em uma passagem do Livro de Jó. 2. No sistema político hobbesiano representa um Homem artificial (um só Corpo, uma só Pessoa), uma espécie de "deus mortal", (grifo do autor), detentor de um poder absoluto, o maior poder possível de ser dado a um ser humano; o poder soberano de um Estado.

mais como um texto processado (*wordprocessed*), ou seja, um documento apresentado em diferentes versões correspondente a diferentes edições. A causa disso teria sido as circunstâncias histórica na qual Hobbes escrevera e publicara o seu *Leviathan*, no ano de 1651. Isso se complicaria ainda mais pelo fato de Hobbes ter escrito uma versão latina desta obra, publicada pela primeira vez em Amsterdam em 1668. Além disso, uma cópia manuscrita da obra fora perdida, teria sido encomendada para presentear o príncipe Carlos, o futuro rei Carlos II, que encontrava-se exilado na época.

No entanto, a verdadeira primeira edição, a denominada edição “cabeça” desta obra, foi a versão inglesa do *Leviathan*, publicada em 1651, (grifo do autor). O próprio título permeia o livro, ou seja, a tensão entre a rebeldia e a ordem e, a necessidade de reduzir o orgulho e a arrogância dos homens através da instituição do Estado e de um poder soberano enquanto um “deus mortal”, que exerceria um poder coercitivo com o objetivo de alcançar a paz, (grifo do autor). No último capítulo de sua obra, Hobbes tentara mostrar a possibilidade de a Inglaterra submeter-se legitimamente a um novo soberano. Tais ideias o indispueram perante a corte inglesa, que as interpretaram como um flerte com a forma de governo republicana.

Hobbes divide a filosofia em duas partes, a saber, a filosofia natural concebida como obra da natureza e, a filosofia civil concebida como obra da vontade humana a qual se realiza através de convenções ou pactos entre os seres humanos, a qual ele denomina de Estado. Através da exposição da condição humana no estado de natureza (pré-social), Hobbes apresenta argumentos para justificar e legitimar a criação do Estado enquanto um homem artificial criado para suprir uma deficiência da natureza. Sendo assim, o grande *Leviatã*, também denominado *Estado*, ou *Cidade* (*Civitas* em latim), representado pela figura de um homem artificial, mais forte e de maior estatura do que o homem natural resulta da obra ou convenção humana, sem qualquer relação com a vontade divina, grifo do autor. A prova disso é o pacto ou contrato, que expõe claramente que a origem do Estado baseia-se unicamente na vontade política humana completamente desvinculada do plano teológico-político.

A partir deste ponto, a exposição se voltará ao objetivo central desta investigação, ou seja, esclarecer o modo como o sistema político hobbesiano se encontra inerentemente vinculado a um sistema jurídico fundado no direito natural. Para isso, a exposição contará com passagens presentes nas obras *Do Cidadão* e *Leviatã*, ambas complementando-se nas argumentações relacionadas aos temas propostos.

2.6 Os desejos naturais

Os desejos naturais sempre representaram, de algum modo, uma ameaça cotidiana a vida humana. Por isso a questão do cuidado com a preservação da vida tornou-se algo primordial no projeto político de Hobbes. Para ele, mesmo que todo o desejo humano se dirigisse a algo considerado bom e, se afastasse de tudo que fosse considerado mau, qualquer ação humana, sempre ponderaria acima de tudo, a fuga do pior de todos os males, a saber, o da morte. O ser humano agiria assim por um certo impulso da natureza. Por isso, não seria um absurdo pensar em alguém que empreendesse todos os seus esforços em prol do seu corpo, preservando-o da morte e do sofrimento.

Hobbes define o *direito* como a liberdade que todos os seres humanos possuem de fazer uso das suas capacidades conforme a sua reta razão, quando não houver impedimentos externos que impossibilitem este movimento, (grifo do autor). Isto remete ao primeiro fundamento do direito natural, a saber, de que o ser humano deve sempre se empenhar em proteger a sua vida e os membros do corpo, na medida em que as suas forças permitam.

[...] *direito*, nada mais significa do que a liberdade que todo homem possui para utilizar suas faculdades naturais em conformidade com a reta razão. Por conseguinte, a primeira fundação do direito natural consiste em que todo homem, na medida de suas forças, se empenhe em proteger sua vida e membros (HOBBS, 1992, p. 35).

Logo, o direito à preservação da vida, deveria ser algo reconhecido por todos, assim como o direito à utilização de todos os recursos possíveis para proteger-se da morte e do sofrimento. Caberia a cada ser humano em particular julgar os meios ou as ações praticadas para a sua preservação, assim como o juízo acerca de quem representaria algum tipo de perigo a este fim.

Não existiria a ofensa durante o estado de natureza em decorrência do fato de que todos teriam o mesmo direito em relação a todas as coisas. O mesmo ocorreria em relação ao fato de ofender a Deus ou até mesmo agir de modo contrário às leis de natureza, nada disso seria considerado injusto, porque não existiriam leis humanas. Caso alguém fingisse ser necessário para a sua conservação algo que a sua própria consciência não acreditasse sê-lo, ele violaria as leis de natureza, pois o seu juízo não se daria conforme a reta razão. No estado de natureza existiriam somente as leis de natureza, as quais obrigariam apenas em fórum interno, enquanto consciência individual e particular de cada ser humano. O

reconhecimento das pessoas que agiriam de acordo com a justiça e o direito estaria vinculado ao fato das suas ações se darem conforme a reta razão.

No estado de natureza não existiria ilegalidade, pois não existiriam leis humanas e todos poderiam desfrutar da liberdade natural de agir conforme o seu próprio juízo. O estado de guerra permanente entre os seres humanos durante este estado, no qual as ações seriam guiadas pelos desejos naturais, demonstraria o quanto o direito poderia ser útil na mediação das ações humanas. A vida do homem neste estágio pré-social conduziu Hobbes a apresentar a medida dada pelo direito como algo vantajoso a todos. Para ele, o direito natural predominante neste estágio não poderia ser considerado um direito, pelo fato de todos possuírem o mesmo direito em relação as mesmas coisas. Em síntese, não haveria a propriedade, pois não haveria lei que a assegurasse. O estado anterior ao ingresso do homem na sociedade civil poderia ser descrito como o tempo no qual qualquer vontade de contestação envolveria o uso da força e, seria denominado tempo de guerra.

É contraditório afirmar que a perpetuação do estado de natureza (guerra) pudesse ser considerado algo positivo, pois a tendência natural do ser humano é buscar aquilo que ele considera bom para si. Consequentemente, o medo decorrente do estado de guerra de todos contra todos, os levaria a compreensão de que a melhor saída para se livrar desta condição de miséria seria através da associação para que no momento em que houvesse guerra, esta não fosse uma guerra de todos contra todos, mas sim uma guerra de aliados (amigos) contra um inimigo comum.

O estado natural dos seres humanos representaria um poder certo e irresistível conferido a alguém que possuiria o direito de domínio e comando em relação aos que não tivessem poder de resistência, ou seja, predominaria o poder do mais forte, concepção esta herdada dos diálogos sofistas escritos por Platão, por Cálicles e Trasímaco, vista no primeiro capítulo da presente dissertação. Este poder absoluto e ilimitado englobaria a essência e o imediatismo do direito que todos possuiriam de agir conforme o seu próprio juízo. Todavia, isso tornaria o estado de natureza inadequado a conservação do ser humano. A reta razão, ou seja, a própria lei de natureza indicaria ao ser humano que ele buscasse a paz enquanto houvesse esperança de alcançá-la e, no caso de ser impossível obtê-la, para que ele se preparasse para a guerra com todas as armas que pudesse dispor.

Em relação às faculdades do corpo e do espírito, Hobbes afirma que os seres humanos são iguais por natureza, embora alguns tenham mais força ou possuam um espírito mais vivaz que o outro. Quanto a força, o mais fraco pode vir a matar o mais forte através do uso de estratégias, quer sozinho quer com a ajuda de outros que se sintam ameaçados diante do

mesmo perigo. Em relação às faculdades do espírito, a prudência também seria algo dado de modo igual ao ser humano e, resultaria da experiência adquirida por intermédio das suas realizações. No entanto, a ciência estaria fora das faculdades do espírito por não ser dada de modo igual a todos. A única via para chegar a ciência seria seguir todas as suas regras (gerais e infalíveis), por isso seria conhecida por poucos. Assim como a prudência, a ciência seria adquirida através da experiência humana.⁵⁰

No Capítulo XIII do *Leviatã, Da condição natural da humanidade relativamente à sua felicidade e miséria*⁵¹, Hobbes afirma que a sabedoria humana não concordaria com a igualdade entre os seres humanos em relação a prudência, nem mesmo ao reconhecer que existem pessoas mais inteligentes em relação a determinados assuntos. Dificilmente o ser humano consideraria as ideias de outros como melhores que as suas. A sabedoria de cada um poderia ser apreciada bem de perto enquanto a de outros seria vista como algo distante. Hobbes considera isso uma igualdade de inteligência, um sinal de que existe uma distribuição equitativa em relação a ela e, que cada um parece estar satisfeito com a parte que lhe cabe. Essa igualdade de capacidade de inteligência originaria a igualdade em relação a esperança de cada um em atingir os seus objetivos. A busca desses objetivos, cujo o principal seria a preservação da vida, estaria associada ao esforço realizado por cada ser humano ao destruir ou dominar o outro.

A melhor forma de garantir a conservação da vida em decorrência da desconfiança constante em relação ao outro seria a *antecipação* relacionada a força ou astúcia no momento da ação, a sua e a do outro, (grifo do autor). Porém, nenhuma ação poderia ser conhecida ou antecipada quando o assunto fosse segurança. Neste aspecto, os indivíduos mais prudentes (experientes) estariam mais capacitados para obter êxito nas situações que envolveriam a segurança. Consequentemente, isso aumentaria o domínio de um ser humano sobre o outro, levando todos a admitirem a necessidade de criar um poder, mesmo que artificial, para a sua própria conservação.

O filósofo descreve a existência de três causas para a discórdia na natureza humana, a saber, a competição, a desconfiança e a glória. A primeira visaria o ganho de algo; a segunda, visaria a segurança; e, a terceira, a glória. Os primeiros fariam uso da violência para se tornarem senhores das pessoas, mulheres, filhos e outros homens; os segundos usariam a violência para defender-se; e, os terceiros usariam a violência por quase nada. Isso

⁵⁰ HOBBS, 1979b, p. 74.

⁵¹ Ibid. p. 75.

demonstraria que os seres humanos permaneceriam em estado de guerra enquanto não houvesse um poder comum para impor o respeito entre eles.⁵²

No que se refere à natureza da guerra, o tempo de guerra abrangeria todo o período em que houvesse possibilidade de movimentos belicosos. Logo, a natureza e o tempo da guerra não consistiria na luta real, mas na sua disposição para tal, e perduraria todo o tempo em que esta fosse uma possibilidade real. Não haveria lei que desautorizasse ou limitasse as ações nesse período de guerra, portanto as ações praticadas guiadas pelos desejos e paixões humanas não poderiam ser consideradas pecado. O tempo restante seria considerado tempo de paz.

Ao falar sobre os tempos de guerra, Hobbes chama a atenção para quatro aspectos presentes em tal situação. O primeiro deles, refere-se ao fato de que onde não existe poder comum não existe lei, e onde não existe lei não existe injustiça. O segundo aspecto, mostra que a força e a fraude seriam as maiores virtudes que o ser humano poderia ter na guerra. O terceiro aspecto, refere-se ao fato de que a justiça e a injustiça não fariam parte das faculdades do corpo ou do espírito, pois estas seriam qualidades do ser humano em sociedade e não do ser humano solitário. E, por fim, o quarto aspecto indica que, em consequência das condições de vida no estado de natureza, não existiria a propriedade e, nem domínio, assim como não haveria distinção entre o meu e o teu, pois o ser humano só possuiria aquilo que conseguisse garantir pela sua própria força ou astúcia.⁵³

Esta seria a situação miserável que o ser humano se encontraria por simples obra da natureza. Apesar da descrição feita por Hobbes sobre a condição natural e miserável vivenciada pelo ser humano no denominado estado de natureza, haveria possibilidade dele sair desta situação. A única possibilidade para sair deste estado de natureza, seria através da mudança de comportamento. Sendo assim, a ação (comportamento) humana deveria deixar de ser guiada somente pelo desejo ou paixão natural e passar a ser guiada em parte pela paixão (neste caso, a autopreservação) e em parte, pela racionalidade.

Em suma, os principais motivos dos seres humanos se mobilizarem para sair deste estágio pré-social e ir em busca da paz, seriam o medo da morte, o desejo de uma vida confortável e, a esperança de poder consegui-la através do trabalho. A razão apenas indicaria algumas normas para que o objetivo almejado de buscar a paz fosse alcançado, em torno das quais os seres humanos poderiam chegar a um acordo. Estas normas se denominariam de leis

⁵² HOBBS, 1979b, p. 75.

⁵³ Ibid. p. 75-76.

de natureza. Todavia, as leis denominadas de natureza, serão tratadas de modo mais minucioso no decorrer da presente investigação.

No capítulo XIII do *Leviatã* cujo subtítulo é *Da condição natural da humanidade relativamente à sua felicidade e miséria*, Hobbes retoma alguns pontos presentes no Capítulo I da obra *Do Cidadão* que traz como subtítulo *Da condição humana fora da sociedade civil*. Este será o próximo ponto a ser abordado na presente dissertação.

2.7 O estado de natureza: a condição humana no estágio pré-social

Na Introdução do Capítulo I da obra *Do Cidadão*,⁵⁴ Hobbes apresenta as quatro faculdades que constituem a natureza humana, a saber: força corporal, experiência, razão e paixão. O filósofo inicia a exposição da sua teoria política a partir dos modos como estas faculdades se apresentam e se manifestam nas relações humanas. Investiga a possibilidade do ser humano possuir algo que o torne apto a viver em sociedade e a preservar a sua vida frente a violência recíproca. E finaliza este capítulo dando indicações sobre as mudanças necessárias para que os seres humanos obtenham as condições ideais para alcançar a paz almejada por todos. Em outros termos, apresenta as leis fundamentais de natureza. O conteúdo apresentado neste capítulo do *Do Cidadão* corresponde em suas linhas gerais, ao assunto tratado por Hobbes no capítulo XIII do *Leviatã*, no qual ele trata sobre a condição natural da humanidade, não mais do modo como havia exposto em *Do Cidadão*, pois passa a denominar esta condição de “estado de natureza” e interpreta-a como uma condição de guerra, justificando a sua tese, (grifo nosso).

Segundo Hobbes, a maior parte dos autores que escreveram a respeito das repúblicas,⁵⁵ pressuporam que os seres humanos nascem aptos para viver em sociedade e baseados nisso elaboraram as suas doutrinas sobre a sociedade civil. Sobre essas bases, os gregos denominaram o homem de *zoon politikon* (animal político) e consideraram que para a paz ser preservada eles deveriam agir de acordo com certas normas e condições comuns,

⁵⁴ HOBBS, 1992, p. 27.

⁵⁵ Hobbes utiliza o termo *Commonwealths* para definir os Estados na obra *Leviathan*, no entanto, este termo é raramente utilizado no *De Cive*. Nessa época, o significado literal do termo, era “bem público”, por isso, a tradução latina usual na época do *De Cive*, era *república*. O uso mais frequente do termo república diz respeito a qualquer tipo de governo, mesmo que monárquico, que enfatize a busca do bem público.

ou seja, em concordância com as denominadas leis. Para o autor, este princípio assumido por muitos, é falso, pois considera a natureza humana de modo muito superficial.

Para Hobbes, o ser humano não nasce apto para viver em sociedade, a sociabilidade não faz parte da sua natureza. “Toda associação, portanto, ou é para o ganho ou para a glória – isto é: não tanto para o amor de nossos próximos, quanto pelo amor de nós mesmos.”⁵⁶ A busca da companhia do outro só se daria se fosse considerada algo útil ou vantajoso, este seria o fator determinante de qualquer tipo de associação humana.

Mas as sociedades civis não são meras reuniões, porém obrigações (*bonds*), para constituir as quais são necessários fé e pactos, cuja virtude é por completo ignorada das crianças e dos loucos (*fools*), e cujo proveito escapa totalmente àqueles que ainda não sentiram as misérias que acompanham sua falta. [...] é manifesto que todos os homens, porque nascem crianças (*in infancy*), nascem inaptos para a sociedade. Muitos também (talvez a maior parte), ou por defeito de suas mentes, ou por falta de serem educados, continuam inaptos por toda a vida; [...], o homem é tornado apto para a sociedade não pela natureza, mas pela educação (HOBBS, 1992, p. 29).

No *Do Cidadão*⁵⁷ Hobbes afirma que, a resposta a questão a respeito de como e por qual motivo os seres humanos foram levados a reunirem-se, só pode ser dada através da observação do modo como eles se comportam quando estão juntos. Segundo ele, a própria experiência serviu de base para demonstrar que toda associação humana, por mais livre que seja, sempre visará algum tipo de benefício (honra ou glória) para si ou para alguém próximo. A mesma conclusão pode ser atribuída às definições de *vontade, bem, honra e utilidade* apresentadas pela via da razão, (grifo do autor). O bom e agradável aos sentidos e a mente humana sempre estará relacionado a um objeto da vontade. Em todos os casos, o prazer mental significa a glória ou acaba nela. Os outros prazeres, ligados a sensualidade, seriam concebidos como conveniências mundanas.

Ainda que todas as associações humanas tivessem o objetivo de ganho ou glória, isso remeteria ao amor apenas a si próprio e não ao amor ao próximo. O outro desempenharia o papel secundário na determinação da ação. Embora existisse a possibilidade de a vida começar a apresentar melhorias com a colaboração recíproca entre os seres humanos, essas melhorias certamente seriam mais facilmente obtidas pelo domínio do que pela associação com outra (s) pessoa (s).

Por intermédio da investigação da natureza humana, curiosamente sempre o primeiro tema a ser tratado em suas obras dirigidas a política, Hobbes (1992, p. 33) conclui que a

⁵⁶ HOBBS, 1992, p. 31.

⁵⁷ Ibid. p. 31.

origem das grandes sociedades não resultaria da boa vontade recíproca entre os seres humanos, mas sim do sentimento de medo⁵⁸ de ser atacado ou morto de forma violenta: “A causa do medo recíproco consiste, em parte, na igualdade natural dos homens, em parte na mútua vontade de se ferirem – do que decorre que nem podemos esperar dos outros, nem prometer a nós mesmos, a menor segurança.”

Esse medo recíproco seria causado em parte, pela igualdade natural existente entre os seres humanos e, em parte, pela vontade que todos teriam de ferir um ao outro e, prejudicarem-se. Deduz-se daí que, nenhum comportamento ou ação pode ser antecipado em relação a si mesmo e em relação aos outros quando o assunto for segurança. A igualdade humana resultaria do fato de todos possuírem a mesma capacidade no exercício de suas ações, entre elas, a de matar. Para Hobbes, todos os seres humanos nascem iguais e isso levou-o a constatar que a desigualdade entre eles surge simultaneamente com as regras impostas pela lei civil. Esse tema não será abordado neste momento, mas constará na sequência expositiva deste trabalho.

A discórdia entre os homens decorre do combate entre os diferentes espíritos engenhosos. O combate pode se originar de uma simples discordância em relação a uma determinada posição ou comportamento. No entanto, o motivo mais frequente do desejo de ferir um ao outro, e que resulta no combate entre eles, seria o desejo de ambos em relação a mesma coisa. Nestes combates predominaria sempre o poder do mais forte em relação ao mais fraco, concepção herdada das teorias jusnaturalistas pré-modernas vistas anteriormente nos diálogos escritos por Tucídides e Platão.

No *Leviatã*, Hobbes descreve o modo como os seres humanos viveriam no estágio anterior a criação do Estado e apresenta o motivo que os levaria a criação de um Homem artificial com a qualidade de um poder comum. Segundo Hobbes, no estado de natureza, o ser humano viveria isolado e teria uma espécie de direito natural e absoluto e, isso possibilitaria a cada ser humano em particular, desfrutar de todas as coisas por meio dos seus poderes naturais. Isso permitiria afirmar que o ser humano no estado de natureza utilizaria somente a sua força natural na busca da felicidade e realização dos desejos. No entanto, o ser humano não estaria sozinho neste estágio pré-social da humanidade e, esta seria a principal causa do estado permanente de “guerra de todos contra todos”, (grifo nosso).

A única lei existente no estado de natureza seria a da força e da habilidade (astúcia) de cada um, pois não haveria indagações relativas a justiça ou injustiça, assim como não haveria distinção entre o meu e o teu. Cada um possuiria somente aquilo que conseguisse apoderar-se

⁵⁸ Medo: no sentido de prever algum mal; antevisão.

pela sua força, e o mesmo ocorreria em relação a preservação de qualquer coisa, até mesmo da própria vida. Este permanente estado de guerra originaria o pior de todos os males, a saber, o temor e o risco permanente de sofrer uma morte violenta. O filósofo associava o estado de anarquia vigente nos períodos em que ocorriam as guerras civis na Inglaterra a um retorno ao chamado estado de natureza, no qual cada ser humano representaria um perigo, uma ameaça ao outro e, o medo da morte seria constante.

A situação descrita no estado de natureza serviria para mostrar que o principal motivo do ser humano mudar o seu modo de agir em relação a algumas ações movidas pelos desejos, teria sido o medo de uma morte violenta. A saída desse estado de insociabilidade humana, se daria no momento em que a paz fosse buscada e alcançada, através de um consenso entre os seres humanos. A partir do momento em que a paz fosse obtida, os seres humanos poderiam possuir os objetos necessários para uma vida mais agradável, assim como a esperança de poder obtê-los através do seu próprio esforço e trabalho.

Em relação à razão como um cálculo de interesses, ela serviria para indicar aos seres humanos a possibilidade de uma convivência pacífica através das leis de natureza, sintetizadas por Hobbes no enunciado já citado anteriormente: *não fazer aos outros o que não gostaríamos que nos fizessem*. Essas leis seriam os preceitos, as regras gerais da moralidade, apresentadas e admitidas universalmente pela razão. Tais regras, contrárias a muitas paixões naturais, serviriam como uma espécie de freio para as tendências humanas em relação a parcialidade, soberba, vingança e outros comportamentos semelhantes. Todavia, as leis de natureza seriam ineficientes como guia das ações humanas por tratar-se de regras válidas somente em fórum interno (consciência individual) e, por não haver nenhum tipo de poder coercitivo que as obrigassem a serem seguidas. As leis naturais por si só seriam insuficientes para dirigir os seres humanos em suas condutas e, por isso, fez-se necessário um poder coercitivo que os obrigassem a cumpri-las.

2.8 Ponderações a respeito das obras *Do Cidadão* e *Leviatã*

Em vista dos conflitos entre os partidários do rei Carlos I da Grã-Bretanha e os parlamentaristas na Inglaterra, Hobbes foge para a França em 1640, onde permanece por onze anos. Sua fuga para a França ocorre no mesmo ano em que ele produz o seu primeiro tratado político, *The Elements of Law, Natural and Politic* (*Os Elementos da Lei Natural e Política*).

O confronto entre o rei Carlos I e o Parlamento fez eclodir a Guerra Civil Inglesa. Após ser derrotado por Oliver Cromwell, Carlos I foi declarado culpado de traição, e executado publicamente em 1649. As causas da Guerra Civil Inglesa estariam relacionadas aos acontecimentos sociais, econômicos, constitucionais e religiosos de um século ou mais e, sobretudo, as questões relativas a soberania do Estado inglês e ao puritanismo da Igreja.

Empenhado em unificar religiosamente a Inglaterra sob a égide da Igreja Anglicana, o rei Carlos I enfrentou a rebeldia da Escócia, quase totalmente presbiteriana na época. Esta disputa foi crescendo até se transformar em um conflito armado em 1642. Enquanto o rei controlava o noroeste do país, o Parlamento inglês dominava o sudeste, inclusive Londres. Hobbes termina de escrever e publica em latim o seu segundo tratado dirigido a política, a obra *De Cive*, em 1642. Esta obra fora traduzida para o francês por um amigo de Hobbes, Samuel Sorbièri. Embora de modo implícito, todos os seus tratados políticos foram dirigidos à política inglesa. Os anos em que passou na França foram muito frutíferos para o filósofo, pois proporcionou-lhe o convívio com o círculo de Mersenne - formado por pensadores e homens de ciência - e, assim novos horizontes foram abertos ao filósofo, porém não o desviaram da situação em que a Inglaterra encontrava-se, pois o seu interesse filosófico permanecia vinculado aos problemas sociais acarretados pela guerra civil em seu país.

Após a decapitação do rei Carlos I, em janeiro de 1649, instaura-se o período da *Commonwealth*⁵⁹ sob a liderança de Oliver Cromwell, militar e político convertido ao puritanismo em 1630. Em 1645, Hobbes é nomeado preceptor do príncipe de Gales, que também se encontrava exilado na França. Carlos II tornar-se-ia rei da Inglaterra somente em 1660, com a restauração da monarquia Stuart.

Em 1651, Hobbes publica o *Leviathan*, no qual retoma vários aspectos das ideias já apresentadas nos seus dois tratados políticos anteriores, a saber, *The Elements of Law, Natural and Politic* e *De Cive*. No entanto, esta obra causa indignação no meio realista frequentado por ele em Paris, a ponto de fazê-lo retornar às pressas para a Inglaterra por temor de que o matassem. Este fato parece estar associado a uma novidade presente no seu *Leviathan*, que na realidade somente enfatiza algo que o autor já havia dito nas suas obras anteriores dirigidas à política, mas que na época ressoou como algo horrível, o texto presente no Capítulo XXI do

⁵⁹ *Commonwealth of England* (Comunidade da Inglaterra) foi um governo republicano que exerceu o poder entre 1649 e 1660 no Reino Unido. Sua existência foi declarada pelo Parlamento em 19 de maio de 1649, através de um ato que declarava a Inglaterra como Comunidade, após o regicídio de Carlos I em janeiro de 1649.

*Leviatã*⁶⁰ que trata sobre a liberdade dos súditos de obedecer somente ao poder que lhe assegure a paz.

No final do Prefácio da obra *Do Cidadão*,⁶¹ o filósofo orienta aos seus leitores que denunciem aqueles que estiverem subvertendo a ordem. Ao passo que no *Leviatã*, a orientação presente se dá em conformidade a nova ordem, ou seja, representa a posição daqueles que estão conformados com a vitória de Cromwell, os quais, embora descontentes, desanimados e distantes da política, encontram-se dispostos a ser súditos leais da República enquanto ela lhes garantir a paz.

Por muito tempo o *De Cive* foi considerado a obra mais importante de Hobbes. Isso provavelmente se deve ao fato dela ter sido escrita em latim e, por isso ter mais facilidade de divulgação, enquanto que o *Leviathan*, era considerado por muitos um livro mais inglês. No entanto, atualmente a maioria dos comentadores concentram-se no *Leviathan*. Estas duas obras se complementam em vários aspectos, em algumas passagens elas se repetem, mas, em outras, uma esclarece a outra. Contudo, apresentam diferenças em relação à ênfase, ou mesmo em relação ao foco, certamente atribuídas aos diferentes contextos em que foram escritas, embora ambas tenham sido elaboradas durante a guerra civil, considerada por Hobbes o pior de todos os males.

Das passagens mais relevantes presentes nessas duas obras de Hobbes, provavelmente a mais importante está relacionada a visão do homem e da sociedade. O mesmo Hobbes que no *Leviatã* insiste em chamar atenção para o fato de que “as leis de natureza [...] são contrárias as nossas paixões naturais, as quais nos fazem tender à parcialidade, ao orgulho, à vingança e coisas semelhantes”,⁶² também afirma que “os homens não tiram prazer algum da companhia uns dos outros (mas, ao contrário, um enorme desprazer); quando não existe um poder capaz de manter a todos em respeito.”⁶³ Nessa obra, Hobbes afirma com mais frequência os benefícios da companhia dos homens.

A estrutura apresentada no *Leviatã* continua a mesma da obra *Do Cidadão*. Contudo, o marco de divisão entre estes dois tratados políticos escritos por Hobbes se encontra na questão religiosa. Porém, a busca de uma correspondência de cada capítulo da obra *Do Cidadão* com o seu correspondente no *Leviatã* constatará a ausência de vários pontos. Um deles, o menos

⁶⁰ HOBBS, 1979b, p.129-136.

⁶¹ HOBBS, 1992, p. 23.

⁶² HOBBS, 1979b, p. 109.

⁶³ Ibid. p. 75.

significativo, diz respeito ao fato de que nenhum capítulo do *Leviatã* corresponde ao IV capítulo do *Do Cidadão* (*Que a lei de natureza é lei divina*), pois apresenta o assunto apenas de modo redundante em relação ao que o precede. O segundo e mais importante ponto, diz respeito ao fato de que não há correspondência entre o *Do Cidadão* e os capítulos antecedentes ao capítulo XIII do *Leviatã*. Porém, isso é fácil de ser explicado, pois a primeira parte a ser investigada necessitaria de uma parte do livro especialmente voltada para ele. Portanto, a obra *Do Cidadão* diz respeito somente a primeira parte da obra *Leviatã*, cujo título é *Do Homem*.

Hobbes foi um dos primeiros filósofos a escrever em inglês, seguindo, é certo Francis Bacon, para quem fizera algumas traduções. No entanto, o latim era a língua universal nesse período enquanto o inglês era conhecido somente na Inglaterra. Isso possibilitou que o *De Cive* se tornasse mais conhecido, por ser escrito em latim. Por sua vez, o *De Cive* era considerado uma obra mais acadêmica, pois apresentava de forma mais minuciosa o itinerário de demonstrações, enquanto que no *Leviathan*, essas demonstrações se apresentavam de forma resumida e, por vezes, repetitivas. Uma curiosidade a ser destacada aqui, é o fato do autor sempre começar as suas obras políticas tematizando a natureza humana.

A terceira diferença entre as duas obras aqui investigadas, diz respeito ao tema da “Religião”, (grifo nosso). Na primeira obra escrita por Hobbes, esse assunto não se apresenta de modo tão abrangente quanto no *Leviatã*. A terceira parte do *Leviatã* trata especificamente sobre o Estado e o objetivo desse empreendimento estratégico, pois visa limitar o poder eclesiástico, que continuaria prevalecendo sobre o poder político e refletindo na vida privada de seus cidadãos, aproveitando-se da ignorância dos leigos.

Já na Introdução do *Leviatã*, Hobbes faz várias referências à guerra civil, considerada por ele como o pior de todos os males. As passagens refletem sua preocupação em relação à morte que assombrava constantemente a Inglaterra da época. Segundo o autor, as guerras civis instauraram um período de anarquia que culminou no que ele definiu como uma espécie de retorno ao chamado estado de natureza. Desse modo, o *Leviatã* se caracteriza como um complexo e rigoroso sistema político e parece se apresentar como uma espécie de solução para o problemático estado de anarquia decorrente da ameaça constante de guerra civil na Inglaterra nesse período.

Em *Lectures on the History of Political Philosophy*, edição de um curso ministrado por John Rawls em 2007 na Universidade de Harvard sobre filosofia política moderna, ele afirma que o *Leviathan* de Hobbes teria sido o primeiro livro a conter uma estrutura complexa de análise de princípios e pensamento social e o primeiro a apresentar um tipo de poder para

combater a sociedade assustadora daquele período em que a Inglaterra sofria com a constante ameaça de guerra civil. Rawls, filósofo político contemporâneo, considera a obra *Leviathan* escrita por Hobbes como a melhor resposta para o problema vigente na Inglaterra no período conflituoso em que vivera o filósofo moderno.

2.9 Conclusão do segundo capítulo

O direito natural que todos teriam em relação a todas as coisas no chamado estado de natureza faria persistir o estado de guerra de todos contra todos. A razão natural (comum a todos os seres humanos) os levaria a evitar e afastar-se do maior mal da natureza: o da morte violenta. A razão natural lhes indicaria a busca de uma organização social para afastarem-se de tal estado de desregramento. A razão individual levaria o ser humano a estruturação de uma relação político-racional possibilitando assim, o convívio social. A tendência natural do ser humano à insociabilidade, ao contrário do que ocorre com outros animais que tendem, por natureza, a viver em conjunto ou associação, estaria relacionada ao fato de as relações humanas caracterizarem-se pelo sentimento de medo recíproco.

Assim como o sentimento de medo, a razão também seria algo comum a todo ser humano e os levaria a perceber a necessidade de existir um poder coercitivo que guiasse as suas ações. O objetivo central desse poder coercitivo seria o de acabar com os conflitos e buscar a paz. A solução imaginada com vistas a um bem futuro, seria a criação de um poder artificial e coercitivo que dirigisse as ações por meio de um regramento estatal através da lei civil. Através de uma convenção, um contrato (pacto de união) os seres humanos criariam o Estado e concomitantemente a ele, o poder soberano inerentemente vinculado a uma estrutura jurídica.

Hobbes era contrário à concepção de Aristóteles de que “o homem é um ser político por natureza”, para ele os gregos incorreram em erro ao definir o ser humano como *zoon politikon* (animal político), ou seja, como seres que já nascem aptos a viver em sociedade. Na concepção da sociedade civil apresentada pelos gregos, a única condição necessária para a preservação da paz e do governo seria a concordância entre os indivíduos em assegurar certas convenções (acordos) e condições para a vida em comum pelo o que eles próprios denominariam “leis”, (grifo nosso). Para Hobbes, essa interpretação da natureza humana fora

tratada de modo muito superficial pelos gregos. Para ele, a reunião entre os seres humanos não se dá de modo natural, mas por algum tipo de interesse. A procura do convívio com o outro não é algo isento de interesse, sempre visa algum tipo de vantagem (honra ou proveito).⁶⁴

Devemos [...] concluir que a origem de todas as grandes e duradouras sociedades não provém da boa vontade recíproca que os homens tivessem uns para com os outros, mas do medo recíproco [...] (HOBBS, 1992, p. 31-32).

Para Hobbes não haveria dúvida de que, se não houvesse o sentimento de medo, a tendência humana seria a do domínio, ao invés da construção da sociedade.

⁶⁴ HOBBS, 1992, p. 28-29.

3 A “LEI DE NATUREZA” SEGUNDO HOBBS

Existem duas máximas que sintetizam o egoísmo do homem no pensamento de Hobbes, a de que “O homem é o lobo do homem” presente na obra *Do Cidadão* e, outra menos citada, mas nem por isso menos relevante “da guerra de todos contra todos” mencionada no *Leviatã*. Essas máximas evidenciam a tendência humana de um perpétuo desejo de poder que só acaba com a morte. Para Hobbes, os seres humanos nascem iguais e o egoísmo faz parte da natureza do gênero humano.

O Capítulo II do *Do Cidadão*, cujo título é *Da lei de natureza no que diz respeito aos contratos*,⁶⁵ corresponde ao conteúdo tratado no Capítulo XIV do *Leviatã*, sob o título *Da primeira e segunda leis naturais, e dos contratos*,⁶⁶ no qual o autor argumenta sobre os contratos e as leis de natureza, com a diferença de que no *Leviatã* ele chama a atenção para a necessidade de dar um fim ao estado de guerra vigente, através de sua teorização acerca da oposição entre o direito e a lei de natureza. Apesar do uso frequente do termo “direito natural”, os autores não concordavam entre si em relação a sua definição, (grifo nosso). Isso levou Hobbes a adotar um método para excluir todo o tipo de equívoco na sua definição a respeito desse tema. Segundo ele, a lei de natureza não está vinculada a um consenso entre os homens, pois se trata de um preceito da reta razão, que cada um possui em particular. O autor define a lei de natureza como um ditame da reta razão⁶⁷ relacionado as coisas que devemos fazer ou omitir, na medida em que nossa capacidade permitir, para a conservação da vida e das partes (membros) do próprio corpo.

Uma *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 sua vida ou privá-lo dos meios necessários para preservá-la, ou omitir aquilo que pense poder contribuir melhor para preservá-la (HOBBS, 1979b, p. 78).

Segue-se daí o ditado da reta razão, ou seja, o preceito da primeira lei de natureza que diz: “Que procuremos a paz, quando houver qualquer esperança de obtê-la, e, se não houver

⁶⁵ HOBBS, 1992, p. 43-60.

⁶⁶ HOBBS, 1979b, p. 78-85.

⁶⁷ Reta razão: para Hobbes, a reta razão presente no estado de natureza diz respeito ao ato de raciocinar próprio de cada um, o raciocínio verdadeiro que cada um tem de suas ações para seu próprio benefício ou de alguém próximo. Este raciocínio é denominado “verdadeiro” porque é inferido de princípios verdadeiros e corretamente constituídos, enquanto todo o raciocínio denominado “falso” é considerado uma infração às leis de natureza em relação ao cumprimento dos deveres, pois estes devem ser cumpridos em relação ao próximo, com vistas na autopreservação.

nenhuma, que nos preparemos para a guerra” (HOBBS, 1992, p. 41). A própria natureza indica aos seres humanos a busca da paz como a saída do estado de miséria em que se encontram no estado de natureza, no qual predomina o estado de guerra de todos contra todos e, conseqüentemente, o medo constante da morte.

3.1 A primeira lei de natureza

A primeira lei de natureza consiste em que o ser humano deve buscar a paz, caso isso não seja possível, deve preparar-se para a guerra. Esse preceito faz parte da reta razão e, como foi visto anteriormente, constitui as leis naturais. Dessa primeira lei fundamental de natureza derivam todas as outras, as quais indicam os caminhos tanto para a paz quanto para a autodefesa. Dessa primeira lei de natureza infere-se que os seres humanos não devem conservar o seu direito à todas as coisas e que, ao invés disso, devem transferir ou renunciar a alguns desses direitos denominados “naturais”, (grifo nosso). Aqueles que não abrirem mão do direito natural que possuem em relação a todas as coisas estarão agindo de modo contrário à essa primeira lei de natureza.

Hobbes, no *Do Cidadão* (1992, p. 46-49), afirma que abriria mão do direito natural de governar-se aquele que a ele renunciasse ou o transferisse de modo absoluto para outra pessoa. A renúncia ou transferência do direito natural se daria por algum sinal ou símbolo suficientemente reconhecido como tal e, representaria a vontade de que isso fosse considerado lícito e servisse como um limite às ações humanas. A transferência de direito se daria de um modo bem simples e se fortaleceria e solidificaria pela não-resistência. O direito de resistência que todos teriam no estado de natureza seria completamente abolido. Para que houvesse a transferência do direito seria necessário que houvesse duas partes que expressassem as suas vontades: uma das partes expressaria a vontade de transferir o direito de governar-se para outra pessoa e, a outra parte, a vontade de aceitar esse direito. Sem essas duas partes o direito permaneceria estagnado. A razão que levaria ao abandono do direito natural de governar-se sempre estaria vinculada a uma determinada pessoa, nunca se daria de modo aleatório.

Caso não houvesse outra forma de expressar a vontade de transferir o direito natural para alguém a não ser por meio de palavras, estas deveriam estar no tempo passado ou presente. Em suma, a transferência do direito estaria relacionada a declaração de uma

vontade, seja por palavras ou por outros símbolos ou outros sinais que a representasse. O contrato ou pacto entre os seres humanos marcaria o momento em que as partes contratantes passariam a cumprir aquilo a que haviam se comprometido. O contrato se basearia no crédito dado a uma ou a ambas as partes, e envolveria a confiança de que ele fosse cumprido posteriormente. Hobbes denomina este tipo de promessa de *convenção*⁶⁸. Isso esclarece o fato de que as promessas ou convenções se realizariam objetivando algum tipo de benefício e representariam sinais da vontade, ou seja, seriam sinais da deliberação e deveriam ser consideradas uma obrigação. Esse tipo de pacto, baseado na confiança recíproca, seria nulo no estado de natureza. No entanto, a passagem do estado pré-social para o estado social e político instauraria um poder comum que obrigaria as partes envolvidas a cumprir suas partes do contrato. No estado civil existiria um poder que obrigaria o cumprimento dos contratos, assegurando assim, as partes envolvidas, que as promessas fossem cumpridas. Para Hobbes, os pactos sem espada não passariam de meras palavras.

Em toda cidade,⁶⁹ diz-se que tem o poder supremo, [...], ou domínio, aquele homem ou conselho a cuja vontade cada particular submeteu a sua [...]. Esse poder ou direito de comando consiste em que cada cidadão transfira toda a sua força e poder àquele homem ou conselho; e fazer isso – uma vez que ninguém pode transferir seu poder de forma natural⁷⁰ - nada mais é do que abrir mão de seu direito de resistência. E diz-se que todo cidadão, assim como toda pessoa civil subordinada, é súdito daquele que detém o comando supremo (HOBBS, 1992, p. 110).

Na teoria política de Hobbes, o pacto realizado entre os indivíduos, pelo qual eles se submetem (por antecipação) ao domínio de outro, se originaria do medo comum relacionado a possibilidade de ocorrer uma carnificina decorrente do estado de guerra de todos contra todos, vigente no denominado estado de natureza. As promessas se tornariam obrigações e seriam válidas mesmo que procedessem do medo, exceto nos casos em que a lei civil as proibisse, tornando-as ilegais. No entanto, não haveria nenhum contrato que obrigasse alguém a não resistir no caso de ter sua vida e o seu corpo ameaçados. Ninguém estaria obrigado a nada que fosse impossível.

No estado político projetado por Hobbes, tanto o direito à vida quanto a morte, assim como a punição daqueles que não seguissem o estabelecido no contrato, estariam sob a decisão do poder supremo e, sob nenhum pretexto tal decisão poderia ser entendida como

⁶⁸ *Convenção*: Hobbes utiliza o termo *convenant*, embora utilize no título desta seção presente no *Do Cidadão* (1992, Capítulo II, ponto 9, p.50) o termo *compact*. O autor não apresenta estes dois termos como distintos, possibilitando o uso indistinto dos termos “pacto” ou “convenção”, (grifo nosso).

⁶⁹ Cidade: o termo refere-se aqui as primeiras cidades formadas após o homem sair do estado de natureza e ingressar na sociedade política.

⁷⁰ No sentido de que ninguém transfere a própria força física.

uma injúria ou injustiça. No entanto, o direito de matar não pertenceria a nenhuma pessoa. Essa passagem trata de um tema-chave em Hobbes, porém pouco estudada. Esse é um dos pontos originais de sua filosofia, ao mesmo tempo em que ele concede ao soberano um poder ilimitado, ele reconhece um direito irrestrito do súdito em relação a obtenção dos meios de conservação da sua própria vida. Hobbes retoma esta questão no Capítulo XXI do *Leviatã* ao afirmar,

Mas tal como os homens, tendo em vista conseguir a paz, e através disso a sua própria conservação, criaram um homem artificial, ao qual chamamos Estado, assim também criaram cadeias artificiais, chamadas *leis civis*, as 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 a seus próprios ouvidos. Embora esses laços, por sua própria natureza sejam fracos, é no entanto possível mantê-los, devido ao perigo, se não pela dificuldade de rompê-los (HOBBES, 1979b, p. 130).

Em síntese, Hobbes parte do princípio da preservação da vida para elaborar a sua teoria contratual. A conservação da vida e do próprio corpo fundamenta a sua política e sustenta a ideia da criação e manutenção do poder soberano no ato da linguagem (expressão da vontade) implicado na estrutura representativa do corpo político.

Hobbes define o juramento com as seguintes palavras no tratado *Do Cidadão*: “O juramento é um discurso a que se soma uma promessa, pela qual quem jura declara renunciar a misericórdia de Deus, caso não cumpra a palavra dada.”⁷¹ O juramento poderia se dar através de uma promessa ou, como ocorre as vezes, através de uma afirmação. Era costume em alguns lugares os súditos jurarem por seus reis, pelo fato dos reis clamarem uma honra divina.

Consta no *Do Cidadão*⁷² que a origem do juramento estaria na religião e, portanto, no poder divino. O propósito do juramento seria o de gerar um grande terror nos seres humanos no caso deles não cumprirem a palavra dada, um terror bem maior do que eles sentiriam por meros seres humanos, sob cujos olhos suas ações poderiam permanecer ocultas, enquanto que aos olhos de Deus isso seria impossível. Porém, seria imprescindível que o juramento se desse no nome daquele que estivesse presente nos preceitos da religião seguida por aquele que fizesse o juramento. Enquanto o contrato selaria a união entre os seres humanos, o juramento se apresentaria como um castigo divino aqueles que o rompessem. O único efeito do juramento seria o de conscientizar aqueles que tivessem propensões naturais a romper o contrato, tornando-os mais conscientes das suas palavras e dos seus atos.

⁷¹ HOBBES, 1992, p. 58.

⁷² Ibid. p. 60.

No *Leviatã* consta a seguinte afirmação:

[...] tudo o que não seja contrário à lei moral (quer dizer à lei de natureza), todos os súditos são obrigados a obedecer como lei divina ao que [...] for declarado pelas leis do Estado. [...] não há lugar algum no mundo onde seja permitido aceitar como mandamento de Deus o que não seja declarado como tal pelo Estado (HOBBS, 1979b, p. 173).

3.2 A segunda lei de natureza

Considerando que a primeira lei de natureza indicaria a necessidade de haver um contrato envolvendo a transferência de certos direitos para uma terceira pessoa (não contratante) enquanto única possibilidade do ser humano atingir a paz; a segunda lei de natureza consiste no cumprimento dos contratos firmados, ou seja, no respeito a confiança que alguém deposita em você. A relação do poder se definiria pela submissão da vontade e pela promessa de preservação da vida, privando assim os seres humanos (contratantes) do poder de resistência.

Após o contrato todos deveriam agir de acordo com o que lhes fosse permitido e omitir o que lhes fosse proibido em relação a determinadas coisas e comportamentos, pois qualquer tipo de contrato seria inútil se não houvesse a vontade de ambas as partes de respeitá-lo. Isso esclarece o fato de que o cumprimento da palavra firmada no contrato se apresenta como condição necessária na busca da paz e apresenta-se como um preceito da lei natural. A palavra dada a outra pessoa deve ser respeitada, ou melhor, cumprida sem exceção, pois nenhum contrato deve ser em vão.

Hobbes define a *injúria*⁷³ como a violação de um compromisso ou a exigência do retorno de um direito já concedido, (grifo do autor). Apresenta-se através de uma ação ou omissão considerada injusta pela quebra de confiança ou rompimento do compromisso firmado. Portanto, a injúria só pode ser cometida a alguém com quem se firma algum tipo de convenção. No *Do Cidadão* Hobbes afirma que,

As palavras *justo* e *injusto*, assim como *justiça* e *injustiça*, são equívocas: porque significam uma coisa quando são atribuídas as pessoas, outra quando referem-se as ações. Quando são atribuídas a ações, *justo* significa exatamente o que é feito com direito, e *injusto* o que é cometido com injúria. [...] quem cometeu uma ação justa não se diz ser uma pessoa justa, mas sem culpa; e quem cometeu uma coisa injusta não dizemos que por causa disso seja injusto, mas que é culpado (HOBBS, 1992, p. 64).

⁷³ No contexto apresentado por Hobbes o termo *injúria* significa violar um direito, (grifo do autor). Diferente do contexto atual em que a injúria designa mais propriamente um insulto.

Quando os termos justo e injusto referem-se a pessoas, o justo está associado ao prazer de agir de acordo com a justiça; o injusto consiste em não tratar os outros de modo correto, ou seja, agir injustamente e pensar que as suas ações devam ser guiadas não em função de um contrato, mas em vista de um benefício imediato. Isso possibilita distinguir dois modos pelos quais a justiça e a injustiça se manifestam. Um dos modos da justiça se manifestar se dá através da mente ou da intenção, enquanto o outro modo está relacionado a ação ou a omissão do direito.⁷⁴

No entanto, um homem justo pode cometer ações injustas, assim como um homem injusto pode cometer ações justas. Justo é quem pratica ações justas porque a lei assim ordena, por isso as ações injustas praticadas por ele devem ser vistas como uma fragilidade. Ao passo que, injusto é aquele que age de modo correto somente por medo da punição rigorosa da lei, e portanto, age injustamente porque a sua mente não segue o princípio da equidade em conformidade com a reta razão.

A justiça das ações se distinguem em comutativa e distributiva. A primeira, apresenta-se em proporção aritmética e, a segunda em proporção geométrica de acordo com a metodologia adotada por Hobbes em seu sistema político. A justiça comutativa apresenta-se em todas as ações presentes nos contratos, ou seja, refere-se ao cumprimento do que fora estipulado para cada uma das partes. Ao passo que, a justiça distributiva refere-se a dignidade e aos méritos dos homens e opera de modo proporcional, dando mais a quem tem mais dignidade e menos a quem tem menos dignidade, originando assim a justiça distributiva. Segundo Hobbes, estes dois tipos de justiça, comutativa e distributiva, posicionam-se de modo distinto em relação à igualdade. Talvez seja impossível a justiça negar a existência de uma certa igualdade entre os seres humanos, desde que essa igualdade seja concebida a partir da própria natureza humana, isso impediria que alguém tivesse mais direito do que o outro, a menos que isso fosse estabelecido de maneira justa por meio de um contrato. No entanto, a lei civil atribuída a justiça distributiva seria o que originaria a desigualdade entre os homens. Isso basta em relação ao que deveria ser visto sobre estes dois tipos de justiça, e para que todos considerem a injúria como a quebra de confiança ou o descumprimento do contrato.⁷⁵

⁷⁴ HOBBS, 1992, p. 65.

⁷⁵ Ibid. p. 66.

3.3 A terceira lei de natureza

O terceiro preceito da lei natural é não permitir, ou melhor, não deixar que alguém que confiou em você, te fazendo um bem, venha a sofrer por causa disso, bem como não aceitar presentes, caso não tenha em mente o esforço para retribuir de forma justa o seu recebimento, pois assim a pessoa que o presenteou não se arrependerá de ter realizado tal gesto. No entanto, ninguém faz um bem pensando que isso vá ser em vão, pois isso contraria a própria razão. Se fosse assim, toda beneficência (virtude de fazer o bem) e confiança acabariam desaparecendo assim como toda benevolência (boa vontade com o outro) existente entre os homens. E, conseqüentemente, o estado de guerra permaneceria indo em direção contrária a primeira e fundamental lei de natureza, segundo a qual a paz deve ser buscada.

O descumprimento desta terceira lei de natureza não representaria uma quebra de confiança ou uma infração do contrato porque supostamente não haveria nenhum contrato firmado e, por isso, também não poderia ser considerada injúria. Todavia, poderia ser chamada de ingratidão, pois uma boa ação sempre está ligada a gratidão de quem recebe algo.⁷⁶

Em relação a esta terceira lei da natureza não há concordância entre o conteúdo apresentado nas duas obras de Hobbes aqui investigadas. Considerando que, no *Leviatã* Hobbes afirma que esta terceira lei segue da segunda lei de natureza, segundo a qual o pacto que transfere os direitos deve ser respeitado, pois de modo contrário, a paz não será alcançada. Consta nessa terceira lei de natureza: “*Que os homens cumpram os pactos que celebrarem.*”⁷⁷ Segundo o autor, sem essa lei os pactos seriam em vão. Sem o poder da espada, ou seja, de um poder coercitivo por parte do Estado que os fizesse cumprir, os pactos não passariam de palavras vazias e permaneceria o estado de guerra.

Consta no *Leviatã*:

Nesta lei de natureza reside a fonte e a origem da *justiça*. Porque sem um pacto anterior não há transferência de direito, e todo homem tem direito à todas as coisas, conseqüentemente nenhuma ação pode ser injusta. Mas, depois de celebrado um pacto, rompê-lo é *injusto*. E a definição de *injustiça* não é outra senão *o não cumprimento de um pacto*. E tudo que não é *justo* é injusto (HOBBS, 1979b, p. 86).

⁷⁶ HOBBS, 1992, p. 67-68.

⁷⁷ HOBBS, 1979b, p. 86.

O autor afirma que, assim como a justiça depende de um pacto que a anteceda, a *gratidão* também deve estar associada a uma graça antecedente. Chama a atenção o fato de que, o conteúdo da terceira lei de natureza presente na obra *Do Cidadão* consta como quarta lei de natureza na obra *Leviatã*. No *Leviatã* Hobbes (1979b, p. 90) apresenta a quarta lei de natureza formulada da seguinte forma: “*Que quem recebeu benefício de outro homem, por simples graça, se esforce para que o doador não venha a ter motivo razoável para arrepender-se de sua boa vontade.*”

3.4 Das outras leis de natureza

Considera-se inútil aquele que perturba os demais com coisas supérfluas, privando-os de coisas naturalmente necessárias. Cada ser humano tem o direito de lutar para obter as coisas necessárias para a conservação da vida e, caso alguém aja de modo contrário à isso, guiado por motivos fúteis, essa ação poderá motivar uma guerra desnecessária, indo em direção contrária a lei fundamental de natureza que indica que a paz deve ser buscada.

Disso se segue a que aparece como quarta lei de natureza na obra *Do Cidadão* e, como quinta lei de natureza no *Leviatã*, cujo preceito é de que cada homem deve adaptar-se (acomodar-se) aos outros. No *Do Cidadão* com o enunciado: “*que todo homem se torne útil aos demais*” e, na versão francesa (traduzida por Sorbièri): “*que cada homem se acomode e se torne social.*”⁷⁸

A quinta lei de natureza apresentada no *Do Cidadão*,⁷⁹ a da misericórdia, apresentada como sexta lei no *Leviatã*, apresenta a seguinte regra: que seja dado o perdão aquele que se arrepende e pede desculpas pelo passado. Porém, deve haver cautela em relação as ações futuras daquele que recebeu o perdão. Perdoar o passado ou desculpar uma ofensa significa conceder a paz a quem a pede. Porém, a paz dada a quem permanece com a mente hostil, ou seja, a quem não se mostra arrependido pelo que fez, não dá segurança alguma em relação a suas ações futuras, pois há possibilidade de suas ações não condizerem com a atitude de alguém que busca a paz. Aquele que não concede o perdão a alguém que se arrepende e lhe

⁷⁸ HOBBS, 1992, p. 68.

⁷⁹ Ibid. p. 69.

oferece segurança em relação aos atos futuros estará violando a lei natural, pois essa atitude não condiz com alguém que busca a paz enquanto princípio fundamental da lei de natureza.

O preceito da sexta lei de natureza no *Do Cidadão*⁸⁰ apresentada como sétima no *Leviatã*, traz o seguinte preceito: todos os procedimentos adotados em relação a vingança ou castigo, deve sempre visar o bem futuro. Será considerado ilícito o castigo que não tiver essa finalidade, ou seja, que não tiver o propósito de tornar o homem que sofrer o castigo melhor no futuro. Isso confirma a quinta lei de natureza, vista anteriormente, que diz que, pela lei de natureza, o homem deve perdoar o outro, desde que isso lhe ofereça segurança futura. Conclui-se com isso que, a vingança que não vise o bem futuro procede da vã glória e, portanto, não apresenta razão alguma. Ferir o outro sem motivo pode principiar a guerra, além de ir contra a lei fundamental de natureza, ou seja, a busca da paz. Assim, é uma regra da lei de natureza que se olhe sempre em frente e nunca para trás. O rompimento dessa lei costuma ser chamado de *crueldade*, grifo do autor.

A regra presente na sétima lei de natureza no *Do Cidadão* e como oitava no *Leviatã*⁸¹ apresenta o seguinte enunciado: ninguém deve, nem por ações e nem por palavras, através das feições do rosto ou riso, demonstrar ódio ou desdém por outra pessoa. Quem viola essa lei estará cometendo um *insulto*, (grifo do autor).

Como já foi visto, Hobbes afirma que existe uma igualdade entre os componentes da espécie humana. Assim como, uma desigualdade existente em relação a riquezas, poder e nobreza de sangue que resultam da lei civil. Hobbes discorda da afirmação de Aristóteles presente no seu primeiro livro da *Política*, de que alguns homens nascem para mandar enquanto outros nascem para servir, ou melhor, de que a própria natureza, de certo modo, criaria e moldaria os seres humanos, alguns para serem senhores e outros para serem servos, como se existisse uma certa adequação ao conhecimento ou ignorância naturais do ser humano.

[...] quer os homens sejam iguais por natureza, caso que temos que reconhecer tal igualdade, quer sejam desiguais, caso em que irão se bater pelo poder, é necessário -para se ter a paz – que sejam considerados iguais. [...] o oitavo preceito da lei de natureza diz que todo homem deve ser estimado naturalmente igual a outrem, dando-se o nome de arrogância à sua violação (HOBBS, 1992, p.71).

⁸⁰ Ibid. 69-70.

⁸¹ HOBBS, 1979b, p. 91.

O preceito presente na oitava lei de natureza no *Do Cidadão*⁸² e como nona lei no *Leviatã*, é de que todos os seres humanos são iguais por natureza e, portanto, devem ser considerados como iguais. Usa-se o termo arrogância para designar a violação desse princípio.

Assim como foi necessário o ser humano abdicar de alguns direitos, com vistas na conservação do seu próprio corpo e vida, também seria necessário que ele desfrutasse de alguns outros direitos para que essa conservação fosse alcançada, a saber, o direito à proteção do seu corpo e à liberdade de desfrutar o ar e a água e tudo o mais que fosse necessário a sua vida. Por isso, muitos direitos existentes durante o estado de natureza (de guerra) permaneceriam e tornar-se-iam comum a todos, ou seja, transformar-se-iam em direitos individuais e seriam introduzidos no momento em que os seres humanos ingressassem no estado pacífico (social e político). Sucede disso a nona lei do direito natural, a saber, de que todos os direitos reivindicados para si, por qualquer ser humano, seja reconhecido como direito à todos os demais. O respeito a essa lei se chama modéstia, e a sua violação *pleonexia*, grifo do autor, no sentido de um certo desregramento.

A partir da décima lei de natureza as obras *Do Cidadão*⁸³ e *Leviatã* passam a corresponder em relação ao conteúdo apresentado. O enunciado da décima lei de natureza é de que todo ser humano deve repartir o direito de modo igual entre as pessoas, demonstrando assim o reconhecimento da igualdade natural existente entre eles. Pela lei vista anteriormente não se deve defender a posição de que uma pessoa tenha mais direito que outra. Se em algum momento couber a alguém repartir a justiça, esta décima lei de natureza proíbe que haja o favorecimento a outrem. A observação dessa lei denomina-se equidade, e sua violação chama-se acepção, privilégio de pessoas.

Da décima lei de natureza infere-se a décima primeira, a saber, a de que as coisas que não possam ser divididas, sejam utilizadas de modo comum por todos, se isso for possível. Caso haja escassez de algum tipo de recurso, cada um deverá limitar-se ao que for determinado de modo proporcional para que todos possam desfrutar do mesmo direito sem haver privilégio para alguns. Quem agir de modo contrário, estará desrespeitando a igualdade ordenada pelas leis de natureza.

⁸² HOBBS, 1992, 71-72

⁸³ HOBBS, 1992, p. 72-73.

Consta o seguinte enunciado relacionado a décima segunda lei de natureza no *Do Cidadão*⁸⁴: deve haver sorteio do usufruto em relação a algo que não possa ser desfrutado em comum, a fim de evitar privilégios e manter a equidade. Segundo o enunciado da décima terceira lei de natureza: existiriam dois tipos de sorteio, o *arbitrário* e o *natural*, (grifo do autor). O arbitrário seria aquele dado por mero acaso, porém Hobbes não acreditava no acaso⁸⁵ e na fortuna. E o natural representaria a primogenitura (em grego *kleronomia*), ou seja, aquilo que é concedido por sorteio ou posse primeira. Sendo assim, as coisas obtidas por sorteio não poderiam ser divididas e nem ser de uso comum, pois deveriam ser dadas ao primeiro dono, do mesmo modo que as coisas que pertencessem ao pai ficariam para o filho. A única exceção se daria no caso do pai transferir anteriormente este direito a outra pessoa. Essa seria a décima terceira lei de natureza.

A décima quarta lei de natureza traz como preceito, a segurança dos mediadores da causa da paz. O primeiro ditado da razão diz que a paz deve ser buscada e isso possibilita que todos os recursos possíveis ser utilizados como meios para atingi-la devam ser defendidos por todos que desejam obtê-la. Para obter a paz é preciso mediação, e isso indica a necessidade da segurança de seus mediadores, ou seja, daqueles que buscam efetua-la.

A décima quinta lei de natureza indica que quando houver dúvidas ou controvérsias quanto as ações praticadas, é necessário saber se ela é contrária ou não a lei de natureza, considerando que todos devem empenhar-se em respeitar as leis instauradas. Para que a paz seja preservada é necessário que ambas as partes que se encontram em desacordo em relação aos seus direitos chamem um terceiro para que este sirva de *árbitro* para a questão, (grifo do autor). Portanto, o décimo quinto mandamento da lei natural apresenta a seguinte regra: que as duas partes envolvidas no conflito sobre a questão de direito submetam-se, através de um pacto, a acatar a decisão e juízo de um terceiro, ou seja, devem acatar o que o *árbitro* da controvérsia decidir, (grifo do autor). Em consequência disso, a décima sexta lei de natureza apresenta a seguinte regra: nenhum participante de controvérsias a respeito de um direito seja juiz ou árbitro da causa pois, se assim for, defenderá em causa própria. Sendo assim, o árbitro ou juiz de uma causa não deve após emitir o seu julgamento do caso e assegurar a vitória de

⁸⁴ Ibid p. 73-75.

⁸⁵ Para Hobbes, se foi Deus quem criou o mundo, se ele é a primeira de todas as causas, então ele é a causa de tudo o que existe. Disso decorre que há uma rede extremamente longa em relação a tudo que existe, como algo totalmente predeterminado. Desse modo, tudo o que existe e acontece no mundo encontra-se, desde sempre, já predeterminado por Deus. Sobre esse assunto houve uma longa discussão entre Hobbes e o bispo anglicano Bramhall durante a década de 1640.

uma das partes envolvidas no conflito de direito, esperar obter qualquer tipo de lucro ou glória com a sua decisão, esse é o preceito da décima sétima lei de natureza.

Consta no *Do Cidadão*⁸⁶ que quando houver controvérsias entre os relatos apresentados pelos envolvidos a serem julgados por um árbitro, a vitória ou crédito não poderá ser dada a nenhum deles. Sempre que o árbitro se sentir inseguro em julgar um fato, ele deverá escutar uma terceira, uma quarta ou até mais pessoas para buscar indícios e provas claras a respeito do caso em questão. Por isso, a décima oitava lei de natureza traz o preceito de que tanto os árbitros, como todos aqueles que julgam um fato, não devem emitir juízos enquanto não tiverem provas firmes e seguras e, para isso, devem consultar e tomar como base os testemunhos de pessoas que não estejam envolvidas com ambas as partes do conflito a ser julgado.

Considerando o caso de haver uma sentença iníqua, persistirá a controvérsia em questão. Por isso, a décima nona lei de natureza ordena que o juiz não se comprometa com nenhuma das partes envolvidas no julgamento. Aquele que se manifestar de modo consciente ou voluntário para destruir ou debilitar a racionalidade também estará rompendo, de modo racional e voluntário, com a lei de natureza. Não há distinção entre alguém que não cumpre o seu dever e alguém que voluntariamente impossibilita o seu cumprimento, ambos agem de modo contrário às leis de natureza.

A destruição e o enfraquecimento da racionalidade decorrente de ações que perturbam a mente, distraíndo-a de seu estado natural, como nos casos dos bêbados e dos glutões, faz com que a vigésima lei de natureza⁸⁷ indique que a embriaguez seja algo contrário à lei de natureza, e por isso seja considerada um pecado.

3.5 Como seguir e como violar a lei de natureza

As leis devem ser conhecidas por todos pois, de modo contrário, não serão consideradas leis e, portanto, não obrigarão ninguém a nada. Enquanto as paixões continuarem guiando as ações humanas, o conhecimento das leis de natureza não será atingido. Para seguir as leis de natureza deve-se seguir uma regra bem fácil: sempre que

⁸⁶ HOBBS, 1992, p. 76-77.

⁸⁷ A vigésima lei de natureza não consta na obra *Leviatã*.

houver dúvidas relacionadas ao fato de a ação estar ou não de acordo com essas leis, basta *se colocar no lugar do outro*. Além de fácil, essa regra existe e é conhecida há muito tempo, nas palavras: *quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*, ou seja, *não faça aos outros o que não gostaria que fizessem a ti*.⁸⁸

Mesmo que a maioria dos seres humanos reconheçam as leis de natureza, eles deixam-se guiar pela paixão, ou seja, pelo desejo de obter vantagens imediatas. Por isso são inaptos a agir segundo as leis de natureza. E caso alguém aja baseado nessas leis, essa atitude pode ser considerada irracional por colocar em risco a conservação da própria vida, pelo fato de os outros não as seguirem e, agirem guiados apenas por suas paixões (desejos naturais). Isso demonstra a impossibilidade de os seres humanos obterem a paz através das leis de natureza, pois ao invés da paz o que eles obteriam seria a própria destruição.

Conseqüentemente, aquele que agisse segundo as leis de natureza se tornaria presa fácil para quem a transgredisse. Isso demonstra que a obrigação relativa aos preceitos da lei de natureza trata-se de uma disposição mental, no que diz respeito ao seu cumprimento. Dessa forma, pode-se chegar a seguinte conclusão: que a lei de natureza (sempre e em qualquer lugar) obriga em foro interno, ou melhor, se encontra na consciência de cada um, mas não obriga em foro externo e, portanto ela deverá ser seguida somente no caso de se mostrar extremamente segura. Mesmo assim, haverá homens que, apesar de agirem segundo as leis de natureza, conscientemente as contradizem.

No *Do Cidadão*, Hobbes apresenta a seguinte definição: “As leis de natureza são imutáveis e eternas: o que elas proíbem nunca poderá ser lícito; o que ordenam jamais pode ser ilegal.”⁸⁹ No entanto, a arrogância, a ingratidão, a quebra de contrato ou injúria, a desumanidade, entre outras atitudes, nunca poderão ser consideradas ações lícitas, sempre serão consideradas como disposições do espírito e estarão presentes apenas no tribunal da consciência, assim como as virtudes contrárias às atitudes citadas anteriormente jamais poderão ser consideradas ilícitas enquanto não houver algo que as obrigue, ou seja, as leis civis. Entretanto, a mudança do comportamento humano só se dará em função das circunstâncias que eventualmente surjam, ou seja, em função da lei civil que os obrigarão a agir de determinado modo pois, se agirem de modo contrário, sofrerão algum tipo de sanção. A razão permanecerá sempre a mesma, pois não modificará o seu fim, ou seja, a busca da paz, da segurança e da defesa. Imprescindivelmente, os meios para atingir essa condição de vida coletiva não podem ser anulados por nenhum tipo de lei ou costume.

⁸⁸ HOBBS, 1979b, p.79.

⁸⁹ HOBBS, 1992, p. 79.

Visto que a observância das leis de natureza é algo fácil, pois exige somente o esforço (autêntico e constante) na prática das ações, Hobbes afirma que somente aquele que demonstra, através das suas ações, seguir as leis de natureza pode ser chamado de justo. Portanto, justo é aquele que age de acordo com aquilo a que se encontra obrigado.

3.6 Conclusão do terceiro capítulo

Considerando que as inclinações humanas diferem muito entre si, em relação a constituição, costumes ou opiniões de cada indivíduo, bem como em relação aos sentidos, tais como paladar, tato, odor e apresentam-se muito mais diversas em relação às ações comuns da vida, pois a mesma coisa que alguns elogiam e consideram boas, outros menosprezam. Assim como ocorre que, algumas vezes, a mesma pessoa que em um dado momento elogia algo, posteriormente passa a amesquinhá-lo. É essa diversidade de apetites ou paixões presentes nos seres humanos que faz com que eles se encontrem em um estado permanente de guerra. Porém, os homens que se encontram em estado de guerra consideram isso ruim e consideram a paz como algo bom. Contudo, aqueles que não concordam quanto a um bem presente encontram-se de acordo quanto a um bem futuro, o que pode ser considerado um efeito ou resultado da razão pois, nesse caso, as coisas presentes são óbvias aos sentidos, enquanto que as futuras, pertencem somente à razão. A razão considera e declara que a paz é boa; segue-se disso que os meios para obtê-la, também o são.

Isso esclarece um dos pontos chave dos motivos que tornam a lei natural e a lei moral uma única coisa, a saber, o uso dos termos bem e mal associados as coisas cujos significados são dados por um indivíduo em particular e referem-se a sua inclinação ou aversão a algo. Na nota de rodapé escrita por Ribeiro na obra *Do Cidadão*, consta:

9. Este é um ponto que Hobbes sempre enfatiza: que os nomes dados às coisas são conotados pelas paixões, ou pelos interesses políticos, de quem os atribui. Por isso, uma denominação incorreta ou malévola pode levar à revolta e à sedição, e para garantir a paz é preciso que as palavras sejam atribuídas com comedimento ou pelo poder soberano (HOBBS, 1992, p. 80).

A paz inexistente como um bem presente passa a ser considerada como um bem futuro por meio da razão: “[...] pois as coisas presentes são óbvias aos sentidos, e as futuras apenas à razão.”⁹⁰ O fato de a razão indicar a paz como uma coisa boa, faz com que todos os meios necessários para atingi-la também sejam considerados da mesma forma.

⁹⁰ HOBBS, 1992, p. 81.

Para Hobbes, a mesma lei pode ser denominada natural, moral e divina. Isso faz com que a modéstia, a equidade, a confiança, a humanidade, a misericórdia, todas necessárias para a obtenção da paz, sejam consideradas como bons hábitos, ou melhor, como virtudes. Conseqüentemente, a lei natural também ordena que se tenha bons modos, isto é, que se pratique a virtude como um meio para alcançar a paz, e isso possibilita que a lei natural também seja chamada de lei moral. Segundo Hobbes, os filósofos morais não perceberam que a bondade presente nas ações estaria subordinada a busca da paz, enquanto o mal estaria subordinado a discórdia e a guerra.

As leis de natureza seriam a suma moral demonstrada através dos preceitos apresentados relativos a conservação do corpo e da vida contra os perigos que se originariam na discórdia. No entanto, existiriam outros preceitos da natureza racional, de onde proviria outras virtudes. Por exemplo, a virtude da temperança, que proviria da razão, ao passo que o seu contrário, ou seja, a destemperança, poderia levar a doença e até mesmo a morte. O mesmo ocorreria em relação a força, ou seja, a capacidade de resistir com valentia diante de perigos difíceis de serem evitados e superados.

As leis denominadas leis de natureza referem-se a certas conclusões obtidas através do uso da reta razão sobre as coisas que devem ser feitas ou omitidas, ao mesmo tempo que expressa a vontade de quem tem o direito de mando. Todavia, elas não são consideradas leis civis, dado que procedem da natureza. As leis de natureza só foram apropriadamente chamadas de leis no momento em que Deus as declarou nas Sagradas Escrituras, “[...] pois a Sagrada Escritura é o verbo de Deus mandando, pelo maior de todos os direitos, sobre todas as coisas.”⁹¹ Em relação ao uso do termo “lei” para designar as leis de natureza, no Capítulo XV do *Leviatã*, Hobbes toma a seguinte posição, (grifo nosso):

A estes ditames da razão os homens costumam dar o nome de leis, mas impropriamente. Pois eles são apenas conclusões ou teoremas relativos ao que contribui para a conservação e defesa de cada um. [...] a lei, em sentido próprio, é a paixão daquele que tem direito de mando sobre outros. No entanto, se considerarmos os mesmos teoremas como transmitidos pelas palavras de Deus que tem direito de mando sobre todas as outras coisas, nesse caso serão propriamente chamados leis (HOBBS, 1979b, p. 95).

A lei denominada natural e moral também pode ser denominada divina, por dois motivos. O primeiro motivo é porque a razão, ou seja, a própria lei de natureza foi concedida por Deus a todos os homens enquanto regras para guiar as suas ações. O segundo motivo da lei de natureza também poder ser chamada de lei divina decorre dos seus mandamentos, ou seja, das regras presentes em seus mandamentos que coincidem com os que foram

⁹¹ HOBBS, 1992, p. 83.

promulgados pela Majestade Divina como leis de seu reino terreno por meio de Nosso Senhor Jesus Cristo e de seus profetas e apóstolos. Hobbes, no Capítulo V do *Do Cidadão*, apresenta a sua doutrina da lei de natureza vinculada a passagens da Sagrada Escritura. Entretanto, esse ponto não será tratado nesta dissertação.

Em síntese, a primeira e fundamental lei de natureza que indica aos seres humanos que busquem a paz, acaba constituindo todas as outras leis de natureza. Dessa primeira lei de natureza derivam todas as outras, as quais indicam os caminhos tanto para a paz quanto para a autodefesa. Infere-se dessa primeira e fundamental lei de natureza que os seres humanos não devem conservar o seu direito à todas as coisas e que, ao invés disso, devem transferir ou renunciar a alguns desses direitos denominados ‘naturais’. Portanto, aquele que não abrir mão do seu direito natural (a todas as coisas) estará contrariando a própria lei de natureza que indica a necessidade das ações serem dirigidas em prol da paz.

O objetivo em investigar a lei de natureza é esclarecer o modo como ela se encontra presente no sistema político proposto por Hobbes. Este será o próximo passo da presente dissertação.

4. O DIREITO NATURAL NO SISTEMA POLÍTICO DE HOBBS

Visto que as leis de natureza por si só não foram suficientes para guiar os seres humanos em suas ações, fez-se necessário um poder coercitivo que os obrigassem a cumpri-las. Guiados pela razão, os seres humanos perceberam a necessidade de estabelecer um poder soberano e, para isso, realizaram um pacto entre si.

Como já fora mencionado no subitem 2.3.1 (p. 55) da presente dissertação, o corpo humano é regido pela mesma lei que anima todos os corpos, a saber, Deus. O que distingue o corpo humano dos outros corpos é a sua capacidade de pensar e imaginar, as quais possibilitaram que os homens concebessem a possibilidade das suas leis tornarem-se comum e estender-se a todos os demais e, imaginar que os outros também pudessem chegar a mesma conclusão visando a própria segurança. Essa via intelectual converteria o conjunto de leis de natureza, relativa a cada corpo humano individual e animados identicamente por Deus, em um sistema organizado baseado na reciprocidade de interesses, a saber, o direito natural. Mas como efetivar esse sistema natural concebido pela razão como um bem futuro para todos

fazendo com que os seres humanos se respeitassem reciprocamente? - Positivando esse sistema de Direito Natural como leis gerais, iguais para todos. Ou melhor, instituindo o Direito Natural enquanto direito fundamental da cidade como Direito Positivo. Este é o modelo normativo e universal da vontade política ou associativa que estabelece esse direito fundamental concebido pela imaginação associado ao âmbito da soberania, e que também se torna regra a ser seguida pelos súditos por meio das leis civis estabelecidas pelo poder soberano. No entanto, essas regras estabelecidas pelas leis civis nunca poderão ser contrárias as leis de natureza.⁹²

4.1 O pacto de união ou contrato social

No sistema político de Hobbes, o pacto de união seria estabelecido entre os seres humanos que se privariam do seu estado natural de fazer justiça e transfeririam este direito ao Estado enquanto poder soberano. O poder soberano constituído por eles por intermédio do pacto, passaria a ter autoridade em relação ao estabelecimento de regras através das chamadas leis civis. Com a instituição do Estado, as leis, anteriormente denominadas leis naturais, passariam a ser chamadas de leis civis e seriam legisladas unicamente por via do poder soberano. O Estado, por meio de seu representante, passaria a comandar os seus súditos através das leis civis.

Consta no Capítulo XII do *Leviatã* que o pacto de união ou contrato social demonstra uma relação mútua e inerente a própria natureza desse contrato, a saber, o vínculo existente entre a proteção do soberano e a obediência do súdito. Contando com a hipótese de que se o soberano viesse a perder o poder de proteger os seus súditos, esses, por sua vez, estariam liberados do dever relativo a obediência e a lealdade a ele. Todo ser humano possuiria, por sua própria natureza, o direito de proteger a si mesmo quando não houvesse alguém que o fizesse. Esse direito deveria ser observado em qualquer tipo de convenção, pois a finalidade da submissão do súdito ao soberano seria justamente a proteção que este deveria lhe garantir. Isso possibilitaria a substituição do soberano no caso de ele deixar de oferecer proteção aos seus súditos. A única exceção em relação ao caráter irrevogável do pacto inicial no caso de um Estado por instituição, seria no caso de haver um Estado por aquisição estrangeira ou ao final de uma guerra civil, situação em que os súditos passariam a ter obrigação com o vencedor (HOBBS, 1979b, p. 103-106).

⁹² HOBBS, 1979a, Prologo, p. 59-60.

Hobbes (1979b, p. 5) compara o processo da origem do Estado, desse grande *Leviatã*, com a pronúncia de Deus no instante da criação, a saber, ao “*Fiat ou Façamos o homem.*” A partir disso, também se compreende no frontispício da sua obra *Leviatã* a figura simbólica de um gigante de Coroa, cujo busto e braços são formados pela reunião de vários indivíduos. O grande *Leviatã* representa a multidão de indivíduos unida em uma só Pessoa (um só Corpo político). No Capítulo XII do *Leviatã*, Hobbes define a soberania como o maior poder dado a um homem ou a uma assembleia de homens. E descreve o pacto como se cada indivíduo consentisse e dissesse a cada ser humano,

Cedo e transfiro o direito de governar-me a mim mesmo a este homem, ou a esta assembleia de homens, com a condição de transferires a ele teu direito, autorizando, de maneira semelhante, todas as suas ações (HOBBS, 1979b, p. 105).

Cada ser humano autoriza alguém (não contratante) que vise a utilidade e concentre e empregue todo o seu poder natural, mesmo que de modo artificial, para impedir que alguém ou algum grupo minoritário rompa com o pacto e impeça o cumprimento do que se justificou por consenso. Para a efetivação do pacto faz-se necessário criar a figura de alguém de fora do contrato a quem possa ser conferido o poder soberano.

O maior dos poderes humanos é aquele que é composto pelos poderes de vários homens unidos por um consentimento numa só pessoa, natural ou civil, que tem o uso de todos os seus poderes na dependência de sua vontade: é o caso do poder de um Estado (HOBBS, 1979b, p. 53).

O consenso seria como o ponto de partida para a busca da convivência pacífica, visto que o ser humano seria insociável por natureza. Esse seria um ato da razão e não um ato político. O ato político viria somente depois, na forma de atos da vontade por parte daqueles que se comprometeram a manter as condições do consenso. Sem o consenso não seria possível existir a política, pois esta resulta justamente do compromisso em relação ao que se apresenta como um pressuposto necessário, nesse caso, a busca da paz. O compromisso político beneficiaria o poder pelo fato de legitimá-lo.

O que antes era amorfo, a saber, os indivíduos de uma multidão, privados de vontade política, passaria a ser representado de forma unívoca. Além de constituírem a soberania, os seres humanos também fundariam, concomitantemente a ela, o grande *Leviatã* (Estado). No sistema político de Hobbes a soberania seria constituída por um homem ou por uma assembleia de homens.

Com a instituição desse poder comum, enquanto poder soberano, as pessoas singulares naturais se transformariam em pessoas singulares artificiais. Com efeito, o pacto que daria início à sociedade política estaria além de um simples consenso, pois representaria a

criação de uma unidade real de todos em somente uma pessoa, distinta de todos os indivíduos particulares.

Porque é a *unidade* do representante, e não a *unidade* do representado, que faz que a pessoa seja *una*. E é o representante o portador da pessoa, e só de uma pessoa. Essa é a única maneira como é possível entender a *unidade* de uma multidão (HOBBS, 1979b, p. 98).

Consta no Capítulo XII do *Leviatã* que traz como título *Das causas, geração e definição do Estado* que em decorrência da necessidade de defesa e proteção, os homens naturais criariam um Homem artificial, de tamanho e poder muito superiores, o grande *Leviatã* (detentor de todo poder) enquanto representante do Estado ou República, denominado *Commonwealth*, em inglês, e *Civitas*, em latim. Esse grande *Leviatã* representaria a reunião de uma multidão em um só Corpo ou uma só Pessoa. Cada um, através do pacto, autorizaria o Estado ao uso da sua força e de seus recursos, do modo que lhe fosse oportuno, sempre visando a paz interna e a defesa contra os inimigos. O *Leviatã* seria uma espécie de *Deus Mortal*, detentor do poder soberano, grifo do autor. É importante ressaltar que Hobbes parece não fazer distinção quando utiliza os termos Estado, *Leviatã*, Corpo político e Homem artificial, (HOBBS, 1979b, p. 105-113, grifo do autor).

O grande *Leviatã* resultaria da arte humana, do artifício humano, da vontade humana guiada pelo cálculo individual de interesses. Para Hobbes, o ser humano natural viveria fechado em si mesmo e, somente por necessidade, seria levado a criação da sociedade política. Consta na Introdução do *Leviatã*:

Porque pela arte é criado aquele grande *Leviatã* a que se chama *Estado*, ou *Cidade* [...]. E no qual a *soberania* é uma *alma* artificial, pois dá vida e movimento ao corpo inteiro; os *magistrados* e outros *funcionários* [...], *juntas* artificiais; a *recompensa* e o *castigo* (pelos quais, ligados ao trono da soberania, todas as juntas e membros são levados a cumprir seu dever) são os *nervos*, que fazem o mesmo no corpo natural; a *riqueza* e a *prosperidade* de todos os membros individuais são a *força*; *Salus Populi* (a *segurança do povo*) é seu *objetivo*; os conselheiros [...] são a *memória*; a *justiça* e as *leis*, uma *razão* e uma *vontade* artificiais; a *concordia* é a *saúde*; a *sedição* é a *doença*; e a *guerra civil* é a *morte* (HOBBS, 1979b, p. 5).

Com o pacto, os seres humanos naturais se tornariam indivíduos da sociedade civil constituída na forma de Estado ou República. A partir daí, os indivíduos passariam a submeter-se às leis e acabariam tendo restrições em relação a sua liberdade natural. Para Hobbes, o mais importante nisso tudo seria o afastamento do permanente estado de guerra no qual eles viveriam no estado de natureza, no qual as suas ações seriam guiadas pelas paixões naturais. A promessa de cumprir a sua parte do contrato estaria presente no pacto: os seres humanos teriam que se abster de determinados tipos de condutas e passarem a seguir

determinadas regras ditadas pelo soberano por meio das leis civis. Essa seria a origem do poder coercitivo necessário para que os seres humanos mudassem o seu modo de agir.

O direito político constituiria o fundamento e a origem da moral social e representaria o Estado enquanto instituição que incorpora a vontade de sobreviver manifesta na vida social e coletiva. Para isso seria necessário o reconhecimento das leis de natureza e sua adaptação às necessidades comuns. Pela via política o direito natural se tornaria direito positivo.

No estado anterior ao da sociedade civil não haveria nenhum tipo de poder para orientar as ações humanas, em decorrência disso as leis de natureza não seriam seguidas, pois não haveria nada que coagisse os indivíduos a segui-las. No entanto, a reta razão (comum a todos) indicaria a necessidade de um poder coercitivo para dirigir as ações humanas e afastá-los do estado de guerra vigente. Essa situação daria origem a um pacto de submissão, ou seja, em troca de uma proteção eficiente por parte desse poder visível, os seres humanos passariam a obedecer ao que esse Estado e o seu soberano ordenasse por meio da lei civil.

Para Hobbes existe diferença entre o pacto e a lei. O ser humano seria obrigado pelos seus contratos, ou seja, ele teria o dever de cumpri-los porque assim prometera. Porém, o que faria com que ele realmente cumprisse as suas promessas seria a lei, pois essa o manteria obrigado a cumprir os contratos por temor do castigo. Através da lei civil distributiva, o soberano definiria o direito próprio de cada um e estabeleceria o que cada um poderia legalmente fazer ou omitir, e o que não poderia. E, através da lei civil punitiva, ele definiria o castigo a ser aplicado aos que violassem a lei.

Consta no Capítulo XI do *Leviatã*: “O desejo de conhecimento e das artes da paz inclina os homens para a obediência ao poder comum [...]”⁹³ Em troca de sua obediência enquanto súditos, de acordo com o direito transferido por eles ao soberano, faria com que este, por sua vez, tivesse o dever de prover tanto a conservação do Estado quanto a de seus súditos. O soberano, enquanto detentor de todo o poder (força) e autoridade teria o dever de proporcionar aos indivíduos a paz tão desejada por todos. Não haveria nenhum poder superior ao dele, enquanto soberano. Para Hobbes, esse poder máximo não constituiria o objetivo do governo deste poder soberano, mas sim a sua condição.

Para Hobbes, seria impossível tratar o homem de modo geral, mas apenas enquanto indivíduo. Na sua concepção política, esses indivíduos, em nenhum momento, constituiriam um povo, pois as vontades individuais sempre apresentariam contradições. No sistema político proposto por ele, as ações individuais encontrariam sua unidade no soberano, detentor

⁹³ HOBBS, 1979b, p. 61.

da única vontade a ser obedecida. O soberano expressaria a sua vontade através da lei civil, a qual deveria ser seguida por todos, com exceção dos débeis e as crianças pelo fato deles não terem participado do pacto.

No projeto político hobbesiano, caberia somente ao poder soberano julgar o bem e o mal, o justo e o injusto, o teu e o meu, assim como policiar intelectualmente (opiniões e doutrinas) e espiritualmente (religiões, rituais) os seus súditos, na medida em que isso fosse necessário para a paz. Em suma, somente o soberano elaboraria a lei, determinaria a propriedade, as opiniões e doutrinas e até mesmo a própria religião. Nenhuma doutrina poderia ser considerada verdadeira se não fosse compatível com as leis de natureza. Isso evidencia a principal característica da soberania, ou seja, o seu poder de promulgar leis (ordená-la e publicá-la) e também de bani-las.

Mesmo que o soberano viesse a apresentar falhas relacionadas ao abuso do poder, isso seria menos grave do que se não houvesse poder algum. Por mais incômodos que fossem os problemas decorrentes da soberania, eles seriam incomparáveis aos problemas do ser humano no estado de natureza ou em um estado de anarquia em consequência da guerra civil. As leis elaboradas pelo soberano não poderiam ser interpretadas pelos súditos sob o aspecto de serem justas ou não, mas a partir da clareza apresentada em relação aos seus reais motivos e necessidades. A função da lei civil seria a de policiar os homens e controlar as suas ações. A única liberdade real e prática que o súdito possuiria seria o fato de ser livre para optar entre agir ou conter-se. Porém, a medida dessa liberdade seria estabelecida pela vontade do soberano, ou seja, se daria de acordo com o proveito que ele teria dela, tornando-se assim algo inconstante e, portanto variável.

No *Leviatã* Hobbes apresenta os casos em que os súditos teriam o direito de não seguir as ordens dadas pelo soberano. O exemplo usado por ele é o de que não existiria nenhum pacto que determinasse que o indivíduo não pudesse se defender frente ao perigo iminente de morte ou mutilação. Essa seria a única exceção existente em relação ao poder ilimitado do soberano. Segundo a teoria política de Hobbes, o estado de medo e insegurança vivido pelo ser humano no estado de natureza levaram-no a ingressar na sociedade civil. Os seres humanos, guiados pela razão, realizariam um pacto entre si, através do qual transfeririam todo o direito de governar-se a si mesmos para uma terceira pessoa, que passaria a representá-los enquanto uma unidade política. Ou seja, um só Corpo, uma só Pessoa detentora de todo poder possível dado a um homem, algo criado pela própria convenção humana, sem qualquer relação com a vontade de Deus. A partir do pacto, o poder soberano passaria a ser a forma, a sede do Estado – o grande *Leviatã*.

4.2 A estrutura jurídica do sistema político de Hobbes

A exposição chega neste momento ao seu ponto central, ou seja, a explanação acerca dos elementos necessários para explicar o modo como Hobbes reconhece o direito natural como fundamento do direito civil, a partir das teses presentes no capítulo XXVI do *Leviatã*⁹⁴ que tem como título *Das leis civis* e do capítulo XIV da obra *Do Cidadão*⁹⁵ que tem como título *Das leis e dos crimes*. A partir disso, esclarecerá o modo como o sistema político proposto pelo filósofo se encontra inerentemente vinculado a um determinado sistema jurídico. Para cumprir esse intuito, a presente explanação versará inicialmente sobre a definição de lei apresentada por Hobbes, as deduções decorrentes dessa definição, assim como as suas implicações no sistema político proposto por ele.

Para Hobbes, as leis civis são todas as leis que devem ser observadas pelos indivíduos enquanto partes integrantes de um Estado. São também designadas leis gerais, pelo fato de que todos devem conhecê-las. Neste aspecto, a lei civil se distingue das chamadas leis particulares de cada país, pois essas, por sua vez, são conhecidas apenas pelos estudiosos do direito.

Lei civil era o nome dado a antiga lei de Roma, e sua origem provém da palavra *Civitas*, que significa Estado. Segundo Hobbes, sua intenção era apresentar uma definição de lei, assim como fizeram Platão, Aristóteles, Cícero e outros. A princípio era preciso ter claro que a lei, em geral, apresentar-se-ia como uma ordem (*command*), uma regra a ser seguida. Porém, esta ordem não proviria de qualquer pessoa, mas de alguém a quem os indivíduos já estariam anteriormente submetidos, em decorrência do pacto. No caso da lei civil a pessoa que ordena é a *persona civitatis*, ou seja, a pessoa que representa o Estado, o soberano. Hobbes apresenta a seguinte definição:

A lei civil é, para todo súdito, constituída por aquelas regras que o Estado lhe impõe, oralmente ou por escrito, ou por outro sinal suficiente de sua vontade, para usar como critério de distinção entre o bem e o mal; isto é, do que é contrário ou não é contrário à regra (HOBBS, 1979b, p. 161).

Em suma, leis civis são as regras impostas pelo Estado aos seus súditos. Entretanto, essas leis existem somente para os indivíduos ou grupos a quem ela se dirige e para mais ninguém. Além da função de colocar regras, elas definem o justo e o injusto. Qualquer ação

⁹⁴ HOBBS, 1979b, p. 161-174.

⁹⁵ Id. 1992, p. 237-260.

contrária às leis estabelecidas pelo Estado será considerada injusta, pois o pacto estabelece que todos os súditos devem obediência às leis civis ditadas pelo soberano, pois se trata de um pacto de submissão. No entanto, para que essas leis sejam seguidas é necessário que elas sejam apresentadas com clareza aos súditos.

Na sequência, serão apresentadas algumas deduções elaboradas por Hobbes através de fatos e argumentos, que certamente possibilitam compreender melhor a sua definição de lei civil em relação a sua proposta política.

Na primeira dedução relacionada a lei civil, Hobbes afirma que, independente do tipo de Estado constituído, somente o soberano terá o poder e a autoridade para elaborar e revogar as leis que devem ser observadas e seguidas pelos súditos. A segunda dedução refere-se ao fato de que o soberano não está sujeito a nenhuma lei civil, por ser o único legislador, ou seja, a única pessoa com o poder de criar e de revogar leis a qualquer momento em que isso se fizer necessário, isso está expresso na seguinte passagem: “Porque livre é quem pode ser livre quando quiser” (HOBBS, 1979b, p. 162).

A terceira dedução apresentada pelo autor é a de que um costume somente se transforma em lei quando o soberano não se manifesta de modo contrário à ele, e o silêncio manifesta o seu consentimento. As leis de governos anteriores não acarretam perdas ou danos para o atual governo, pelo fato de que o atual soberano, enquanto único legislador e juiz, deve sempre levar em conta a equidade das leis, pois existem leis injustas que perduram por muito tempo. Em síntese, em qualquer Estado, a única pessoa que pode julgar o que é razoável ou o que deve ser abolido é o soberano.

Na quarta dedução, Hobbes afirma que a lei de natureza e a lei civil estão contidas uma na outra e possuem a mesma extensão. As leis de natureza consistem na equidade, na justiça, na gratidão e em outras virtudes morais dependentes destas. Porém, enquanto essas leis se encontram na simples condição de natureza, elas ainda não são leis, pois servem apenas para indicar os atributos necessários para que os homens alcancem a paz. Somente com a instituição do Estado, as leis de natureza se tornam leis efetivas e passam a ser ordenadas pelo soberano. As leis, antes denominadas leis de natureza, passam a ser denominadas leis civis e procedem unicamente do poder soberano, pelo fato de os indivíduos apresentarem, particularmente, muitas contradições em relação a elas. As leis civis passam a ser vistas como necessárias e obrigatórias em relação ao seu cumprimento, assim como a punição em relação ao seu descumprimento por parte dos súditos. É o poder soberano que elabora e faz com que elas sejam cumpridas, logo, cabe a ele também a tarefa de punir quem as descumpra. A semelhança apresentada entre a lei civil e a lei de natureza provém do fato de

que a lei civil faz parte dos ditames da natureza: “Porque a justiça, quer dizer, o cumprimento dos pactos e dar a cada um o que é seu, é um ditame da lei de natureza” (HOBBS, 1979b, p. 162-163).

O pacto firmado entre os seres humanos com o objetivo de obter a paz e a segurança, fez com que eles se submetessem a obedecer, de modo antecipado, a qualquer ordem dada pelo soberano. Submetendo-se por antecipação ao dever de obedecer a lei civil, conseqüentemente, se submeteriam à lei de natureza. Isso possibilita afirmar que a lei de natureza é o fundamento, a base das leis civis de qualquer Estado. Desse modo, a lei civil e a lei de natureza não diferem enquanto tipos distintos de leis, mas somente enquanto partes distintas da mesma lei; uma é escrita e se denomina lei civil, e a outra, não escrita, se chama lei de natureza.

[...] eis que, em virtude da lei natural que proíbe violar os pactos, a lei natural manda observar todas as leis civis. Com efeito, quando somos obrigados à obediência antes de saber o que nos será ordenado, temos a obrigação geral de obedecermos a todas as coisas. Donde segue que nenhuma lei civil [...] pode ser contra a lei natural (HOBBS, 1993, p. 184).

Na obra *The Elements of Law, Natural and Politic* (1640), Hobbes afirma ser necessário reconhecer as leis do estado de natureza adaptando-as às necessidades comuns. A política teria uma função vitalizadora, que animaria todo o corpo social e político e atualizaria, de certa forma, o direito natural, positivando-o. Nesse caso, o soberano instituiria o direito natural que serviria de base para as leis formais positivas (leis civis), ou melhor, o soberano efetuariam a positivação da lei natural fortalecendo e coagindo o seu cumprimento enquanto uma lei ou obrigação política, aparelhada de uma sanção efetiva.

O direito natural, também chamado de liberdade natural, passaria a ser limitado e restringido pela lei civil. Para compreender a limitação da liberdade natural do ser humano de agir conforme o seu próprio juízo seguindo as suas paixões ou desejos naturais, basta considerar o objetivo da lei civil de restringir as ações humanas, pois de outra forma a paz não seria alcançada. A lei civil, instituída pelo Estado através do poder soberano, serviu como um limite à liberdade natural e impediu que os indivíduos causassem danos uns aos outros, fazendo com que eles se unissem na luta contra o inimigo comum.

As leis naturais de cada corpo humano (comum e igual a todos) são transformadas em um sistema ordenado, fundado na reciprocidade de interesses. Em relação à efetivação desse sistema natural concebido pela razão, todos perceberiam que, se cada um cumprisse a sua parte do contrato, respeitando-se mutuamente, a longo prazo, o direito natural seria instituído

e transformar-se-ia em direito político. O direito político representaria o modelo normativo ou universal da vontade política ou associativa.

Após reter a atenção na quarta dedução elaborada por Hobbes acerca da lei civil, na qual ele apresenta a relação entre a lei natural (direito natural) e a lei civil (direito político) em seu projeto político, segue a sequência das suas deduções a respeito da lei civil. Na quinta dedução, ele afirma que as leis civis estariam sempre vinculadas às constituições do atual soberano, porque o legislador será sempre aquele que possui autoridade para exercer tal função no momento presente. Tudo o que for comumente presente nas províncias de um Estado e não apresentar nenhuma iniquidade tratar-se-á, portanto, de uma lei de natureza transformada em lei civil e deverá ser obedecida por todos.

Na sexta dedução, Hobbes afirma que a lei, em geral, baseia-se na força e autoridade do Estado, isto é, na vontade do soberano independentemente do tipo de Estado. Essa afirmação levaria a questionar o motivo pelo qual importantes juristas, de diferentes Estados, defendiam a opinião de que a lei estaria submetida somente ao controle do Parlamento. Para Hobbes isso seria verdadeiro apenas no caso de o Parlamento ter o poder soberano, de outro modo isso seria impossível. Se o Parlamento fosse soberano, ele teria tanto o poder de reunir-se como de dissolver-se de acordo com as suas posições e decisões. Consequentemente, se houvesse outro poder capaz de dissolver o Parlamento, este também teria o poder de controlar as suas ações.

Mesmo que o Parlamento tivesse a soberania, por mais numerosos e sábios que fossem os seus membros, ou por qualquer outro motivo, ninguém acreditaria que tal assembleia teria o poder legislativo. Nenhum Estado pode ser estruturado constituído de um lado pela *força* (rei) e por outro pela *justiça* (Parlamento); isso impossibilitaria a sua subsistência, uma vez que nenhum Estado resistiria se a força estivesse nas mãos de alguém que não tivesse consigo a justiça e a autoridade de comandar e governar, (grifo do autor).

Na sétima dedução, Hobbes afirma que os juristas ingleses também concordam que a lei nunca pode ir contra a razão. Deve sempre considerar-se que a lei nunca pode basear-se em uma razão particular, pois ela representa a vontade da multidão. Isso impossibilitaria aceitar a posição defendida pelo jurista inglês Edward Coke, de que há “uma perfeição artificial da razão, obtida através de muito estudo, observação e experiência.”⁹⁶ Para Hobbes, o que faz a lei não é a *juris prudentia* (jurisprudência) ou a sabedoria de juristas subordinados, mas sim a razão desse Homem artificial, ou seja, do Estado soberano e de suas leis (ordens, comandos)

⁹⁶ HOBBS, 1979b, p. 164.

enquanto representante das inúmeras vontades da multidão. As leis criadas a partir da vontade do soberano dificilmente apresentariam contradição em relação as leis de natureza.

O soberano exerceria o papel de juiz em todos os tribunais de justiça e os outros juízes sempre estariam subordinados às suas leis. Eles também sempre deveriam observar a razão que levava o soberano a elaborar tal lei para que os seus julgamentos estivessem sempre em concordância com o motivo pelo qual a lei fora criada. A sentença seria dada pelo soberano, caso contrário, seria injusta.

Em sua oitava e última consideração, Hobbes diz ser necessário ter claro que a lei é uma ordem baseada na vontade de quem a ordena, ou seja, na vontade do soberano, expressa de forma oral ou escrita, ou por meio de outros argumentos. Isso esclarece o fato de que a ordem proveniente do Estado é lei para todos que a conhecem, ou seja, para quem possui informações sobre ela. Este fato nos encaminha ao próximo ponto a ser esclarecido, a saber, ao modo como as leis se tornam conhecidas.

É essencial à lei que os súditos tenham conhecimento de duas coisas: primeiro, de que homem ou assembleia possui o poder supremo, ou seja, o direito de legislar; segundo, do que dizem as próprias leis. Pois quem não sabe a quem ou a que está obrigado não tem como obedecer, e portanto, está na condição de quem não tem como obedecer, e portanto, está na condição de quem não tem nenhuma obrigação (HOBBS, 1992, p. 246-247).

É importante ter claro que, além de a lei ter que ser escrita e publicada, ela também deve apresentar sinais de que resulta da vontade do soberano. Para Hobbes, não basta apenas uma declaração da lei, são necessários também sinais suficientes do autor e da sua autoridade. O soberano sempre será o único legislador reconhecido por todos em qualquer tipo de Estado, pois a soberania se constitui com base no consentimento de todos os seres humanos (súditos). Desse modo, todos terão clareza a respeito de quem seja o soberano e a ignorância não servirá como desculpas ao descumprimento das suas ordens presentes nas leis civis.

Primeiro, deve-se observar que se for uma lei obrigatória sem necessidade de ser escrita e válida para todos, sem exceção, tratar-se-á de uma lei de natureza. Porque tudo o que o homem consegue conhecer pela sua própria razão deve valer para todos, e isso só ocorre em relação às leis de natureza que não necessitam ser publicadas nem proclamadas. As leis de natureza, aprovadas por todos, pode ser sintetizada no seguinte enunciado: “*Não faça aos outros o que não consideras razoável que seja feito por outrem a ti mesmo*” (HOBBS, 1979b, p. 165).

O segundo ponto a ser observado em relação à lei de natureza é quando se trata de uma lei dirigida a um determinado grupo ou pessoa e não há necessidade de se tornar pública

por meio oral ou escrito, por ser conhecida por todos através da razão que os leva a segui-las. Trata-se de uma lei natural e não apenas civil. Isso nos esclarece o fato de que somente as leis de natureza não precisam ser transmitidas que, no entanto, devem ser seguidas pelos súditos, pelo fato de procederem de um ato soberano estabelecido através das chamadas leis civis. Sendo assim, as leis promulgadas pelo soberano sempre deverão ser elaboradas em conformidade com a razão e a equidade, ou seja, sempre estarão fundamentadas nas chamadas leis de natureza.

Sempre que houver algum crime de injúria em relação a uma lei de natureza, ou seja, contra a equidade comum, este será julgado por algum juiz subordinado, cuja autoridade tenha sido delegada pelo soberano, e cuja função será demonstrar e facilitar a verificação da lei em questão. Embora a opinião dos juristas possa evitar litígios, não passará de uma mera opinião, pois a sua função será apenas a de dizer aos indivíduos o que é a lei, após escutar as controvérsias existentes em relação a ela. No entanto, quando se tratar de injúria ou crime relacionado a uma lei escrita, supostamente conhecida por todos, o indivíduo deverá saber, de antemão, se a ação executada por ele tratar-se-á de algum tipo de crime ou injúria, pois a lei já se encontrará publicada e, portanto, poderá ser consultada por ele a qualquer momento. Todos os seres humanos devem se esforçar ao máximo para se manterem informados sobre as leis escritas, no que diz respeito a suas ações futuras.

Em relação aos elementos que tornam uma lei obrigatória, mesmo que o legislador seja conhecido por todos e todas as leis (civis e de natureza) estejam publicadas ainda faltará um elemento fundamental para que elas se tornem obrigatórias. O fato é que o mais importante na lei não é o seu registro, o teor da sua escrita, mas a sua intenção e o significado dado a ela por seu criador (legislador). Isso novamente demonstra que, tanto a lei quanto a interpretação cabe somente a autoridade do soberano. De qualquer modo, todas as leis, escritas ou não, necessitam ser interpretadas. A lei natural, mesmo não sendo escrita, será seguida por aqueles que se guiam pela denominada razão natural. Não há como desculpar alguém que viole a lei natural pelo fato de a razão natural ser comum a todos os seres humanos. Entretanto, podemos afirmar que existem poucos seres humanos, ou até mesmo nenhum, que em dados momentos não se deixe levar, guiar pelas paixões. Por ser a mais obscura das leis, a lei de natureza necessita de intérpretes mais capacitados. Quanto à interpretação das leis escritas, se elas apresentarem textos curtos, dificilmente serão mal interpretadas e, quanto mais extensas, mais obscuras serão.

Apenas o criador da lei conhece a finalidade da lei, por isso não há problema que surja em relação a ela que não possa ser solucionado por seu legislador. Nesse sentido, devemos

sempre observar que o poder de legislar cabe somente ao soberano e a ninguém mais. Embora as leis de natureza sejam bastante razoáveis para guiar o homem em direção à paz, no entanto elas se tornam leis apenas por meio do poder soberano que o obriga a cumpri-las. Isto esclarece o fato de que a função de interpretar a lei de natureza executada pelo juiz, a quem o soberano delegou tal autoridade, baseia-se em ouvir e resolver as controvérsias relacionadas a lei em questão.

O ato de julgar baseia-se no exame de cada uma das partes e na verificação de sua compatibilidade em relação à equidade e à razão natural, pois esses são os fatores que determinam as leis de natureza. O julgamento feito pelo juiz trata-se de uma interpretação da lei de natureza. No entanto, essa interpretação não será autêntica, pois não passará de mera opinião pessoal. A autenticidade de uma lei está centrada somente na autoridade soberana, ou seja, no soberano autor dessa lei. Consequentemente, a sentença dada por ele também deve ser lei para as partes envolvidas em litígios. Tanto os juízes subordinados quanto o próprio soberano podem cometer erros em seus julgamentos, porém não há nada que os impeça de voltar atrás e dar outra sentença, pois a função de julgar sempre deve observar a equidade. Enquanto as pessoas estão de passagem pelo mundo, as leis de natureza permanecem e se apresentam como a eterna lei de Deus. Em virtude disso, todas as sentenças dadas por juízes, não podem ser contrárias a equidade natural.

As leis escritas são usualmente analisadas em dois aspectos distintos, a saber, a forma como está escrita e a sentença por ela apresentada. Sendo assim, o sentido literal da lei provém somente do seu legislador, ou seja, do soberano. Para Hobbes, não deve haver confusão entre o juiz do certo e do errado e o juiz que determina o que convém ou não ao Estado.

Existem aptidões necessárias para compor um bom juiz. Uma delas é conhecer os estatutos e as constituições elaboradas pelo soberano. Um bom juiz também deve ser observado pelo modo como ele guia as suas ações, isto é, depende do modo como ele interpreta a lei e faz os seus julgamentos. No entanto, a principal aptidão de um bom juiz está relacionada a sua correta interpretação da principal lei de natureza, ou seja, a lei da equidade, que não depende da lei escrita, mas apenas da própria razão. E, por último, um bom juiz deve ouvir com atenção e paciência as partes envolvidas, para somente a partir disso, aplicar a lei, ou seja, fazer o seu julgamento.

Hobbes ressalta o fato de que o Parlamento inglês, composto por lordes, desempenhavam o papel de juiz mesmo sem o conhecimento das leis, ou seja, dos estatutos e constituições, ainda que esta fosse uma das aptidões imprescindíveis a um bom juiz. Além de

julgarem a pessoa culpada ou inocente, eles também definiam o tipo de crime cometido. Por exemplo, no caso de morte, se havia sido assassinato, homicídio, traição, assalto ou algo similar. Para o filósofo, o tipo de crime deveria ser determinado pela própria lei e não por alguém que a desconhecesse.

As leis são classificadas por Hobbes como divinas ou humanas. As leis divinas dividem-se em naturais e positivas, de acordo com os meios pelos quais Deus apresentou a sua vontade aos seres humanos. A lei natural, dada por Deus a todos os homens, trata-se da razão natural com a qual todos nascem, e é sobre esta lei que Hobbes versa em grande parte de sua obra *Do Cidadão*. A lei positiva é a palavra de Deus revelada pela profecia, através da qual Deus falou aos seres humanos por intermédio de outro ser humano. As leis dadas aos judeus em relação ao seu governo e culto correspondem a lei denominada positiva, podendo também ser chamadas de leis civis divinas, por dizer respeito ao governo civil de um povo em particular.

Em relação as leis naturais, elas se dividem em lei dos homens, a única que pode ser chamada de lei de natureza e, lei das cidades, também denominada de lei das nações, a qual comumente chamam de “direito das gentes”, (grifo nosso). Os mandamentos da leis naturais relativas aos homens e a cidade são análogos.

[...] uma vez constituídas, as cidades assumem a condição de pessoa humana, aquela lei que chamamos de natural quando falávamos do dever dos homens individuais, assim que for aplicada a cidades e nações enquanto tais, terá o nome de direito das gentes (HOBBS, 1992, p. 242).

Para Hobbes, toda lei humana é civil. Fora da sociedade civil só existe guerra, não existe lei alguma a não ser os ditados da reta razão, ou seja, a lei divina. No governo civil o único legislador é a cidade representada pelo poder soberano, por isso essas leis se denominam civis. As leis civis dividem-se em sagradas e seculares de acordo com o assunto em questão. As sagradas referem-se à religião (cerimônias, culto de Deus) e define as doutrinas que devem ser ensinadas em relação a Deus. Em síntese, as leis sacras civis são as leis humanas sobre coisas sagradas. Isso faz com que somente as leis seculares sejam chamadas de leis civis.

O soberano executa um duplo papel enquanto único legislador, um de julgar e, outro de forçar os homens a agir de acordo com os seus julgamentos. Isso faz com que a lei apresente duas partes, uma distributiva, e outra punitiva.

É graças à parte distributiva que cada homem tem o seu direito próprio – [...] nos permitem saber o que é propriamente nosso, o que é de outrem [...] Já punitiva é aquela que define o castigo que será infligido àqueles que violarem a lei (HOBBS, 1992, p. 243).

As partes da lei, uma distributiva e outra punitiva, não se apresentam como leis distintas, mas como partes distintas que constituem a mesma lei. Segundo Hobbes, seria inútil proibir o homem de algo, senão por meio de uma punição, ou seja, de um castigo aplicado ao descumprimento de uma ordem (lei civil). Portanto, toda lei deve conter estas duas partes, a primeira denominada distributiva visando proibir a injúria (proibitória e para todos) e, a segunda punitiva com a função de castigar a quem praticar a injúria, também chamada de punitiva ou penal, dirigida apenas aos magistrados públicos. No caso de ainda não existir lei punitiva em relação a determinada lei, a pena aplicada será arbitrária e dependerá somente da vontade do legislador, ou seja, do poder supremo.

Em síntese, para cada caso julgado haverá uma penalidade a ser aplicada. Em relação às leis positivas divinas, elas baseiam-se nas leis naturais que são eternas e universais, e se tratam de leis divinas por serem os mandamentos de Deus declarados por pessoas autorizadas por ele. No entanto, é difícil responder sobre o que nos garante que tal homem foi autorizado por Deus para declarar tal tipo de lei. No entanto, se a questão for dirigida ao motivo que nos leva a obedecer tais leis, a resposta será mais fácil. Nesse caso, toda lei declarada que não se apresentar contrária à lei de natureza, também será considerada como lei de Deus, e os súditos não necessitarão de esforço para guiar as suas ações obedecendo a elas. É dever do súdito obedecer às leis, mas não acreditar nelas.

A questão acerca da obediência às leis divinas fica mais compreensível através dos exemplos citados nas Sagradas Escrituras. O primeiro exemplo é o pacto realizado de modo sobrenatural entre Deus e Abraão, que pode ser observado na seguinte passagem: “*Este é o pacto que debes observar entre mim e ti, e tua semente depois de ti.*”⁹⁷ Pois, mesmo não tendo nascido e nem participado da revelação de Deus a seu pai, o filho de Abraão, em virtude da obediência que os filhos tinham em relação ao pai, obedecia a tudo o que seu pai apresentasse como sendo lei de Deus. Assim, Abraão não estaria submetido a nenhum outro poder na terra e possuía um poder soberano em relação aos seus filhos e servos. Deus falou a Abraão: “*Em ti serão abençoadas todas as nações da Terra, pois sei que ordenarás a teus filhos e a tua casa que continuem depois de ti a seguir a vida do Senhor, e a observar a retidão e o julgamento.*”⁹⁸ Isso nos esclarece sobre o fato de que a família, mesmo não tendo participado da revelação divina, obedece a tais leis porque deve obediência, antes de tudo, ao

⁹⁷ *Gênesis* 17, 10. -37.

⁹⁸ HOBBS, 1979b, p. 173.

seu soberano, ou seja, a figura do pai que detém este poder. No monte Sinai, somente Moisés chegou até Deus. O povo, sob pena de morte, manteve-se afastado e, mesmo assim, foi obrigado a obedecer a tudo o que Moisés apresentou como sendo lei de Deus.

Para Hobbes, a questão da obediência às leis relacionadas ao Estado pode ser interpretada a partir da ideia de que, se em um determinado Estado, os súditos não tiverem uma revelação clara e segura relativa a vontade de Deus, feitas individualmente a cada um deles, então os seres humanos, enquanto súditos de um Estado, obedecerão às leis civis. O autor conclui que todos os súditos devem obedecer a tudo o que for declarado como lei pelo Estado e não contrariar a lei moral, ou seja, a tudo que não contrariar a lei de natureza enquanto representação da vontade divina. Em vista disso, os súditos devem obedecer às leis do Estado assim como as leis divinas ou de natureza. Tudo o que não for contrário à lei de natureza pode tornar-se uma lei do Estado através da vontade declarada de quem detém o poder soberano e, portanto, não haverá motivos para não se submeter a ela, pois enquanto lei de natureza ela também se apresentará como uma ordem, uma lei de Deus. De acordo com o sistema político projetado por Hobbes, não existe nenhum lugar no mundo que permita aceitar algo como uma lei de Deus se o Estado não a declara como tal, ou seja, não a declara como lei civil. Isso é evidente, por exemplo, no Estado cristão, o qual castiga as pessoas que se posicionam contra essa religião. Se, as ordens dadas pelo Estado através das leis civis não seguissem alguns princípios da equidade, cada um poderia agir livremente de acordo com a sua própria escolha.

A última distinção das leis civis presentes no Capítulo XXVI do *Leviatã*, as define como fundamentais e não fundamentais. Entretanto, Hobbes afirma desconhecer algum autor que realmente esclareça o significado da lei fundamental. Porém, ele assevera ser possível definir razoavelmente o aspecto que as diferenciam. Segundo ele, a lei fundamental, em qualquer Estado, é a lei que não pode ser eliminada em nenhuma hipótese, pois sem este tipo de lei nenhum Estado subsistiria, seria como se fosse o alicerce de uma construção. A lei fundamental é a lei a qual os súditos são obrigados a obedecer para dar sustentação ao poder soberano, sem o qual o Estado não sobrevive. A denominada lei não fundamental, ao contrário da lei fundamental, é aquela que, no caso de ser revogada (anulada) não irá causar a dissolução do Estado, como, por exemplo, as leis relacionadas às controvérsias que ocorrem entre os súditos.

Para Hobbes, *lex civilis* (lei civil) e *jus civile* (direito civil) denotam a mesma coisa, ou seja, apresentam o mesmo significado mesmo em autores reconhecidos, e isso não deveria ocorrer. Para ele, direito é liberdade, liberdade esta que a lei natural nos oferece para agir,

enquanto que a lei civil é considerada uma obrigação, a qual limita a liberdade dada ao ser humano pela lei de natureza. Para um melhor esclarecimento a esse respeito, temos o exemplo de que cada homem possui, por natureza, o direito de se proteger usando a sua própria força, assim como também o direito de invadir qualquer lugar por precaução. Desse modo, a lei civil acaba tirando a liberdade natural a cada momento em que ela se impõe, dirigindo suas ações em prol da segurança comum. O Estado foi criado para esse fim e, com ele, as leis civis, ou seja, o seu aparato jurídico. Por isso, *lex* (lei) e *jus* (direito) são termos tão distintos quanto obrigação e liberdade. Uma lei pode ser válida para todos os súditos, mas, no entanto, uma liberdade (concessão, privilégio) ou carta vale, ou melhor, é dirigida a apenas uma pessoa ou a uma parcela da população.

Segundo a teoria de Hobbes, no estado de natureza (estágio pré-político) o ser humano desfrutaria de uma liberdade natural de agir conforme seus desejos naturais e de acordo com o seu próprio juízo. O direito natural vigente permitiria tudo a todos, fazendo com que a força e a astúcia se tornassem as principais armas para a sobrevivência humana nesse período de “guerra de todos contra todos”, (grifo nosso). No entanto, essa liberdade natural, enquanto ausência de impedimentos externos, tornara-se problemática em relação à preservação da vida. Isso parece refletir no modo como Hobbes idealiza o seu sistema político, configurado a uma determinada estrutura jurídica que passa a limitar os comportamentos humanos a partir das regras estabelecidas pelo soberano através das leis civis. Somente assim seria possível os seres humanos conviverem de forma pacífica e deixarem para trás a insociabilidade natural que predominaria no estado anterior ao do estabelecimento da sociedade civil e política.

O sistema político de Hobbes está vinculado, desde a sua fundação, ao direito, através da transferência de direitos que marca o pacto de união e institui, concomitantemente, o Estado e o poder soberano. Com o pacto e a transferência do direito de se governarem, os indivíduos passam a ser governados e limitados em seus comportamentos através das leis civis, proclamadas como comandos do soberano a quem eles, enquanto súditos, passam a obedecer após ingressarem na sociedade política e civil. Como as leis de natureza foram ineficientes por si só em dirigir as ações humana, criou-se uma estrutura jurídica vinculada a criação do Estado, na qual o poder soberano exerce um poder coercitivo que obriga que as leis sejam cumpridas e pune quem as viola.

Com a instituição do Estado e do poder soberano, as leis antes denominadas de natureza passam a ser chamadas de civis e legisladas unicamente pelo soberano. Para Hobbes, as leis civis representam as leis de um Estado e não podem contrariar as leis de natureza. As leis do Estado, proclamadas unicamente pelo seu representante, por sua vez, não

devem ser questionadas, pois representam a vontade da multidão em uma só vontade, a saber, a do soberano enquanto unidade das inúmeras vontades. No sistema político projetado por Hobbes, o direito natural (idêntico e comum a todos) se transforma (se atualiza) em direito político, e passa a se apresentar como um sistema ordenado, baseado na reciprocidade de interesses particulares. A concepção de direito defendida pelo autor baseada na statute law (lei estatutária) estaria exclusivamente vinculada aos comandos do soberano, legislador e juiz de todas as causas.

Em síntese, as leis civis seriam as regras, as ordens baseadas na vontade do poder soberano que deveriam ser respeitadas por todos enquanto membros integrantes de um Estado. Essas leis apresentariam um caráter geral, pois valeriam para todos e poderiam ser transmitidas oralmente ou por escrito. No entanto, o soberano não estaria sujeito às leis, pois seu poder absoluto permitir-lhe-ia livrar-se delas caso isso fosse conveniente. No sistema hobbesiano, a função de legislador e juiz caberia somente ao soberano. Através das leis ele definiria o certo e o errado, o que seria contrário ou não a regra, o justo e o injusto, entre outras definições.

CONCLUSÃO

O objetivo central da presente investigação foi esclarecer o modo como o sistema político projetado por Hobbes se encontra inerentemente vinculado a um determinado sistema jurídico. O ponto de partida para cumprir o objetivo proposto foi a abordagem de algumas concepções jusnaturalistas pré-modernas apresentadas pelo filósofo Platão nos discursos sofistas de Cálicles, na obra *A República*, de Trasímaco, no *Górgias* e do historiador Tucídides no Diálogo entre atenienses e mélios (Livro Quinto da *História da Guerra do Peloponeso*), presentes no modo de Hobbes conceber o seu projeto político.

Enquanto os personagens dos discursos sofistas de Cálicles e Trasímaco, definem como algo natural que o mais forte domine o mais fraco, os embaixadores atenienses do Diálogo entre atenienses e mélios, de Tucídides, consideram que o justo consiste precisamente no domínio do mais forte sobre o mais fraco. Para Cálicles, o poder do mais forte significa força e produz a justiça. Para o sofista, o verdadeiro direito proviria da natureza e não das leis das cidades, pois estas muitas vezes seriam produzidas pelos mais fracos (maioria), contrariando a lei da própria natureza “do domínio do mais forte sobre o mais fraco”, (grifo nosso). Esta concepção se encontra presente no modo como Hobbes descreve a liberdade natural desfrutada pelo ser humano no estado de natureza, no qual o direito natural de todos a todas as coisas faz com que predomine a força e a astúcia de cada um, tanto em relação a posse de algo quanto na conservação da própria vida.

O julgamento ou juízo do ser humano deveria ser empregado pelo direito natural, comum a todos, em seu próprio benefício. Pela via do direito natural, seria correto o emprego da força, dos conhecimentos e habilidades em relação à conservação de algo, inclusive em relação a própria vida. Todo homem teria, por sua natureza, o direito à todas as coisas que julgasse conveniente.

As teses mais relevantes sobre a definição da justiça em seu sentido utilitário foram as apresentadas por Trasímaco, a saber, “a conveniência do mais forte” e a de “um bem de outrem” (PLATÃO, 1993, p. 23; p. 32), ambas são importantes por serem as definições de justiça que mais se aproximam do mundo sensível, segundo Platão. A justiça citada por Platão é considerada ideal, ou seja, é a justiça que se deseja ter. Ao passo que, as teses de Trasímaco apresentam veracidade por serem positivadas e por representarem o âmbito humano em seu cotidiano, ou seja, a vivência humana e o que ela oferece. No outro diálogo de autoria do historiador Tucídides, visto no primeiro capítulo da presente dissertação, a saber, o Diálogo

entre os atenienses e os mélios que constitui o Livro Quinto da obra *História da Guerra do Peloponeso*, também constam as definições de bom e de justo. O bom seria atribuído ao agradável e, o justo, ao que seria útil ou conveniente aos interesses.

Os sofistas consideravam que a lei (política ou moral) estaria em posição oposta à natureza. A lei seria um fruto arbitrário, interesseiro, uma pura convenção. Ao passo que a natureza humana seria interpretada a partir do seu aspecto sensível, animal e instintivo, e não a partir da racionalidade. Nesse caso, a experiência seria a via através da qual o ser humano aprenderia a triunfar no mundo; para isso não seria mister a justiça e a retidão, mas sim a prudência e a habilidade. Posteriormente, Hobbes definiria a prudência como uma faculdade do espírito, uma importante virtude, adquirida pela experiência das realizações humanas.

As teses de Trasímaco, mesmo sob a ótica utilitária, foram fundamentais para a afirmação do direito positivo. Foram suficientes para que as leis passassem a existir, ou melhor, para que as leis fossem efetivadas com o objetivo de regular os deveres individuais e coletivos, cuja finalidade seria a de fazer justiça de acordo com o que fosse manifestado pelo Estado. As definições de justiça apresentadas pelo sofista são aplicadas até hoje no positivismo jurídico.

É importante destacar que as discussões jusnaturalistas pré-modernas tomam por base o vocabulário relacionado às virtudes, às leis naturais e à justiça, e não recorrem a termos relativos a violação ou proteção de direitos naturais, pois a suposição de que as pessoas seriam naturalmente sujeitos de direitos naturais surge apenas na modernidade. No entanto, os três diálogos apresentados no primeiro capítulo da dissertação, serviu como via para chegar a concepção moderna do direito natural, presente no projeto político de Thomas Hobbes.

A novidade presente na filosofia política de Hobbes foi apresentar o direito natural como fundamento do seu projeto político, vinculado a um determinado sistema jurídico. Ele concebe a sociedade e o Estado como uma unidade mediada pelo jusnaturalismo do direito conectado a uma estrutura jurídica. Esta parece ser a via do *jus naturale* ou direito natural seguida por Hobbes em seu projeto político. O sistema político defendido por Hobbes baseia-se em um projeto jurídico fundamentado no direito natural. Procede disso o vínculo inerente entre a política e o direito presente no sistema político hobbesiano, no qual o filósofo defende a lei civil estatutária.

No subitem 2.3 (p.52-54) da presente dissertação constou uma breve exposição acerca da obra *O Conceito do Direito* (HART, 1972, p. 201-216), teórico contemporâneo da filosofia do direito onde ele apresenta o conteúdo mínimo do direito natural. Hart apresenta este

conteúdo a partir de cinco truísmos, nos quais constaram vários aspectos presentes na concepção política de Hobbes. O que mais chama a atenção é o modo como ele evidencia o fato de que a simples moral, enquanto leis de natureza, ou seja, enquanto “prescrições” ou exigências de certos comportamentos humanos, necessita de formas organizadas e jurídicas de controles para que os homens possam viver em associações e atinjam o seu objetivo principal, ou seja, viver, (grifo do autor). Neste aspecto, o conteúdo mínimo do direito natural de Hart apresenta vários elementos comportamentais que indicam a necessidade de haver um sistema jurídico e coercivo para reger a vida humana em sociedade.

Similarmente a essa necessidade estrutural apontada por Hart, o sistema político hobbesiano se funda intrinsecamente ligado a uma determinada estrutura jurídica, cuja finalidade é a de estruturar a vida social através do regramento dado pelas leis civis ordenadas unicamente pelo Estado. A lei civil apresenta-se como um limite para as ações humanas.

Através da faculdade da razão e da imaginação, o ser humano poderia pressupor a criação de um poder coercitivo que os encaminhasse em direção à paz. O motivo principal que os levaria a ingressar na sociedade política seria o medo da morte, prevalecendo assim a maior das paixões humanas, ou seja, a vida. Para Hobbes, seria a reta razão (comum a todos) que indicaria aos seres humanos a necessidade de um poder coercitivo como o caminho para atingir a paz e a autopreservação.

A presente investigação se deu sob a ótica presente em dois tratados políticos escritos por Hobbes, a saber, o *Do Cidadão* (1642) publicado no ano em que inicia a guerra civil na Inglaterra, e o *Leviatã* (1651), em decorrência do qual, um ano após a sua publicação, o filósofo fora banido da corte inglesa no exílio na França e voltara definitivamente para a Inglaterra. Além dessas duas obras de Hobbes, esta dissertação também contou com bibliografias secundárias a respeito do autor e do tema em questão.

A concepção política de Hobbes é centrada na unidade do Estado contra o estado de anarquia instaurado pela guerra civil. Esse foi o principal motivo de seu afastamento dos estudos da física, para dedicar-se à política. O filósofo inova ao apresentar temas como soberania, representação e corpo político de modo desvinculado do plano teológico-político. A sua proposta contra o estado de anarquia instaurado na Inglaterra em consequência das guerras civis provocadas pelos conflitos entre as várias igrejas, era o de tornar a religião um serviço a disposição do Estado. Para Hobbes, isso acabaria com a disputa entre os poderes da Igreja e do Estado. Em relação à paz, a única forma do homem obtê-la seria através da instauração de um poder artificial, visto como um poder comum, ou seja, enquanto Estado

político. Hobbes descreve o estado de anarquia instaurado pela guerra civil como uma espécie de retorno ao estado de natureza.

Hobbes apresenta a sua nova doutrina como o primeiro tratamento científico ou filosófico da lei natural, através do qual partilha a concepção herdada da tradição socrática em relação ao fato de a filosofia política preocupar-se com o direito natural. No entanto, ele sabia que o seu pensamento pressupunha uma ruptura com a tradição. Para obter sucesso em sua empreitada, ele partiu da reflexão acerca das condições que deveriam necessariamente ser atendidas para que a sabedoria sobre algo se efetivasse, ou seja, suas reflexões seguiram um método. O seu objetivo era garantir a efetivação da sabedoria sobre a política a partir do uso de um método correto.

A nova filosofia apresentada por Hobbes foi elaborada segundo o padrão da matemática. Para ele, a filosofia ou ciência depende, de certo modo, daquilo que é dado, e não daquilo que é construído. Para ele, o mundo constituído pelos seres humanos é isento de fluxo causal cego e sem finalidade, é isento de enigmas porque o ser humano é a causa da sua construção, e porque, nesse sentido, ele conhece totalmente a sua causa.

As doutrinas pré-modernas relacionadas ao direito natural partiam apenas dos deveres do ser humano, e quando se dirigiam a seus direitos, estes eram concebidos como essencialmente derivados dos deveres. Somente no século XVII e XVIII houve uma mudança de ênfase. A principal mudança de orientação em relação a questão dos deveres naturais passar a ter papel secundário na temática acerca dos direitos naturais, se deve a doutrina clara e significativa elaborada por Hobbes. A novidade presente na sua concepção acerca do direito natural foi ele partir de um direito natural incondicional para fundamentar todos os deveres naturais, enquanto condições para a autopreservação dos ser humano. O sistema político elaborado por Hobbes partiu de uma dedução rigorosa acerca da lei natural ou moral.

A ordem social definida em termos de direitos teria muito mais probabilidade de atingir o sucesso se comparada a ordem social definida em termos de deveres. Seria muito mais seguro supor que os homens lutariam pelos seus direitos do que supor que cumpririam os seus deveres. A eficácia do direito natural moderno estaria associada ao seu esclarecimento e difusão, e não por seu apelo a moral. Essa doutrina rendeu a Hobbes a deferência de fundador da doutrina moderna da lei natural.

Hobbes buscou restaurar os princípios morais da política, ou seja, a lei natural. Ao empreender este projeto ele percebeu que o homem não poderia garantir a efetivação de uma ordem social justa se ele não tivesse algum tipo de conhecimento, exato ou científico, em relação a ordem social e a sua efetivação. Para o filósofo inglês, a fundamentação da lei

natural não devia ser buscada na finalidade do homem, mas nas suas origens. Sua fundamentação partiria da sua origem, ou seja, partiria da própria natureza humana e no conjunto das ações praticadas com vista a um mesmo fim, ou seja, a busca da paz.

O que mais preponderaria na maioria dos seres humanos, na maior parte do tempo, não seria a razão, mas sim a paixão, o desejo. Disso resultaria a ineficiência da lei de natureza até o momento em que ela encontrasse algo que a tornasse agradável à paixão humana. Por isso, fez-se necessário que a lei natural fosse deduzida da mais poderosa de todas as paixões, a qual deveria ser considerada como algo natural e comum a todos os seres humanos. A partir disso, Hobbes deduz que a mais poderosa de todas as paixões seria o medo da morte, mais especificamente, o medo da morte violenta causada por outros, a morte vista como o terrível inimigo da natureza. O medo da morte violenta demonstraria o mais fundamental e mais poderoso dentre todos os desejos naturais, a saber, o desejo primordial de autopreservação. Hobbes considera que, em todos os casos o ser humano pode fazer algo a respeito da morte, ou seja, algo que possa evitá-la.

Se a lei natural é deduzida do desejo de autopreservação, este desejo também deve ser considerado fonte exclusiva da origem de toda justiça e moral. Desse modo, a lei moral fundamental não poderia ser considerada um dever, mas, sim, um direito. Logo, todos os direitos derivariam do direito fundamental e inalienável da autopreservação. Somente o direito à autopreservação seria incondicional ou absoluto. A chamada lei de natureza, que apresenta os deveres naturais aos seres humanos, não seria propriamente uma lei. O fato moral fundamental e absoluto seria um direito e não um dever; isso esclarece o fato de que a função de impor limites, regras à sociedade civil, deveria ser fundamentado com base nos termos do direito natural do ser humano e não a partir de deveres naturais.

O principal motivo de os seres humanos passarem a dirigir algumas das suas paixões em busca da paz teria sido o temor da morte violenta, somado ao desejo de obter coisas necessárias para uma vida agradável, assim como a esperança de obtê-las por meio de seu próprio esforço. Em relação à razão, ela serviria para indicar a eles a possibilidade de uma convivência pacífica através das leis de natureza, sintetizadas por Hobbes (1992, p. 78) através do seguinte enunciado: “*não faças aos outros o que não quiseses que te façam.*” Essas leis seriam os preceitos, as regras gerais da moralidade, apresentadas e admitidas universalmente pela razão, que impediriam os seres humanos de agir de modo contrário. Tais regras, contrárias a muitas paixões naturais, serviriam como uma espécie de freio para as tendências humanas em relação à parcialidade, soberba, vingança entre outras. No entanto, as leis de natureza teriam sido insuficientes por si só como guia das ações humanas.

A identificação do estágio pré-político com o chamado estado de natureza trata-se de uma concepção particular do autor. O estado de natureza teria sido um aspecto essencial na filosofia política de Hobbes. Somente a partir dele a doutrina filosófica da lei natural transformar-se-ia essencialmente em uma doutrina do estado de natureza. Antes dele, o termo estado de natureza, era empregado somente pela teologia cristã que apresentava-o como distinto do estado de graça e subdividia-o em estado de natureza pura e estado de natureza decaída. Em relação a esta doutrina, Hobbes substitui o estado de graça pela sociedade civil e descarta o restante. Para ele, somente um governo correto resolveria os problemas, ou melhor, as inconveniências do estado de natureza, pois isso não se daria pela graça divina. Esta implicação antiteológica do estado de natureza dificilmente estará separada de seu sentido filosófico, o seu objetivo seria o de esclarecer o primado dos direitos como contraposto aos deveres (HOBBS, 1979a, p. 42-43).

A noção de estado de natureza apresentada por Hobbes pressupõe a rejeição da concepção dos clássicos e dos convencionalistas, para Hobbes não existe um fim natural, um *summum bonum* (bem maior). O filósofo simplifica a sua filosofia moral ao extremo, reduzindo a moral à justiça. Das duas virtudes gerais que compreenderiam todas as outras, a magnanimidade (grandeza, generosidade, nobreza) e a justiça, ele optou pela segunda. Na concepção hobbesiana, a doutrina das virtudes se identificaria de forma irrestrita com a doutrina da lei moral ou natural. Após ser deduzida do direito natural de autopreservação, a lei moral se tornaria bastante simplificada. A autopreservação exigia a paz e, esta busca da paz faria com que a lei moral se tornasse a soma das regras a serem obedecidas para que ela (a paz) fosse alcançada.

Com o pacto, a transferência de direitos se tornaria irrevogável, ou seja, não poderia ser anulada e nem tornar-se sem efeito. Cada indivíduo seria autor de toda ação soberana, pois esta seria a vontade de todos, reunida em uma só vontade e autoridade, a do soberano. O direito antes natural passa a ser direito político e civil. A autoridade transferida a Pessoa do soberano torna-o representante das inúmeras vontades. Através do contrato, o direito natural torna-se direito civil. O soberano, por sua vez, passa a ter o dever de sempre visar a segurança comum e a paz. O pacto acarretaria a submissão antecipada por parte dos súditos em relação à vontade e ao juízo do soberano. Ao passo que, caberia ao Estado prover a segurança (interna e externa) dos súditos contra os inimigos.

A insegurança e o medo, foram os principais motivos dos seres humanos ingressarem na sociedade civil. A busca da paz levou-os a realizar um pacto entre seus pares, através do qual transferiram o direito natural de governar-se a si mesmos a um terceiro, ou seja, ao

soberano enquanto representante do Estado (indivíduo ou assembleia), que se transformara juridicamente em um só Corpo, uma só Pessoa, detentora de todo poder possível dado a um homem. Isso caracteriza a existência de certo aparato jurídico presente desde o contrato firmado entre os seres humanos, baseado na transferência dos direitos naturais individuais para o seu soberano, tornando-o legislador e juiz de todas as causas. Para Hobbes, somente um poder absoluto, ilimitado possibilitaria a sociedade civil.

A doutrina da soberania de Hobbes trata-se de uma doutrina jurídica. Segundo as premissas hobbesianas, a representação política não se trata de algo conveniente, mas de uma necessidade essencial. Os direitos da soberania se baseariam na lei natural e não nos costumes ou na lei civil. Em decorrência disso, a doutrina da soberania defendida por Hobbes funda a lei natural pública, uma nova disciplina surgida no século XVII que resulta da mudança operada no tratamento do direito natural. A partir disso, a filosofia política moderna passa a apresentar duas formas, uma delas da lei natural pública e, a outra da lei política (razão de Estado). No entanto, ambas as filosofias políticas modernas foram motivadas pelo mesmo espírito, ou seja, pela preocupação com uma ordem justa ou adequada a sociedade, cuja efetivação não ocorreria por acaso.

O pacto seria apenas uma das características da soberania. Do pacto decorreriam três atributos fundamentais da soberania, a saber, o poder irrevogável dado ao soberano, o caráter de poder absoluto e a indivisibilidade do poder. Quanto a esses atributos, deve-se considerar o pacto como um pacto de submissão feito entre os indivíduos e não entre o povo e o soberano, por isso o seu caráter irrevogável. O segundo aspecto é que ele atribuiria o poder a um terceiro, que estaria acima dos indivíduos e que passaria a ter poder em relação ao poder que cada um teria no estado de natureza, por isso, o seu caráter de poder absoluto. E, por último, o soberano ao qual todo o poder seria transferido pelo pacto, seria uma só pessoa, por isso, a indivisibilidade do poder.

Ao soberano caberia o dever de prover os seus súditos do único bem universal desejado por todos, ou seja, a paz. “[...] a lei, em sentido próprio, é a palavra daquele que tem direito de mando sobre outros.”⁹⁹ Caberia somente ao soberano elaborar a lei, determinar a propriedade, as opiniões e doutrinas e até mesmo a própria religião. A obediência dos súditos às leis civis proclamadas por ele em troca da sua proteção, seria inerente à própria natureza do vínculo existente entre eles. O Estado (indivíduo ou assembleia) constituído pelo pacto se tornaria juridicamente um único Corpo, uma só Pessoa na qual se reuniria toda a multidão de indivíduos e a quem todos deveriam obediência. A lei em geral apresentar-se-ia como uma

⁹⁹ HOBBS, 1979b, p. 95.

ordem, porém esta ordem não procederia de qualquer pessoa, mas de alguém a quem os indivíduos já estariam anteriormente submetidos através do pacto realizado.

No caso da lei civil, a pessoa que ordenaria seria a *persona civitatis*, ou seja, a pessoa que representaria o Estado, o soberano. Qualquer ação contrária às leis estabelecidas pelo Estado seria vista como injusta, pois o pacto estabeleceria que todos deveriam obedecer as leis ditadas pelo soberano. No entanto, a lei civil deveria apresentar duas características fundamentais para ser seguida pelos súditos, uma delas de ser apresentada de forma clara, e a outra de não poder ser contrária as leis de natureza.

A noção de mandato seria fundamental na definição da lei e asseguraria a unidade do conceito assim como a sua limitação. A lei remeteria a uma obrigação entre as pessoas e, como mandato, declararia a vontade do soberano. Logo, a matéria e a forma da lei conduziria a seu legislador. Provavelmente, Hobbes não teria sido o primeiro a definir a lei (natural e civil) como mandato, a lei natural proveniente de Deus e a civil, do legislador civil. Essa concepção já estaria presente nas correntes de pensamento da Reforma, em particular em Lutero e na Contra-Reforma, em particular no *De Legibus*, de Suárez.

Em relação à lei civil, o pacto ou contrato social elaborado por Hobbes apresentaria um fundamento jurídico válido para assegurar o direito de mando do soberano legislador. O modo político de expressar a lei sempre consistiria em uma promulgação, e isso possibilita afirmar que a teoria da promulgação passou por uma evolução significativa na obra *Leviatã* em relação à obra *Do Cidadão*. Basta dizer que essa evolução na teoria da promulgação da lei afetaria o valor da escritura. De um lado, o *Do Cidadão* atribuiria um papel secundário a promulgação da lei na teoria da lei civil, enquanto que no *Leviatã* a promulgação da lei adquire um papel preponderante na teoria da promulgação, autentificação e na interpretação da lei. A instituição por parte do Estado de um código de regras positivas passaria a requerer uma escritura jurídico-política do poder.

O Estado proposto pelo sistema hobbesiano constitui-se sob a forma de uma soberania absoluta e indivisível, no qual o soberano é a única fonte de legalidade política. Entretanto, na época de Hobbes havia dois tipos de Direito na Inglaterra, a saber, o Direito comum, guiado pela *common law* (lei comum) fundado nos costumes (relações sociais), e o Direito estatutário, guiado pela *statute law* (lei estatutária) fundado na vontade do rei. A primazia da *common law* (lei comum) na Inglaterra apresentava-se como um obstáculo ao projeto político proposto por Hobbes baseado na *statute law* (lei estatutária), fundada somente na vontade do rei como foi esclarecido anteriormente. A *common law* (lei comum) inglesa não seguia o fundamento do direito comum romano baseado nas leis imperiais, pois era influenciada

somente pelo direito consuetudinário proveniente das relações sociais, típico da herança sofrida pelas constantes invasões do povo anglo-saxão em todo o seu território.

Mesmo com o fortalecimento da monarquia moderna, permaneceu a primazia do direito comum, contrapondo-se ao ideal político defendido por Hobbes. O fato é que o direito estatutário valia somente enquanto não contrariasse o direito comum, e isso fazia com que a *common law* (lei comum) limitasse o poder do soberano, ou seja, o poder do rei. Sendo assim, a única possibilidade de aplicação do sistema político proposto por Hobbes, seria através do combate à *common law* (direito comum) e da consolidação do poder e autoridade exclusiva do soberano enquanto legislador e juiz de todas as causas, visto que isso seria indispensável ao seu projeto para assegurar o poder absoluto do Estado.

Hobbes justifica sua posição em relação ao direito comum a partir de um estudo sobre a formação do Estado e de suas leis presente na obra *Diálogo entre um Filósofo e um Jurista* (2001). Para isso, utiliza argumentos relacionados a passagem do estado de natureza para o estado civil. Hobbes afirma que no estado de natureza já existiam leis (direito natural), mas que estas não eram obrigatórias. Por isso, o estado de natureza constituía um estado de anarquia e violência permanente. Para sair dessa condição, fez-se necessário a criação do Estado, uma instituição para a qual fosse atribuída toda a força e poder para obrigar os indivíduos a respeitarem as leis, mesmo que não de modo espontâneo. Com isso, conclui-se que o poder coercitivo do Estado também passaria a desempenhar um poder normativo através das leis, agora denominadas civis.

Um dos aspectos do Estado seria o de estabelecer as normas reguladoras das relações sociais. Outro aspecto seria o de que somente as ordens estabelecidas por ele, ou seja, pela autoridade do seu soberano, seriam consideradas regras, normas jurídicas, pois seriam as únicas respeitadas devido ao seu poder coercitivo. No momento em que o Estado fosse constituído, e com ele o poder soberano, o direito natural que nunca fora respeitado fundamentaria o único direito que passaria a valer a partir desse momento, a saber, o direito civil ou do Estado. No projeto hobbesiano, a única fonte de legalidade política não seria o direito comum ou o costume, mas sim o poder soberano, absoluto e indivisível.

Hobbes nega a legitimidade da *common law* (Direito comum), ou seja, a existência de um direito anterior a instituição do Estado e independente deste, pois seria como se existisse uma espécie de direito natural que, como já foi esclarecido anteriormente, não seria cumprido se não houvesse um poder coercitivo que o obrigasse. Seria totalmente imprescindível ao projeto político hobbesiano alguém que representasse o poder enquanto uma unidade política,

ou seja, um soberano detentor de toda a autoridade possível dada a um homem, visto que esta seria a única possibilidade de ser instaurada a paz e a ordem necessária.

A obra de Hobbes é considerada um marco na história da filosofia política e, nesse sentido, deixa um legado comparável ao de Maquiavel. Se Maquiavel foi responsável pelo divórcio entre o pensamento político e o pensamento moral, Hobbes rompeu com o alicerce de uma longa tradição que costumava associar a questão da natureza do poder político à natureza de sua legitimidade. O aspecto político e o aspecto jurídico estabelecem, ao mesmo tempo, conjunção e ruptura no sistema político proposto pelo filósofo inglês.

Conjunção, porque na teoria de Hobbes é impossível conceber as ideias do dever político, da soberania e do Estado sem remetê-las previamente às ideias do estado de natureza, às doutrinas das leis naturais e do direito natural; e também porque, como já ocorria antes, o poder é concebido a partir de uma forma que lhe fornece legitimidade. Ruptura, porque, ao tentar responder as questões relativas às origens do poder político, a explicação acerca da sua legitimidade é deslocada do seu diálogo tradicional, ou seja, a fonte da juridicidade deixa de ser Deus ou a natureza, e passa a ser o homem, ou melhor, a natureza humana.

Conclui-se que o modo como o homem constitui o Estado e concomitantemente a ele, a soberania, esclarece o motivo pelo qual o sistema político defendido por Hobbes pode também ser interpretado sob a ótica de um sistema jurídico fundado no direito natural e baseado na lei estatutária (*statute law*), no qual o legislador e juiz de todas as causas é o soberano. Hipoteticamente, por intermédio de um contrato ou pacto social, os indivíduos transfeririam o poder natural de governarem a si mesmos segundo suas próprias paixões e juízos para um terceiro, que não participaria do pacto, o soberano. Com a transferência do direito natural, as ações passariam a ser limitadas pelas leis civis ordenadas pelo soberano, punindo aqueles que não as seguissem. Os indivíduos constituiriam artificialmente, por meio de uma convenção, o Estado e o poder soberano. O sentimento constante de medo e a busca da paz, da segurança e da convivência comum teriam sido os principais motivos de os indivíduos abandonarem o denominado estado de natureza (guerra) e ingressarem no estado social e político (paz).

REFERÊNCIAS

- ARAUJO, Marcelo de: Direito Natural, Contrato Social e Positivismo Legal: padrões de argumentação na elucidação da questão sobre a legitimidade do exercício da autoridade política. In: (org.) Denis Coitinho Silveira/João Hobbus. *Ação, Justificação e Legitimidade*. Pelotas: Editora da UFPel, 2012, p.111-138.
- ARRUDA, J.J. de Andrade. *Perspectivas da Revolução Inglesa*, p. 121-131.
Disponível em: www.anpuh.org/revistabrasileira/view?ID_REVISTA_BRASILEIRA=33. Acesso em: 12 set. 2015.
- AUBREY, J. “*Vie de Thomas Hobbes*”. In: *De Cive ou les fondements de la politique*. Traduction de Samuel Sorbièri. Paris: Sirey, 1981.
- BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002, p. 87.
- BOBBIO, N. & BOVERO, M. *Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- BOBBIO, N. *Thomas Hobbes*. Trad. Carlos Néson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1991.
- CARLLÉ, A., LAZZERI, C., SENNELLART, M. (Org.). *História Argumentada da Filosofia Moral e Política: a felicidade e o útil*. Trad. Alessandro Zir. São Leopoldo, Editora Unisinos, 2006, p. 355-374.
- EDMUNDSON, W.A. *Uma Introdução aos Direitos*. Trad. Evandro Pereira e Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- GOYARD-FABRE, S. *Os Fundamentos da Ordem Jurídica*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- GROTIUS, H. *O Direito da Guerra e da Paz*. Vol.1. Ijuí: Unijuí, 2005.
- HART, H.L.A. *O Conceito de Direito*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1972.
- HOBBS, T. *Diálogo entre um Filósofo e um Jurista*. São Paulo: Landy, 2001.
- _____. *Do Cidadão*. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- _____. *De Cive: elementos filosóficos a respeito do cidadão*. Trad. Ingeborg Soler. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993 – (Clássicos do pensamento político).
- _____. *Os Elementos da Lei Natural e Política*. Introdução J.C.A Gaskin; trad. Bruno Simões. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.
- _____. *Os Elementos da Lei Natural e Política: tratado do corpo político; trad. e notas* Fernando Dias Andrade. São Paulo: Ícone, 2002.
- _____. *Elementos de Derecho Natural y Político*. Tradução e notas Dalmacio NegroPavón. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1979a.
- _____. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1979b.

_____. *Leviathan*. Cambridge: Cambridge University, 1994.

_____. *On the Citizen*. Cambridge: Cambridge University, 1998.

LISBOA, W.B. Filosofia Natural e Filosofia Civil em Thomas Hobbes. *doispontos*, Curitiba, São Carlos, vol.7, n.2, p.73-89, outubro, 2010.

LOCKE, J. *Segundo Tratado sobre o Governo*. Trad. De Anoar Aiex e E. Jacy Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os pensadores)

MICELI, P. *As Revoluções Burguesas*. São Paulo: Atual Editora, 2005.

NETO, F. J. *Poder e Justiça em Tucídides: a propósito do diálogo meliano*, p.1-10.

Disponível em: < http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1386009613-ARQUIVO_poder_justica.pdf. Acesso em: 9 set.2015.

NEWBY, G. *Routledge Philosophy Guidebook to Hobbes and Leviathan*. London and New York: Routledge, 2008.

PETERS, R.S. *Body, Man and Citizen*. Nova York e Londres: Collier – Macmillan, 1962.

PLATÃO. *A República*. Trad. Maria H. da R. Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 7ª ed., 1993.

_____. *Górgias*. Trad. Jaime Bruna. São Paulo: Difel, 1986.

RAWLS, J. *Lectures on the History of Political Philosophy*. Edited by Samuel Freeman. Cambridge, Massachusetts, and London, England: Harvard University Press, 2008.

Resenha de: André Santos Campos, *Direito Natural*, Lisboa, [2013?], 17.p. Disponível em: ifilnova.pt/file/uploads/4725600247f8b621d64a6a66e002025c.pdf. Acesso em: 14 ago. 2015.

Roteiro para apresentação das teses e dissertações da Universidade do Estado do Rio de Janeiro / org., Simone Faury Dib, Neusa Cardim da Silva; col., Kalina Rita Oliveira da Silva, Rosane Lopes Machado – 2. ed. rev. atual. e ampl. – Rio de Janeiro: UERJ, Rede Sirius, 2012.

SCHNEEWIND, J.B. *A Invenção da Autonomia: uma história da filosofia moral moderna*. Trad. Magda França Lopes. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005.

SORELL, T. *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge Companions online @ Cambridge University Press, 2006.

STRAUSS, L. *Direito Natural e História*. São Paulo: Martins Fontes, 2014. TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso: Livro V*. Tradução Mario da Gama

TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso: Livro V*. Trad. Mario da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, Instituto de Relações Internacionais; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001. <http://funag.gov.br/loja/download/0041-historia_da_guerra_do_peloponeso.pdf. Acesso: em 4 set. 2015.