

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS  
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E METODOLOGIA DAS CIÊNCIAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
E METODOLOGIA DAS CIÊNCIAS**

**RICARDO DOS REIS SILVEIRA**

**HONRA, PRUDÊNCIA E JUSTIÇA  
NA OBRA POLÍTICA DE THOMAS HOBBS**

**SÃO CARLOS  
2010**

**HONRA, PRUDÊNCIA E JUSTIÇA  
NA OBRA POLÍTICA DE THOMAS HOBBS**

**RICARDO DOS REIS SILVEIRA**

**HONRA, PRUDÊNCIA E JUSTIÇA  
NA OBRA POLÍTICA DE THOMAS HOBBS**

Tese apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia e Metodologia das Ciências, do Centro de Educação e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Carlos, como exigência parcial para obtenção do Título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Dr. Mark Julian R. Cass.

**SAO CARLOS  
2010**

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da  
Biblioteca Comunitária/UFSCar**

S587hp

Silveira, Ricardo dos Reis.

Honra, prudência e justiça na obra política de Thomas Hobbes / Ricardo dos Reis Silveira. -- São Carlos : UFSCar, 2010.

252 f.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal de São Carlos, 2010.

1. Filosofia política. 2. Hobbes, Thomas, 1588-1679. 3. Honra. 4. Prudência. 5. Justiça (Filosofia). I. Título.

CDD: 102 (20<sup>a</sup>)

**RICARDO DOS REIS SILVEIRA**


**HONRA, PRUDÊNCIA E JUSTIÇA NA OBRA POLÍTICA DE THOMAS HOBBS**

Tese apresentada à Universidade Federal de São Carlos, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

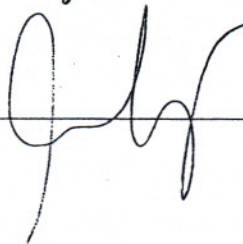
Aprovada em 21 de setembro de 2010

**BANCA EXAMINADORA**

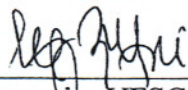
Presidente \_\_\_\_\_  
(Dr. Mark Julian Richter Cass - UFSCar)



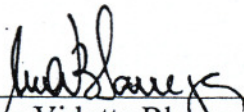
1º Examinador \_\_\_\_\_  
(Drª. Marisa da Silva Lopes – UFSCar)



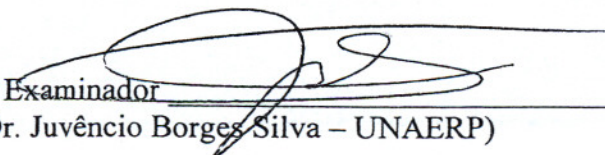
2º Examinador \_\_\_\_\_  
(Dr. Luiz Roberto Monzani – UFSCar)



3º Examinador \_\_\_\_\_  
(Drª. Maria Cristina Vidotte Blanco Tarrega – UFG)



4º Examinador \_\_\_\_\_  
(Dr. Juvêncio Borges Silva – UNAERP)



Dedico este trabalho aos meus três amores:  
Giulliene, Beatriz e Ester

## AGRADECIMENTOS

Agradeço ao departamento e, especialmente, a meu orientador Dr. Mark Julian R. Cass, sem o qual não seria possível o presente trabalho e, meu estimado mestre Dr. Luiz Roberto Monzani. Agradeço, também, aos membros da banca, que carinhosamente aceitaram o nosso convite.

## Resumo

Neste trabalho são desenvolvidas algumas considerações acerca da obra de Thomas Hobbes, e como ela, rompendo com o modelo aristotélico, constrói a filosofia política sob um novo modo de pensar, embuindo-a dos “caracteres” da filosofia renascentista, resulta numa nova concepção do Estado, do direito e da justiça. Tomando como foco as três principais obras políticas de Thomas Hobbes, a saber, os “Elementos de Lei Natural e Política”, “Do Cidadão” e o “Leviatã”, procura-se mostrar que na construção da sociedade política, a utilização do artifício do contrato, resultará numa nova concepção do direito, que se reduzirá aos comandos editados pelo poder soberano, instituído por meio das vontades dos indivíduos. Desta forma, tomando como paradigma, mostra-se inicialmente o entendimento fundamental de Aristóteles acerca da política, considerada, especialmente a natureza humana; depois mostra-se a oposição de Hobbes às teses aristotélicas. Para tanto, empreende-se uma análise da aproximação de Hobbes das teses mecanicistas, a real necessidade dessas teses para a fundamentação e desenvolvimento da obra e, por fim, quais foram as principais implicações da obra política de Hobbes. São explorados aqui também os conceitos de honra, prudência, relação Indivíduo-Estado e das controvérsias sobre justiça nas na Teoria de Platão, Aristóteles, Cristã e de Hobbes. Conclui-se que se obra de Hobbes está entre os maiores legados a serem aproveitados pelos Estados modernos, ela está entre aquelas que mais lançaram influências para os rumos da humanidade, pensada esta enquanto composta por organizações políticas.

Palavras-chave: Thomas Hobbes. Filosofia Política. Contratualismo. Relação Indivíduo e Estado. Teoria da Justiça.



## Abstract

The work of Thomas Hobbes, based on the Renaissance concepts, builds a new political philosophy which results in original concepts of the state, rights and justice. This thesis focus on Thomas Hobbes' most relevant political works: The Elements of Law, Natural and Politic; De Cive and Leviathan to show that the use of a contract, or an agreement enforceable by law, results in a new law concept which the sovereign power is established by the wishes of the individuals. The analysis starts with Hobbes' ideas as opposed to the Aristotelic thinking of the politics and the human nature. A critical examination is performed on how Hobbes thinking approached the mechanistic theses, the actual need of these theses to the foundation of his work and finally the main impacts of Hobbes's political works. The examination also explores the concept of honor, prudence, the individual-state relationship and the controversies about justice in the Theory of Plato, Aristotle, Hobbes and Christian. It is concluded that Hobbes's work is among the greatest legacy to the modern States and has a deep influence on the political organizations.

Keywords: Thomas Hobbes. Political Philosophy. Contractualism. Value the Individual and the State. Theory of Justice

# SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b>	<b>2</b>
<b>2 O MODELO ARISTOTÉLICO:</b>	<b>13</b>
<b>3 OS PRINCÍPIOS DA MECÂNICA E A NATUREZA HUMANA:</b>	<b>21</b>
<b>4 A REDUÇÃO ANALÍTICA: O ESTADO DE NATUREZA</b>	<b>40</b>
<b>5 A TESE DE MACPHERSON: O SELVAGEM BURGUEZ</b>	<b>56</b>
<b>6 O MERCADO RELACIONAL</b>	<b>63</b>
6.1 Causas da disputa	64
6.2 O mercado da honra	67
<b>7 A PRUDÊNCIA</b>	<b>120</b>
<b>8 INDIVÍDUO E ESTADO</b>	<b>146</b>
8.1 Opção pelo contrato:	146
8.2 A Representação	152
8.3 O Contrato Associativo e suas implicações	161
8.4 A metrificação das penas e o cálculo do medo	193
<b>9 TEORIAS DA JUSTIÇA</b>	<b>198</b>
9.1 Controvérsias sobre a justiça	199
9.2 A Teoria da Justiça em Platão	201
9.3 Teoria da Justiça em Aristóteles	210
9.4 Teoria da Justiça Cristã	218
9.4.1 A Concepção Aquiniana da Justiça	224
9.5 Teoria da Justiça em Hobbes	228
<b>10 CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	<b>244</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b>	<b>248</b>
	<b>1</b>

# 1 Introdução

O objetivo deste texto é mostrar como Thomas Hobbes, rompendo com a tradição aristotélica, constrói a filosofia política sob um novo modo de pensar, imbuindo-a dos caracteres da filosofia renascentista, resultando numa nova concepção do Estado, do direito e da justiça. Para tanto, acompanhar-se-á a própria sequência temática ditada por Hobbes, analisando os princípios e regras que, segundo ele, ditam o comportamento dos corpos, dos homens, para se chegar à sua teoria do cidadão. As teses expostas na obra de Hobbes possibilitaram a abertura de um campo para se pensar um modelo jurídico para estados modernos, bem como uma nova concepção acerca do direito, cujas fontes se reduziram a uma só, a vontade do Estado, implicando uma nova concepção acerca da justiça.

Thomas Hobbes nasceu em 1588, na pequena cidade de Malmesbury, próxima de Bristol, na Inglaterra; ele morreu neste país em 1679, com oitenta e nove anos. Hobbes viveu durante um dos períodos mais conturbados da história da Inglaterra, período no qual a *loucura humana atingiu um de seus pontos mais altos*.<sup>1</sup> As turbulências políticas desse período renderam-lhe dez anos de exílio, além de uma série de ameaças, inclusive de morte.

Desde os primeiros anos de sua vida, revelava-se um grande gênio, a tal ponto que, aos quatro anos, já podia ler, escrever e fazer contas; aos seis anos iniciava a leitura em latim e grego. Em virtude das lições recebidas de Robert Latimer, que estabelecera em sua cidade uma escola, Hobbes, antes de completar quatorze anos, apresentava ao mestre uma tradução da *Médea* de Eurípedes.<sup>2</sup>

A formação intelectual permite-lhe, em 1628, traduzir a “*Guerra do Peloponeso*” de Tucídides, considerado o primeiro grande trabalho de Hobbes. Seus estudos de Tucídides e outros clássicos grecoromanos já apontavam para seu enfrentamento futuro com questões envolvendo o direito e a justiça. No entanto, em discrepância com o entendimento das ideais de direito e justiça até então prevalentes – que se fundaram principalmente na filosofia política de Aristóteles –,

---

<sup>1</sup> HILL, C. **O mundo de ponta cabeça**. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1986. p. 375.

<sup>2</sup> TÖNIES, Fernando. **Vida e doutrina de Tomás Hobbes**. Madrid: Revista de Occidente, 1932. (Los filósofos, XI). p. 34.

Hobbes ambicionava traçar sua natureza, de modo a torná-las rigorosas. O ponto central do ideário hobbesiano fará derivar da natureza humana, a essência do direito e da justiça; isso por meio de rigoroso pensamento, de rigorosa construção de ideias.<sup>3</sup> O combate maior deu-se em relação à obra de Aristóteles. Desde o início, a obra de Hobbes tem o fito de contradizer vários pontos da filosofia aristotélica, especialmente aqueles atinentes à política, à justiça e ao direito.

Por volta de 1629 Hobbes teve contato com os *Elementos* de Euclides; o rigor do método empreendido - com a derivação de verdades geométricas de premissas postas anteriormente - muito o impressionou.<sup>4</sup> A mesma consequência lógica existente na obra de Euclides será buscada por Hobbes, ao ponto de poder se vislumbrar em sua obra a mesma arquitetura lógica dos *Elementos* euclidianos - mas, no trato da filosofia política e não, da matemática. Sua primeira grande obra acerca da filosofia política, *Os Elementos de Lei Natural e Política* - obra cujas duas partes principais foram primeiro publicadas separadamente, e reunidas em 1640 sob este título - provavelmente teve o título inspirado na referida obra de Euclides. O projeto hobbesiano foi o de construir a ciência política a partir da natureza humana, da qual extrair-se-ia o suporte necessário para dar à ciência política o rigor encontrado na matemática de Euclides. Não seria estultice falar-se na *axiomatização* ou *matematização* da filosofia política, já que se procuravam princípios ou verdades evidentes para dar suporte às teses políticas. Para tanto, era necessário fazer derivar da natureza humana uma verdadeira ciência da política - ou seja, a construção da política deveria levar em conta a natureza do homem como alicerce fundamental. O problema que se apresentava, no entanto, era como encontrar verdades evidentes, como aquelas existentes na matemática, quando se trata da política, do direito e da justiça, já que nestas questões, a análise se depara com o interesse dos homens, que ofusca, muitas vezes, a própria razão. Este problema é apresentado na epístola dedicatória dos *Elementos*. Com efeito, após asseverar que as duas partes da natureza humana são a razão e as paixões, Hobbes diz que o conhecimento construído com base na primeira não gera polêmicas, pois se trabalha com figuras e com o movimento, resultando em

---

<sup>3</sup> TÓNIES, F. **Vida e doutrina de Tomás Hobbes**. Madrid: Revista de Occidente, 1932. (Los filósofos, XI). p. 38.

<sup>4</sup> TÓNIES, op. cit., p. 39.

conclusões incontestáveis, mas aquele, fundado na segunda, leva o homem a divergir, já que o objeto próprio não é a matemática, mas os interesses dos homens: “na segunda, porém, não existe nada não disputável, porque ela compara os homens e interfere em seu direito e proveito.”<sup>5</sup>

Para Hobbes, a ciência da política deveria alicerçar-se nos fundamentos da nova ciência, em verdades prováveis pelo método científico desenvolvido pelos pensadores do renascimento. Alinhando-se especialmente a Galileu, aproveitando dele especialmente o método, Hobbes empreendeu um projeto no qual o homem é o autor voluntário da comunidade política onde vive; nisto ele difere e rompe com Aristóteles, para quem a comunidade política é resultado da própria natureza humana. Em outras palavras, a comunidade política na visão de Aristóteles é algo dado, já que decorre da própria natureza; o homem caminha naturalmente para a sociedade política porque tem uma percepção comum do bem resultante da convivência em conjunto; enquanto que, para Hobbes, a comunidade política é construída pelo homem, através da sua vontade, num processo de “dominação” e transformação da natureza humana. Sob esta óptica, o ideário hobbesiano, aproxima-se daquele do homem do renascimento. Conforme Alexandre Koyré: “o homem moderno procuraria um domínio da natureza, enquanto o homem medieval, ou antigo, buscaria apenas a contemplação.”<sup>6</sup>

Em suas viagens pela Europa, Hobbes entrou em contato com grandes pensadores de sua época, inclusive teve contato com Galileu, de quem recebeu grande influência. Impressionou-se, sobremaneira, pelas descobertas de Harvey, Bruno, Kepler, que haviam reinventado o entendimento nas ciências. Este espírito científico renovador inspirou-o na tentativa de “reinventar” a filosofia política, ao ponto de buscar uma proximidade entre o entendimento das novas ciências e da filosofia política, buscando, inclusive, uma proximidade linguística entre as mesmas. Ferdinand Tönnies chega a afirmar que, numa das conversas com Galileu, Hobbes recebeu dele a sugestão para que aplicasse os princípios da geometria e da física à

---

<sup>5</sup> HOBBS, T. Epístola dedicatória. **The elements of law natural and politic**. Londres: Dodo Press, 2009. (tradução nossa). Do original: “*but in the later there is nothing not disputable, because it compareth men, and meddleth with their right and profit; in which as oft as reason is against a man, so oft will a man be against reason.*”

<sup>6</sup> KOYRÉ, A. **Estudos galilaicos**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1986. p. 14.

política<sup>7</sup>. Em uma carta endereçada a Newcastle, um jovem membro da nobreza inglesa e de quem fora preceptor, Hobbes declara que no mundo não existe mais que uma realidade, que é sempre o movimento das partes internas dos corpos e, expõe seu propósito de aplicar esses princípios às faculdades e paixões da “alma” (mente).<sup>8</sup> O seu principal empreendimento foi descobrir nas paixões humanas os princípios necessários para se entender a ciência política, o direito e a justiça. Para encontrar a exata ideia acerca destes termos, ele parte da análise da natureza humana, fazendo derivar dela, por consequências *matemáticas*, o modelo ideal de sociedade, pensada e organizada por um reto direito e por princípios infalíveis de justiça. Mas, amoldar a filosofia política à nova ciência criada pelo renascimento significa colocar o homem no centro das investigações e, transformá-lo em “senhor da natureza”, no *homo faber*.<sup>9</sup> A inspiração das novas ciências e a tomada de consciência de que o homem é o artífice da sociedade política - já que, segundo Hobbes, a mesma não é dada, mas criada por ele - permitirá o estabelecimento de uma distinção fundamental se comparada à concepção aristotélica de que o homem é naturalmente sociável; essa guinada de entendimento operada em relação ao pensamento peripatético foi possível a partir da alteração da concepção das quatro causas aristotélicas, bem como da alteração do conceito de felicidade que havia sido dado pelo grego.

A teoria da percepção, derivada dos princípios do movimento, marcará o desenvolvimento de toda a obra hobbesiana, possivelmente sob a influência da *teoria das percepções sensíveis*, desenvolvida por Galileu.<sup>10</sup> O *corpus filosófico* hobbesiano será norteadado pelo mecanicismo, conjugado com o nominalismo. Como seu intuito era desenvolver as bases da política, numa derivação da natureza humana, num movimento contínuo e sem contradições, Hobbes traçou o seguinte plano para o desenvolvimento de seu sistema: principiava pela análise do comportamento dos corpos, em seguida dos homens e, por fim, dos cidadãos (ou seja, a sequência temática do seu sistema é: *De Corpore, De Homine e De Cive*).

---

<sup>7</sup> TÖNIES, F. **Vida e doutrina de Tomás Hobbes**. Madrid: Revista de Occidente, 1932. (Los filósofos, XI). p. 42.

<sup>8</sup> TÖNIES, F. **Vida e doutrina de Tomás Hobbes**. Madrid: Revista de Occidente, 1932. (Los filósofos, XI). p. 41.

<sup>9</sup> Essas expressões foram retiradas de: KOYRÉ, A. **Galileu e Platão**. Lisboa: Gradiva, 1986. p. 12.

<sup>10</sup> DILTHEY, W. **Historia de la filosofía**. 2. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1992. p. 146.

Todo o gênero filosófico, para ele, poderia ser resumido nestes três elementos principais: corpo, homem e cidadão. Segundo ele, todo *corpus filosófico* poderia ser explicado a partir das leis inerentes ao movimento, à física, sendo possível, então, alcançar a completude filosófica, da análise das leis inerentes aos corpos, num momento posterior, daquelas inerentes aos homens e, por fim, daquelas inerentes ao cidadão. Para tanto, aproveitará o conceito de inércia desenvolvido por Galileu e Descartes, que constitui o princípio elementar inerente às leis do movimento.

A postura renascentista, que faz nascer a ciência moderna, é aplicar a matemática à mecânica, de entender a física de maneira matematizada, especialmente se focada a obra galilaica. Segundo Hobbes, esse mesmo rigor deveria ser aplicado ao entendimento da filosofia política. Conforme os precisos ensinamentos de Koyré: *“com efeito, fazer a física no nosso sentido do termo – e não naquele dado a esse vocábulo por Aristóteles – quer dizer aplicar ao real as noções rígidas, exactas e precisas das matemáticas e, antes de mais, da geometria.”*<sup>11</sup>

Partindo dos comentários de Koyré sobre Galileu, pode-se traçar um paralelo entre as posturas de Galileu perante a física e Hobbes perante a filosofia política, a similaridade das posturas reside no empreendimento comum de procurar o rigor na justificação das conclusões. A similaridade se dá tanto no campo do desenvolvimento das ideias, como na afinidade metodológica e linguística.

Ora, se a sociedade política não é algo dado ao homem pela natureza (não há organização política *in rerum natura*) – Hobbes mostrará que naturalmente a convivência dos homens é “ruim” - a construção de uma nova ordem social -distinta da naturalmente existente- deve se assentar em regras que funcionem eficazmente como o cálculo matemático. O homem hobbesiano é artífice do seu próprio mundo, pois o constrói; contudo essa construção da própria realidade, para não esboroar, deve assentar-se em princípios cuja verdade seja evidente, possibilitando o desenvolvimento do cálculo de maneira rigorosa. É possível, pois, dizer que a filosofia política de Hobbes distancia-se daquela desenvolvida por Aristóteles, porque Hobbes tenta dar à matéria maior rigor do que o grande pensador grego.

---

<sup>11</sup> KOYRÉ, A. **Galileu e Platão**. Lisboa: Gradiva, 1986. p. 60.

As convulsões políticas da época determinaram um desvio de Hobbes quanto ao seu desiderato lógico-cronológico de publicação de suas obras. Fugindo à sequência prevista para o desenvolvimento do sistema, antes de empreender a análise sobre os corpos e os homens, Hobbes analisa o cidadão. O *De Cive* foi publicado em 1642, o *De Corpore* em 1655 e o *De Homine* 1658 (os *Elementos* foram publicados em 1640 e o *Leviatã* em 1651); o *De Cive* foi publicado prematuramente, pois deveria constituir a terceira parte do *corpus*. A publicação prematura da obra que trataria da última parte do seu *corpus* filosófico, teve como justificativa os graves tormentos por que passava seu país. No prefácio, há este esclarecimento:

Enquanto planejo, ordeno, componho – refletida e vagarosamente – esses assuntos (...) aconteceu nesse interim, que em meu país, alguns anos antes que iniciasse a guerra civil, já fervilhavam discussões sobre o direito do Soberano e sobre a obediência devida dos súditos, evidências precursoras de uma guerra próxima. Por causa disso, com adiamento dos outros assuntos, pude amadurecer e concluir esta terceira parte. E assim, a que seria a última pela ordem, aparece por primeira.<sup>12</sup>

Ora, se era necessário essa publicação prematura, é porque seu autor tinha o propósito de que a obra fosse conhecida por seus contemporâneos. Era necessário dar à política a guinada operada nos outros campos do conhecimento pelas “revoluções” da época. Os objetivos de Hobbes não se resumiam apenas em dar publicidade ao *De Cive*, mas convencer seus concidadãos de que a doutrina ali exposta era verdadeira e que a aceitação de seu conteúdo era necessário para se remodelar a sociedade, cujo objetivo precípua era a paz social.

O título é sugestivo, *De Cive* ou *Do Cidadão*, remete o leitor a pensar no indivíduo enquanto sujeito a uma organização política, com a consequente implicação de seus deveres, tendo como objetivo mostrar ao leitor quais suas obrigações enquanto cidadão. Os argumentos utilizados são para convencê-lo. Uma análise da estrutura principal da obra pode mostrar que todo o raciocínio se volta para esse convencimento, num processo que tende a transmutar o homem em

---

<sup>12</sup> HOBBS, T. The Preface. *De Cive*. New York: Oxford University Press, 1983. p. 34, “*Whilest I contrive, order, pensively and slowly compose these matters ... it so happen`d in the interim, that my Country some few years before the civill Warres did rage, was boyling hot with questions concerning the rights of Dominion, and the obedience due from Subjects, the true forerunners of na approaching War; And was the cause which (all those other matters deferr`d) ripen`d, and pluckt from me this third part. Therefore it happens that what was last in order , is yet come forth first in time[...]*”



cidadão. Essa proposta que é iniciada com o *De Cive* é retomada e reafirmada, com poucas discrepâncias, em todas as obras políticas de Thomas Hobbes. Deve-se reafirmar que as vicissitudes que afligiam a Inglaterra no século XVII influenciaram decisivamente sua obra.

A própria intitulação de suas obras nos dá indícios claros de seus desideratos. Isto pode ser identificado na completude de todas elas: *Leviatã* designa a figura do Estado forte, necessário para a paz social e, antagonicamente, sua obra *Behemoth ou o longo parlamento* (publicada em 1668) dá mostras claras de referir-se ao parlamento inglês surgido em decorrência das conturbações do século XVII, quando mergulhado na crise do imposto naval e na rivalidade com a coroa inglesa; no conjunto da obra significa “desordem, guerra civil”. Por meio dela narra a história contemporânea da Inglaterra e, o faz por meio de um diálogo entre dois interlocutores designados como “A” e “B”. Nessa obra é indeclinável o objetivo de mostrar a necessidade de aplicação dos preceitos de sua filosofia política, considerando principalmente os fatos presentes. Encontramos no *Behemoth* os preceitos mais gerais de sua filosofia, como também a análise conjuntural do momento presente de seu país.

Christopher Hill, citando Quentin Skinner, chega a afirmar que: “*Foi a própria sociedade que engendrou as idéias hobbesianas, em Hobbes e em outros.*”<sup>13</sup> O próprio Quentin Skinner, talvez o maior estudioso da obra de Hobbes quanto a sua relação com a história, diz o seguinte: “*Como já deve ser evidente, vejo a teoria política de Hobbes não simplesmente como um sistema geral de ideais, mas como uma intervenção polêmica nos conflitos ideológicos do seu tempo.*”<sup>14</sup>

A maior mostra, no entanto, de que Hobbes estava preocupado com a situação política de seu país foi a publicação prematura do *De Cive*, com a qual inverteu logicamente a estrutura de sua obra, fazendo aparecer precocemente o tratado político. No prefácio do *De Cive*, justifica este fato, porque a situação do momento a demandava. Ou seja, a ordem dos trabalhos seria a publicação acerca do corpo, do homem e, por fim, do cidadão. Mas, a última, precedeu a publicação

---

<sup>13</sup> HILL, C. **O mundo de ponta cabeça**. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1986. p. 370.

<sup>14</sup> SKINNER, Q. Preface. **Hobbes and republican liberty**. Cambridge: University of Cambridge, 2008, “*As will already be evident, I approach Hobbes’s political theory not simply as general system of ideas but also as a polemical intervention in the ideological conflicts of his time.*”

das duas primeiras. Sabedor de que o *De Cive* quebraria com uma longa tradição em ciência política, que remontava, pelo menos, de Aristóteles, Hobbes afirmou que a filosofia política não era mais velha que sua obra: “*A física, portanto, é algo muito recente. Porém a Filosofia Civil é muito mais ainda, já que não é mais antiga (e digo isto por ter sido ofendido, e para ceifar de meus detratores o pouco que conseguiram) que o livro que escrevi sobre O cidadão.*”<sup>15</sup> Para ilustrar esta particular condição da obra de Hobbes, notadamente sua preocupação com o presente, Norberto Bobbio utiliza uma feliz expressão: “*a língua bate onde o dente dói.*”<sup>16</sup>

A criação do modelo hobbesiano será diretamente influenciada pelas convulsões internas da Inglaterra, como também pelas revoluções científicas do momento. Como dito acima, as novas descobertas da ciência com Galileu, Kepler, Bruno e Harvey haviam impressionado muito Hobbes, e esse novo modo de “pensar” a natureza tornava-se um novo padrão de “verdade”. Por conta desses fatores, a ciência política, que ainda não havia tido tratamento amoldável às “novas ciências” - tais como à astronomia, à física, à biologia - deveria ser reformulada nos padrões da nova ciência. No texto será analisado o limite até onde as teses engendradas pelas novas ciências são determinantes para a sustentação e o acabamento das teses hobbesianas. Conforme será mostrado, o método galilaico de desenvolver as ciências é utilizado para as construções hobbesianas. As teses mecanicistas explicam parcialmente as condutas e interações humanas, que, por sua vez, justificarão o *estado de guerra* do homem fora da sociedade civil. Ver-se-á que os conceitos de honra e poder são essenciais para a explicação dos conflitos entre os homens e, são decorrentes da linguagem, brotando esta da visão mecânica que o homem tem do mundo.

O texto é iniciado pela tratativa do grande modelo que até então norteava o entendimento acerca da política, constituído pelas teses aristotélicas. Os pensadores não se tinham libertado, ainda, da primária concepção aristotélica de que o homem é, por natureza, naturalmente sociável.

---

<sup>15</sup> HOBBS, T. **Tratado sobre el cuerpo**. Tradução de Joaquim Rodrigues Feo. Madrid: Editora Trotta, 2000. p. 30, “*La física, por lo tanto, es algo muy reciente. Pero la Filosofía Civil lo es mucho más aún, ya que no es más antigua (y esto lo digo por haber sido maltratado, y para que sepan mis detractores lo poco que han conseguido) que el libro que escribí sobre El ciudadano.*”

<sup>16</sup> BOBBIO, N. **Thomas Hobbes**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1991. p. 27.

Mas, servindo-se do novo método científico e de fundamentos diversos daqueles utilizados por Aristóteles, Hobbes encontrará um resultado distinto das conclusões aristotélicas, resultado que representará a primeira grande cisão com o modelo clássico. Para tanto, Hobbes principia sua análise a partir dos corpos naturais, levando os vetores daquela orientação a se aplicarem aos homens e, subsequentemente, aos cidadãos. Nesse movimento e, num primeiro estágio, designado por Hobbes de estado de natureza, em vez obter como resultado uma composição naturalmente ordenada da sociedade, será encontrado um embate constante entre os homens. Começando a análise do comportamento dos homens num “puro estado de natureza”, será verificado que, em vez da paz e da concórdia, prevalecerá entre eles a disputa e a discórdia. O *estado de natureza*, dentro da obra de Hobbes, é uma hipótese, uma condição em que a convivência humana precede a existência da sociedade política, hipótese à qual se chega utilizando-se o método de decomposição da sociedade, num plano ideal, até se encontrar seu primeiro estágio. Se verificados os verdadeiros fundamentos da natureza humana e aplicados às relações recíprocas entre os indivíduos, então o resultado será distinto daquele enunciado na *Política* de Aristóteles – em que o homem é naturalmente político-enquanto Hobbes chegará à conclusão de que naturalmente o homem faz a guerra (*bellum omne omnes*) ou, pelo menos, chega a uma situação contrária à de uma organização política. O estado de natureza é uma condição hipotética, que antecede logicamente a existência da sociedade política. Antes de existir a comunidade ou sociedade política,- (caracterizada, essencialmente, por um centro de poder comum, que exige a padronização de comportamentos) deve ter existido, necessariamente, um estado de natureza, como condição primeira da existência e convivência humana.

Para sair do estado de natureza, é necessário que o homem faça uso de sua vontade e crie a comunidade política. A construção da sociedade política, para Hobbes, dá-se por meio de um ato de vontade, por meio de um contrato, de modo artificial; portanto, não natural - como defendera Aristóteles. O “*homem hobbesiano*” é um “*homo faber*”, já que se comporta como senhor e possuidor da própria comunidade onde vive. Para Hobbes o meio próprio e necessário para sair do

estado de natureza e fundar um novo modelo político é o contrato de todos com todos, de modo que todo arquipélago político lastrear-se-á no consenso.

Na construção da comunidade política, o homem deverá afastar toda a estrutura que permeia a condição de convivência no “*puro estado de natureza*”, desvencilhando-se da sua condição natural de liberdade, para construir cadeias artificiais e limitadoras da própria liberdade, que são as leis civis. A necessidade de se criar uma comunidade política como alternativa ao estado de natureza é, segundo Hobbes, o medo da morte, ou seja, no estágio natural da humanidade, a convivência entre os homens é acompanhada do constante medo de morrer, porque não existem regras de conduta obrigatórias. Sem regras de conduta obrigatórias nada pode ser previsto acerca da conduta dos indivíduos, o que gera a suspeita, que é acompanhada do temor, especialmente do temor de se morrer prematuramente. O medo é a mola propulsora que impulsiona o homem para a sociedade civil. Na sociedade civil, o medo poderá ser calculado ou metrificado, já que existirão regras acerca das condutas exigidas e permitidas dos homens. A sociedade política funciona, sob essa perspectiva, como um modelo que permite ao indivíduo controlar o medo de morrer.

A estrutura do pensamento Hobbesiano passa pela análise do homem fora da sociedade civil, em seu estado de natureza, onde há uma situação “ruim” de convivência. Além da discussão do motivo da convivência ruim, serão abordadas neste trabalho as causas geradoras dos conflitos no estado de natureza. Para sair do estado de natureza e ingressar em uma comunidade política, os homens devem renunciar às “condições naturais” da humanidade e, por meio de um contrato, instituírem a comunidade política. Para tanto, para que o homem anua ao pacto, é necessário seu convencimento. O convencimento do indivíduo resulta da sua convicção de que a convivência no estado de natureza induz o medo da morte, afigurando-se para ele que a comunidade política, à qual se adere pelo pacto, importa numa melhor condição de vida.

O propósito deste trabalho é mostrar quais são as premissas necessárias para a construção da sociedade política, especialmente aquelas necessárias para o convencimento do indivíduo a anuir ao contrato fundador do Estado e, que a utilização do artifício do contrato resultará numa nova concepção do direito, que se

reduzirá aos comandos editados pelo poder soberano, instituído por meio das vontades dos indivíduos. Essa monopolização do poder pelo soberano sugere algumas indagações, muitas delas feitas por Hobbes, acerca dos limites desse poder, além das finalidades do poder de punir. Tal questionamento abrirá os caminhos para a estruturação do “*Estado de direito*” pensado pelo iluminismo, além de abrir campo para o positivismo jurídico, e trará uma nova concepção acerca do entendimento da justiça. Mas, para chegarmos às conclusões, passaremos pelas ideias centrais de Hobbes, iniciando pelo seu contraponto principal, que são as ideias políticas centrais de Aristóteles, as influências mecanicistas recebidas por Hobbes, sua concepção do estado de natureza, as causas dos conflitos no estado de natureza, a formação da sociedade civil com suas implicações jurídicas e, por fim, o conceito de justiça delineado na obra de Hobbes, especialmente no *Leviatã*. Para tanto, utilizaremos, especialmente as três principais obras políticas de Hobbes, *Os elementos de lei natural e civil*, *De Cive* e o *Leviatã*. Tentaremos colher dessas obras a uniformidade do pensamento hobbesiano, relativamente ao conteúdo deste trabalho.

## 2 O Modelo Aristotélico:

Até o século XVII imperava a concepção aristotélica de que o homem é por natureza um ser social, político, de modo que a tendência do homem para a sociedade organizada politicamente é algo irresistível, imanente a seu ser, que florescerá necessariamente. Adaptando a obra política a estrutura fundamental de seu sistema, onde todas as coisas caminham para uma causa final (*telos*), Aristóteles atribui ao homem o fim último de viver politicamente, concebendo-a como única situação na qual o homem pode atingir sua completude existencial. O fim último do homem é viver em uma organização política, pois só nela será possível desenvolver todas as suas potencialidades. Já nas primeiras conclusões de Aristóteles, lançadas em sua obra *Política*, Aristóteles assevera que:

estas considerações deixam claro que a cidade é uma criação natural, e que o homem é por natureza um animal social, e um homem que por natureza, e não por mero acidente, não fizesse parte de cidade alguma, seria desprezível ou estaria acima da humanidade.<sup>17</sup>

Para Aristóteles, o sinal ou evidência maior de que o homem é, por natureza, sociável, é a linguagem, pois, é o veículo próprio de comunicação entre os homens que os torna diferentes dos animais, permitindo o intercâmbio de ideias inteligíveis. Além disso, a linguagem permite-lhes exprimir seus sentimentos valorativos acerca do bem e do mal, criando padrões de comportamento fixados nessa sua capacidade. A partir da ideia primária do bem e do mal, é possível a organização da estrutura social, já que por meio de signos linguísticos intercambiáveis por palavras, permite-se a todos conhecerem as regras sobre o justo e o injusto, adequados aos conceitos de bem e de mal, possibilitando o agir de acordo com tais regras. O agir conforme os *standards* fixados pela comunidade política é essencial para a existência da própria organização, já que o conceito de política exige a coordenação das condutas dos indivíduos. Sem a linguagem, a organização queda-se impossibilitada.

---

<sup>17</sup> ARISTÓTELES. *Política*. 3ª ed. Tradução de Mário da Gama Cury. Brasília: Editora da UNB, 1988. (Biblioteca clássica UNB). p. 15.

De acordo com Aristóteles, existe, em todos os homens, o *impulso* para participar da comunidade política, exceto se houver um desvio fundamental de sua natureza. Para ele, o homem apenas não caminha naturalmente para a sociedade política se houver uma degeneração ou extravio em sua natureza. Negar a condição sociável do homem é admitir exceções à regra, admitindo o extravio ou corrupção da natureza do indivíduo. Para Tomás de Aquino, que nesse ponto nada mais fez do que adaptar a doutrina aristotélica aos preceitos da religião, três causas poderiam afastar o homem da sociedade política, a saber: *corruptio naturae*; *mala fortuna* ou a *excellentia naturae*.<sup>18</sup> O insociável é uma besta ou se aproximada de um deus – este último argumento justifica a posição dos padres da igreja –, ou por um infortúnio, foi fisicamente afastado da convivência com seus semelhantes, como é o caso do isolamento geográfico de Robson Crusóé. Todo homem, então, tende a viver em sociedade, uma vez que o *animus* associativo é inerente a sua existência; e a busca pela vida comunitária é algo que decorre simplesmente do “*ser*” do sujeito.

O cenário textualizado por Aristóteles em sua *Política*, quanto à formação da sociedade, é muito bem sintetizado na abertura da obra:

Vemos que toda cidade é uma espécie de comunidade, e toda comunidade se forma com vistas a algum bem, pois todas as ações de todos os homens são praticadas com vistas ao que lhes parece um bem; se todas as comunidades visam a algum bem, é evidente que a mais importante de todas elas e que inclui todas as outras tem mais que todas este objetivo e visa ao mais importante de todos os bens; ela se chama cidade e é a comunidade política.<sup>19</sup>

A organização política é a causa final a que tendem todos os homens e, só nela, são capazes de atingir a felicidade.

Para Aristóteles, a completude existencial do homem só é possível na comunidade política. A cidade é um fim em si mesmo, o bem para o qual todas as ações se dirigem e todos os homens caminham. O sentimento motriz da sociedade política é a amizade, sentimento devotado ao próximo, pelo qual se deseja o bem alheio. A amizade é fundada numa comum percepção de bem entre os indivíduos,

---

<sup>18</sup> AQUINO, T. **Suma teológica**. Tradução de Alexandre Correia. São Paulo: Livraria Editora Odeon, 1937. p. 28. IIª Parte, Q. LVII. A influência de Aristóteles é flagrante: “pois, é manifesto que todos os que fazem parte de uma comunidade, estão para esta como a parte para o todo. Ora, por tudo o que é, a parte pertence ao todo; por onde, qualquer bem da parte se ordena ao bem do todo.”

<sup>19</sup> ARISTÓTELES. **Política**. 3ª ed. Tradução de Mário da Gama Cury. Brasília: Editora da UNB, 1988. (Biblioteca Classica UNB). p. 13.

ou seja, as relações recíprocas entre os homens, nas quais se estabelece o vínculo de amizade, afeiçoa, a todos, como um bem. A concepção aristotélica espelha fielmente o homem grego de seu tempo, para quem o bem comum é, necessariamente, anterior ao bem particular, pois o todo precede a parte; o bem da sociedade é anterior ao bem do indivíduo. A própria idéia de *idiota* deriva daí; idiota é aquele que não consegue sobrepor o bem comum ao seu bem particular; ele é um sujeito fechado em si mesmo, limitado a si mesmo, é o tolo, o ingênuo, aquele que é incapaz de tomar decisões certas. Essa ideia pode ser inferida, das classificações das formas de governo lançadas por Aristóteles, elas variam conforme o número de governantes, podendo ser puras ou impuras (corruptas). Nas puras os governantes que estão no poder o exercem com vistas no bem comum, enquanto que, nas formas degeneradas, aqueles que exercem o poder, o fazem em seu interesse próprio, pessoal.<sup>20</sup> Aristóteles afirma textualmente:

“[...]mas nas formas degeneradas de governo a amizade, tanto quanto a justiça, praticamente não existe, e ela existe ainda menos na pior das formas de governo – a tirania-, onde há um mínimo de amizade, ou mesmo nenhuma, entre governantes e governados.”<sup>21</sup>

O homem aristotélico que manifesta o verdadeiro sentimento de amizade, sentimento motriz da comunidade política, deseja o bem do próximo sem qualquer interesse pessoal, sem esperar qualquer contrapartida; a amizade é um fim em si mesmo e não um meio necessário para a obtenção de outro bem qualquer. Essa questão é insistentemente explicitada na *Ética a Nicômacos*. A amizade é tão prestigiada em sua obra, que Aristóteles chega a destacar o homem que nutre, pelos seus pares, verdadeiro sentimento de amizade, como homem bom. Ou seja, a amizade está abarcada pelo conceito de bondade.<sup>22</sup> A completude existencial, bem como a conquista da felicidade (*eudaimonia*) só são possíveis ao indivíduo enquanto ele for um sujeito político. É justamente por isso que a *Ética a Nicômacos* se inicia com o conceito de felicidade: “... a felicidade é algo final e auto-suficiente, e é o fim a

---

<sup>20</sup> Esse argumento é encontrado na *Política* e também na *Ética a Nicômacos* em: ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos** Tradução de Mário da Gama Kury. 3. ed. Brasília: Editora UNB. 1985. p. 165. Livro I. 1160b.

<sup>21</sup> ARISTÓTELES, op. cit., p. 164-165. Livro VIII, 1161a.

<sup>22</sup> ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos** Tradução de Mário da Gama Kury. 3. ed. Brasília: Editora UNB, 1985. p. 154. Livro VIII



que visam as ações.<sup>23</sup> Há, assim, essa imbricação necessária entre o viver politicamente e o ser feliz; tanto a vivência política, como a felicidade são permeadas pela amizade, que é o sentimento de doação do indivíduo para a comunidade onde vive.

Para Aristóteles, o homem apenas é *verdadeiramente*, se se aproxima do divino. Por 'divino', entenda-se, aquilo que é por si só, sem a necessidade de busca, de movimento para completar-se. Assim, voltado para si, o divino é inerte e eterno, perdura no tempo, atinge o repouso por si só, sem a influência exterior de qualquer coisa. É justamente por isso que a *Ética a Nicômacos* inicia-se com a busca da felicidade e a *auto-suficiência*, um estado de completude e repouso, em que o indivíduo se despe do desejo de outras situações possíveis. De acordo com a doutrina das quatro causas, atingida a causa final, chega-se, por derradeiro, ao estado de repouso, finda-se a busca e o movimento.

Essa característica do divino - ser eterno - falta ao homem, que, então, necessita supri-la. Essa supressão está no sexo oposto, que garante a perpetuação da identidade do ser no tempo. Dessa junção, forma-se o primeiro núcleo da sociedade política, a família. A família é, cronologicamente, o primeiro núcleo social. Apenas com a procriação, a espécie (forma ou *eidos*) garante sua identidade no tempo: ela não está submetida ao nascimento nem à morte. No tratado *Da Alma*, quando fala sobre a *alma nutritiva*, Aristóteles escreve:

O animal produz um animal, a planta uma planta, para participar do eterno e do divino tanto quanto possível: todos os seres, com efeito, aspiram a isso e é com este fim que agem em toda atividade natural... Como é pois impossível comungar com o eterno e com o divino de modo contínuo – pois nenhum ser corruptível pode persistir em sua identidade e em sua unidade individual-, é na medida em que cada qual pode ter parte nele que comunga com ele, um mais, outro menos; e, se ele persiste no ser, não o faz em si mesmo, mas semelhante a si mesmo, não em sua unidade individual, mas na unidade da espécie (*eidos*).<sup>24</sup>

Nos Livros VIII e IX da *Ética a Nicômacos*, Aristóteles analisa a natureza da amizade entre os homens. As associações humanas têm como pressuposto fundante o vínculo de amizade que se estabelece entre eles, ao ponto de a natureza

---

<sup>23</sup> ARISTÓTELES, op. cit., p. 24. Livro I

<sup>24</sup> ARISTÓTELES. *Da alma*. apud, WOLFF. F. **Aristóteles e a política**. Tradução de Thereza Chistina F. Stummer e Lygia A. Watanabe. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. (Clássicos e comentadores). p. 55.

da amizade determinar a natureza da associação constituída pelos homens. A amizade pode ser de três naturezas: aquela fundada no interesse que se tem da companhia do outro; aquela fundada no prazer que pode decorrer da companhia do outro, e a amizade “verdadeira”, fundada no querer bem ao outro, sem qualquer tipo de troca ou recompensa, numa atitude de doação. Então, para Aristóteles, o vínculo principal de aproximação, e que estabelece a associação entre os homens, é a amizade verdadeira, decorrente da já anunciada percepção comum de bem pelo homem. Aquele que ostenta verdadeira amizade apresenta “*excelência moral*”,<sup>25</sup> a ponto de haver identidade entre aquele que nutre amizade verdadeira e o homem justo.<sup>26</sup> Aristóteles trabalha com a ideia de que a virtude moral consiste na prática do bem para o próximo.

Para Aristóteles, conforme já consignamos, a comunidade política é fim em si mesmo, é *causa final*,<sup>27</sup> é o bem para o qual todas as ações tendem. A ação, no encontro do bem, tem seu momento de repouso, de conformação. As virtudes escolhidas com vistas ao atingimento da felicidade são boas em si mesmas, ou seja, há o bom em si mesmo (*summum bonum*), independentemente dos fins a que visam as ações. As virtudes aristotélicas gravitam em torno da sociabilidade do homem.

Esta tese, a concepção do homem como *zôon politikón*, será a única explicação aceita acerca da origem da sociedade até a publicação dos *Elementos* e, especialmente, do *De Cive* de Hobbes. Nesta obra, Hobbes contestará firmemente a concepção aristotélica acerca da sociabilidade natural dos homens, tendo sido a primeira doutrina forte anti-aristotélica. Na Idade Média, era comum a defesa de um argumento, justificando-o de acordo com a doutrina de Aristóteles, e não só no campo da ética e da política, mas em todas as áreas do conhecimento, investigadas pelo grande pensador. Para justificar um argumento, usava-se a expressão *ipse dixit Aristotle*. Assim, mostrava-se que o argumento se afinava com a doutrina de Aristóteles, sendo, ‘portanto’, verdadeiro. O argumento baseado na autoridade de

---

<sup>25</sup> ARISTÓTELES. **Ética da Nicômacos** Tradução de Mário da Gama Kury. 3. ed. Brasília: Editora UNB, 1985, p. 169. Livro VIII. 1162 b.

<sup>26</sup> ARISTÓTELES, op. cit., p. 163. Livro VIII.

<sup>27</sup> Aliás, Hobbes não comungava da tese das *quatro causas aristotélicas*, ele dispensa a proposta de uma causa final e, para ele, causa formal e final, são uma só, “the entire cause” (a causa integral ou completa). Para esta distinção ver: ZARKA, Y. C. *First philosophy and the foundation of knowledge*, In: SORELL, T. **The Cambridge Companion to Hobbes**. Cambridge ; New York : Cambridge University Press, 1996.

Aristóteles constituía o ponto final nas discussões. O próprio Hobbes, nos *Elementos de lei natural e civil*, que foi publicado antes mesmo do *De Cive*, afirmava que era impossível a um homem da sua época pretender saber mais do que foi deixado há mais de dois mil anos por Aristóteles.<sup>28</sup>

A concepção aristotélica era antitética àquela elaborada por Hobbes, especialmente no cenário hipotético denominado de estado de natureza (condição natural da humanidade). A premissa aristotélica acerca da sociabilidade natural do homem é uma tese que será duramente rechaçada por Hobbes. Hobbes irá perquirir acerca das verdadeiras causas da sociedade e procurará demonstrar que o argumento de que o homem naturalmente tende a ela não é consistente. Consideremos, por exemplo, que a base constitutiva do modelo aristotélico - a amizade entre os homens. Ela é um fator de felicidade em Aristóteles (*eudaimonia*), mas é altruísta, pois com ela se mira mais o bem do próximo do que o do agente. A causa da felicidade, em Hobbes, é radicalmente diferente: seu caráter é marcadamente egoísta e não altruísta, prevalecendo em seu conceito o interesse particular e não o bem estar alheio. Além disso, a felicidade é vista com um processo progressivo e infinito, que só termina com a morte; ela não é vista como um fim último, que, atingido traria o repouso para “alma”. A felicidade reside no fato de obter a satisfação de um desejo e, como em sua doutrina os desejos são contínuos e incessantes, a felicidade dar-se-á com a satisfação de cada um deles, sucessivamente, e num processo onde não há término. Desvencilhando-se do conceito de *eudaimonia* proposto por Aristóteles, Hobbes contende, alegando que “devemos considerar que a felicidade da vida não consiste no repouso da mente satisfeita”. A felicidade, para Hobbes, “é um contínuo progresso do desejo de um objeto para outro, a realização do primeiro não é senão o caminho para o último”<sup>29</sup>

O homem hobbesiano, diferentemente do homem aristotélico, é um homem que age de acordo com a prudência advinda da experiência, num raciocínio puramente calculista, ou seja, há a negação do empreendimento *teleológico* do

---

<sup>28</sup> HOBBS, T. **The elements of law natural and politic**. . Londres: Dodo Press, 2009, Cap. 13, 3, p. 54, “nor doth man at this day so much as pretend to know more than hath delivered two thousand years ago by Aristotle.”

<sup>29</sup> HOBBS, T. **Leviathan**. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v.54). p. 76, Cap. XI, “to which end we are to consider that the felicity of this life consisteth nor in the repose of a mind satisfied”; “felicity is a continual progress of the desire from one object to another, the attaining of the former being still but the way to the latter.”

homem político de Aristóteles, que construiria a sociedade política por estar imbuído de um sentimento que o levaria até o encontro da felicidade suprema, *summum bonum*: “*não existe algo como fins últimos, ou bem supremo, como é dito nos livros dos antigos filósofos morais*”.<sup>30</sup> A felicidade é o eterno progredir, reside na sucessão de realizações dos desejos. O homem hobbesiano é medidor de consequências prováveis e, a partir disso, projeta-se para o futuro, calculando diante de antíteses, tendo esperança ou medo, num puro cálculo de possibilidades.

Aristóteles, voltando-se contra Platão, argumenta que em política não lida com verdades absolutas, com teses demonstradas: não se deve “*insistir em chegar à precisão em tudo indiscriminadamente; devemos buscar em cada classe de coisas a precisão compatível com o assunto, e até o ponto adequado da investigação*.”<sup>31</sup> Hobbes procurará dar à política uma arquitetura parecida com a alicerçada pela matemática. Apesar de alguma divergência doutrinária, é inegável a influência que recebe dos *Elementos* de Euclides e da obra de Galileu. De modo que a ponderação de Aristóteles de que em política não se pode chegar a verdades absolutas não convenceu Hobbes. A física de Galileu fornecia o modelo para a construção de uma doutrina política mais acertada do que a do filósofo grego.

No *De Cive*, obra que mais marcadamente simboliza o rompimento com o modelo aristotélico, além de atacar diretamente as premissas e conclusões do grande pensador, Hobbes propõe no prefácio, explicitamente, a construção da política em moldes matemáticos, procurando atingir um grau de certeza inabalável em suas conclusões, tanto é que afirma categoricamente no prefácio do *De Cive* que não pretende fazer uma dissertação, mas cálculos.<sup>32</sup> Por esse motivo, assume o método resolutivo-compositivo, por ele espelhar o método matemático, já que coincide com as duas operações básicas da matemática, a adição e a subtração. O método resolutivo-compositivo era proposta de Galileu. O argumento da sociabilidade natural do homem não serve de arrimo para a construção da comunidade política, porque não permite chegar a verdades certas, por ser

---

<sup>30</sup> HOBBS. T. *Leviathan*. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v.54). p. 76. Cap.XI, “*for there is no such finis ultimus (utmost aim) nor summum bonum (greatest good) as is spoken of in the books of the old moral philosophers*”

<sup>31</sup> ARISTÓTELES. *Ética da Nicômacos* Tradução de Mário da Gama Kury. 3. ed. Brasília: Editora UNB, 1985. p. 25. Livro I.

<sup>32</sup> HOBBS, T. The Preface. *De Cive*. New York: Oxford University Press, 1983. p. 13.

contestável. Para Hobbes, a tese do *zôon politikôn* está no plano da opinião, que não conduz ao conhecimento verdadeiro.

Para romper com os postulados aristotélicos, Hobbes lança mão do método e de teses mecanicistas desenvolvidas especialmente por Galileu e, diferentemente do grego, não supõe que as ações humanas tendam ao encontro natural de uma causa final (as causas formal e final são substituídas pela *causa integral* em Hobbes)<sup>33</sup>. Para Aristóteles, após atingir a causa final, os corpos repousam, ou seja, atingem o repouso naturalmente, sem a atuação de outros corpos. Hobbes, a partir do princípio da inércia, lançará o argumento de que os corpos só cessam seu movimento por influência de outros corpos. Não há repouso natural para corpos em movimento. E, como o homem se põe em movimento por influência de seus desejos, desejos que são despertados pelos corpos exteriores, a vida do homem será um eterno mover-se; supondo-se incessantes os desejos. Move-se em direção ao que julga bom, de acordo com seu interesse pessoal.

Em Hobbes, as ações humanas, baseadas nos princípios da mecânica, são dirigidas ao encontro do bem estar próprio e da autoconservação, sempre determinadas pelos corpos externos, tanto para se pôr em movimento, quanto para atingir sua meta. Não é a atualização do que é em potência que faz o corpo parar<sup>34</sup>, mas, sim, a influência dos corpos externos. O fim das ações humanas não é determinado por qualquer outra causa senão o interesse na autoconservação, no interesse próprio, de acordo com as deliberações tomadas a partir do movimento dos corpos.

Baseado no interesse próprio, o homem sentirá a necessidade de construir uma sociedade política, onde prevaleça um poder soberano irresistível, capaz de afastar as agruras existentes no estado de natureza. A sociedade política será uma criação artificial, porque resulta da vontade dos indivíduos, não sendo criada naturalmente ou espontaneamente, como propusera Aristóteles. A sociedade política é a melhor opção posta. Essa criação artificial dar-se-á com vistas ao interesse

---

<sup>33</sup> HOBBS, T. **Tratado sobre el cuerpo**. Tradução de Joaquim Rodrigues Feo. Madrid: Editora Trotta, 2000. p. 7, II, X, 7.

<sup>34</sup> FRATESCCHI, Y. A. Filosofia da Natureza e Filosofia Moral em Hobbes. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**, Campinas, Série 3, v. 15, n. 1, jan.-jun. 2005. Disponível em < <http://www.cle.unicamp.br/cadernos/pdf/Yara%20Frateschi.pdf> >. Acesso em 12 jun. 2010. p. 21

principal da autoconservação, ou melhor, servirá para afastar a pior das paixões que angustia o homem, o medo, especialmente o medo da morte extemporânea. Ou seja, o contraste entre Hobbes e Aristóteles reside no fato de que, para este, a condição política do homem é natural, porque resulta irresistivelmente de sua natureza, enquanto que para Hobbes a condição natural do homem não é propícia à convivência política. A organização política só é atingível por um ato de vontade dos homens, que não é natural, mas artificial, produto da cultura e não da natureza.

Em Hobbes, tomando Aristóteles como paradigma, inverte-se as causas ensejadoras da organização política, o homem não é mais encarado como um animal naturalmente político e a felicidade passa a ser encarada como um estado de realizações pessoais, independente do bem alheio.

### **3 Os Princípios da Mecânica e a Natureza Humana:**

Conforme já consignado, Hobbes recebe uma particular e significativa influência do pensamento de Galileu, tanto quanto a forma, como quanto às ideias mecânicas. Essa influência gera, inclusive, uma proximidade linguística entre as obras de Galileu e Hobbes. Analisar-se-á essa proximidade, para, em seguida, determinar até onde as premissas metodológicas e mecanicistas herdadas de Galileu por Hobbes são necessárias para sua obra.

O Renascimento apresenta-se como uma época de grandes mudanças quanto ao modo de pensar, em todos os ramos do conhecimento. Mostrou-se uma revolução abrupta, em relação aos dois grandes períodos anteriores, a idade clássica e a idade feudal. O rompimento da situação intelectual vigente deu-se tanto em relação aos dogmas medievais, quanto às ideias legadas pelos gregos, especialmente as dos mais influentes, como Aristóteles. A renascença é influenciada pelo ideal grego, sem admitir, em muitos aspectos, as suas *verdades*, como, por exemplo, as premissas e os teoremas da física de Aristóteles. Analisando esse período da história humana, particularmente, europeia, Ernst Cassirer diz que a renascença foi uma “*revolução da forma de pensar*”, em todos os planos, especialmente quanto a nova postura de se enxergar a relação entre sujeito e

objeto, consumada com o *cogito* cartesiano, estendendo-se a todos os ramos do conhecimento humano, inclusive quanto à ciência da natureza.<sup>35</sup> Nessa última seara, ninguém mais decisivo do que Galileu, que reinventou a física e a cosmologia, foi o mais decisivo e influente pensador de sua época. Descartes era mais novo, não se insere propriamente ao Renascimento, além do que o ideário renascentista concentrou-se nos limites italianos. Hobbes também não pode ser considerado propriamente um pensador renascentista, no entanto, recebeu influência desse movimento, especialmente de Galileu. Não é forçoso dizer que Hobbes tentou imprimir na filosofia política uma nova estrutura, tal qual Galileu na física.

A revolução operada por Copérnico, Bruno e Kepler quanto ao modo de enxergar e entender o universo influenciou Galileu, incutindo nele uma grande dúvida, quanto à permanência ou à constância do movimento. Ora, o telescópio<sup>36</sup> foi crucial para o desenvolvimento da cosmologia e da astronomia modernas, e possibilitou a confirmação da hipótese de que a terra e os outros corpos do sistema solar mantêm movimentos contínuos, ininterruptos. O grande enigma, então, para Galileu, diz respeito à explicação desses movimentos contínuos.

Os movimentos planetários, assim que percebidos pelos novos instrumentos ópticos, põem em questão sua natureza e razão. Galileu, a partir desses questionamentos, desenvolve a teoria do princípio da inércia. “*Os corpos caem e a Terra gira*”<sup>37</sup>, eis dois fatos que lhe infundem a dúvida! A questão é: como explicar o real em termos gerais, a partir de fórmulas generalizadas e ideais, ou, se preferirmos, como *matematizar* a realidade? O Renascimento reinventa a física, porque aplica ao real as noções rígidas da matemática. É mais do que uma postura meramente especulativa, significa, efetivamente, calcular os fenômenos reais, utilizando-se, especialmente, da geometria. A geometria tem uma realidade mais elevada, porque trabalha com formas ideais, tal qual assumira Platão. Para

---

<sup>35</sup> CASSIRER, E. **Indivíduo e cosmos na filosofia do renascimento**. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 206.

<sup>36</sup> Essa postura do renascimento é muito bem ilustrada por Koyré, pois bem antes da descoberta da luneta o homem já tinha “tecnologia” para o seu desenvolvimento, era só ampliar o poder dos óculos, trabalhar com mais lentes, e maiores; mas ninguém, até então, se interessou por isso. Na química o mesmo ocorreu, o homem havia acumulado “tesouros de observações, realizou milhares de experiências, fez mesmo descobertas importantes. Nunca conseguiu fazer uma experiência precisa, porque nunca o tentou.” Em: KOYRÉ, A. **Galileu e Platão**. Lisboa: Gradiva, 1986. p. 72.

<sup>37</sup> KOYRÉ, A. **Estudos galilaicos**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1986. p. 256.

Aristóteles, entretanto, ela era apenas uma ciência secundária, abstrata, pois existiria um abismo entre a realidade física e a matemática. A postura galilaica foi romper esse abismo e explicar a realidade física por meio de conceitos e cálculos rígidos, ou seja, de aproximar as formas ideais da geometria, da realidade físico-fenomênica.

A questão era explicar o porquê da queda da pedra solta a certa altura, bem como o porquê do movimento dos astros celestes. O paradigma que existia na física eram as concepções aristotélicas, uma barreira a ser rompida. A questão central era explicar continuidade do movimento, e isto exigia o desenvolvimento da ideia de inércia.

Aristóteles havia defendido a imobilidade da terra, pois, dentre outros argumentos, se a terra se movesse “*seria necessariamente preciso que o aspecto do céu, das estrelas fixas se modificasse, o que não se vê*”<sup>38</sup>. Para ele, no entanto, o contrário é o que se vê: diuturnamente, são verificados os mesmos sítios, as mesmas posições das estrelas. Para rebater a teoria geocêntrica, Galileu explicará que o movimento de um corpo só pode ser observado, quando comparado com coisas privadas de movimento; se as mesmas coisas têm o mesmo movimento, é como se dele estivessem privadas. Galileu oferece o seguinte exemplo: um navio que carrega mercadorias e passa por várias cidades, põe-se em movimento em relação às cidades, mas não em relação às mercadorias que leva. Conforme os ensinamentos de Koyré: “*em relação ao próprio móvel, o movimento é (como nada); ora, o (nada) não necessita de (causa). Dito de outro modo, o movimento enquanto tal actua tão pouco quanto o repouso, o que permite colocá-los a ambos no mesmo plano ontológica.*”<sup>39</sup> O movimento, enquanto for comum a vários móveis, não pode ser discriminado. A pedra e a torre que participam do movimento da terra estão imóveis uma para com a outra, e em relação à própria terra. O comportamento da pedra que cai do mastro do navio em sua proa acompanha o movimento do próprio navio, deslocando-se na mesma proporção espaço-temporal que o navio; já a pedra lançada no mar a partir do navio tem rumo diferente.

---

<sup>38</sup> KOYRÉ, A. **Estudos galilaicos**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1986. p. 270.

<sup>39</sup> KOYRÉ, op. cit., p. 276.



À parte essa correção em relação à física de Aristóteles, o problema central de Galileu diz respeito à constatação de que, embora o movimento de uma pedra solta próxima à superfície da terra irá cessar, os planetas mantêm-se em movimento contínuo - ou seja, à razão da continuidade do movimento.

Conforme aponta Koyré, na obra mencionada, a resposta a esse problema está no *Discurso sobre os dois máximos sistemas*. Nesta obra, que tem a forma dialogal, Salviati, interlocutor que assume a postura socrática, questiona Simplicio e, tenta arrancar dele as respostas acerca da continuidade do movimento ou as razões pelas quais um corpo em movimento o mantém, a não ser que encontre algum obstáculo. A técnica empreendida no discurso é legado da maiêutica platônica.

Salviati pergunta a Simplicio qual seria o comportamento de uma esfera perfeitamente polida, solta em uma superfície plana, também perfeitamente polida, tal qual um espelho e, desde que se admitisse que a superfície não fosse paralela com o horizonte, mas apresentasse uma inclinação. A resposta é a de que a esfera mover-se-ia no sentido da inclinação do plano. Se a esfera não sofrer qualquer resistência exterior e se o plano inclinado não sofrer qualquer recorte, então a tendência é de que a esfera prolongue seu movimento *in infinito* e em contínua aceleração.<sup>40</sup> Após esta constatação, Salviati lança outra pergunta a Simplicio, trabalhando com situações diferentes. Agora se supõe o mesmo plano e a mesma esfera, mas o plano não apresenta qualquer inclinação, nessa situação, a esfera posta sobre o plano teria qual comportamento? Inicialmente o repouso. Mas, e se fosse imprimido um *impetus* na esfera para algum lado? A resposta é que a bola por-se-ia em movimento na direção imprimida, mas sem aceleração, como também sem retardamento, a não ser que sofresse resistência de outros corpos. Em uma situação ideal, sem sofrer termo o plano e, resistência, a esfera, o movimento tenderia a eternidade. Esboçada essa situação ideal, Simplicio pode responder a pergunta sobre a continuidade do movimento da esfera idealmente polida, num plano idealmente polido e paralelo ao horizonte, que recebe um *impetus* e que não sofre qualquer resistência de qualquer corpo exterior. Nessa situação o movimento continuará: “*tanto tempo quanto dure o comprimento dessa superfície que não baixa*

---

<sup>40</sup> KOYRÉ, A. **Estudos galilaicos**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1986. p.283-285.

*nem se eleva.*<sup>41</sup> O movimento tende, então, à eternidade. A partir dessa constatação, Galileu e seus sucessores, poderão formular o conceito de *inércia*, que levará a grande florescimento no campo científico: “*a lei da inércia é uma lei mais do que simples: limita-se a afirmar que um corpo, entregue a si mesmo, persiste no seu estado de imobilidade ou de movimento todo o tempo até que algo venha modificar esse estado.*”<sup>42</sup> O princípio da inércia proclama a persistência eterna do corpo na sua condição, tanto estática, quanto móvel. De modo que se pode concluir que os corpos tendem a manter seu movimento. O movimento tende a persistir. Este princípio coloca o movimento e o repouso no mesmo estado ontológico. A tese medieval de que o movimento é uma *forma fluens* é substituída pela ideia de que o movimento é uma *forma stans*, já que tende a conservar-se.

Continua, no entanto, a questão acerca da gravidade dos corpos. A gravidade, ou a tendência de os corpos caírem quando soltos, era um enigma para Galileu. Para ele, os corpos só têm sua existência garantida, somente se pensados sob “as categorias matemáticas”, pois eles terminam como determinada figura, que pode ser comparada a outra figura, sendo grande ou pequena, extensa ou curta, reta ou curva, etc. Os dados sensíveis acerca da coisa não são nada do lado do sujeito, “*não são mais do que nomes*”<sup>43</sup>; os corpos só podem “ser”, enquanto encerram propriedades matemáticas, sem as quais eles não podem ser pensados pelo sujeito. Os dados sensíveis só possuem existência no corpo sensitivo, de modo que se o corpo for destruído, estas realidades também o são. Há efetivamente, uma distância entre os dados sensíveis e as formas matemáticas do entendimento.<sup>44</sup> Mas a gravidade dos corpos se apresenta como uma realidade e, um “meio termo” entre

---

<sup>41</sup> KOYRÉ, A. **Estudos galilaicos**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1986. p. 285.

<sup>42</sup> KOYRÉ, op. cit., p. 201.

<sup>43</sup> KOYRÉ, op. cit. p. 304.

<sup>44</sup> Essa ideia de Galileu é sintetizada no *Ensaíador* e citada em: KOYRÉ, A. *Estudos Galilaicos*. Lisboa: Publicações dom Quixote, 1986, p. 304. Do original, “*per tanto io dico che ben sento tirarmi dalla necessita, subito che concepisco una materia o sostanza corpórea, a concepire insieme ch`elle è terminata e figurata di questa o di quella figura, ch`elle in relazione ad altre é grande o piccola, ch`ella è in questo o quel luogo ch`ella si muove o sta ferma, ch`Ella è uma, poca o molta, nè per veruna imaginazioni posso separarla da queste condizioni; ma ch`ella debba essere Bianca o rossa, amare o dolce, sonora o muta, di grato o ingrato odore, non sento farmi forza alla mente di doverla apprendere de totali condizioni necessariamente accompagnata; anzi, se i sensi non ci fussero scorta, forse il discorso o l`immaginazioni per sè stessa non v`arriverebbe giammai. Per lo che vo io pensando che questi sapori, odori, colori, etc.; per La parte Del sugeto nel quale ci par che riseggano, non sieno altri che puri nomi, ma tengono solamente lor residenza nel corpo sensitivo, sicche rimosso l`animale, sieno levate e annichilate tute queste qualità*”. (KOYRÉ, op. cit., p. 304).

esses dois mundos! Os corpos físicos caem. Difícil negar essa realidade! Mas, mesmo em relação a esta impositiva constatação, Galileu descobre que o movimento de queda segue a “lei do número”,<sup>45</sup> o que permite sua matematização. O abismo existente entre os dados sensíveis e as formas matemáticas do entendimento, no que concerne a gravidade dos corpos, pode ser superado a partir do momento em que as leis acerca da queda dos corpos podem ser apresentadas idealmente, matematizadamente. Em toda às construções galilaicas há a permeação da ideia de inércia, que enuncia a tendência dos corpos de manterem o movimento que apresentam; relativamente aos corpos que sofrem a influência da gravidade, ele cria a possibilidade de calcular o movimento, possibilitando seu entendimento, já que submete um dado sensível às formas puras ou matemáticas do entendimento. Essa postura galilaica gerará profundas raízes, e influenciará diretamente os pensadores de seu tempo. Os enunciados acerca da *mecânica dos corpos*, especialmente o entendimento que se formou acerca do princípio da inércia, tornaram-se lugares comuns na ciência da época. Os ensinamentos galilaicos serão aproveitados por Hobbes: empreendimento análogo ao de Galileu foi engendrado pelo pensador inglês, mas não com a física e sim com a política.

O legado galilaico permitirá a Hobbes dar caráter científico a filosofia política, ou seja, permitirá que a política seja explicada a partir dos paradigmas das ciências. Os paradigmas das ciências renascentistas constituem para Hobbes parâmetros de “verdade”. Observados, levam ao acerto; omitidos, ao erro. Essa postura de aproveitamento das teses mecanicistas desenvolvidas por Galileu é evidente nos *Elementos de Lei* e no *Leviatã*; não é, no entanto, no *De Cive*, obra esta que se põe cronologicamente entre aquelas duas. A questão sobre da necessidade de premissas mecanicistas para a construção da filosofia política será abordada mais à frente, já que essa questão tem tratamento diferenciado nos *Elementos* e *Leviatã*, de um lado, e no *De Cive*, do outro. A suposição de que os fundamentos da mecânica dão o necessário suporte para a construção da política, demanda a omissão do *De Cive*. Não só pelo seu conteúdo, em que a construção do contrato social, da ordem política, omite qualquer preceito da mecânica, mas porque Hobbes admite explicitamente no prefácio da obra que a filosofia política independe da filosofia

---

<sup>45</sup> KOYRÉ, A. **Estudos galilaicos**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1986. p. 310.

natural, pois tem princípios próprios. Sobre a publicação do *De Cive* - como já dito anteriormente, publicação prematura, depois de justificar a antecipação da obra -, Hobbes assevera essa possibilidade nestes termos: “*por isso aconteceu que o último na ordem veio primeiro, e porque vi que estava fundamentada em princípios próprios, suficientemente conhecidos pela experiência e não necessitaria das seções precedentes*”.<sup>46</sup> Isso significa, numa interpretação literal, que a sequência lógica *corpus, homo, cive*, poderia ser abandonada, concluindo-se que as leis inerentes aos corpos e ao homem não são imprescindíveis para se pensar na construção do cidadão. Inobstante sua posição quanto à necessidade da filosofia natural para o alicerçamento da filosofia civil, há entre a obra de Hobbes e as teses mecanicistas da época, uma proximidade de conteúdo, bem como uma proximidade linguística. As teses mecanicistas possibilitam a explicação das paixões humanas, especialmente os conceitos de desejo e aversão, mas falham quando entra em cena os conceitos de honra e poder.

Várias concepções mecanicistas são aproveitadas por Hobbes para a explicação da política, especialmente para a explicação da natureza humana, na qual são lastreados os fundamentos da política. A ideia sobre o princípio da inércia será uma daquelas encampadas pela filosofia hobbesiana. Ora, se a política é um fenômeno essencialmente humano, deve ser explicada por meio ou sustentada pela própria natureza humana. E, como a física galilaica apresentava os referenciais acerca da verdade na ciência, a política deveria ser construída a partir desses referenciais. A física galilaica tornou-se para Hobbes o paradigma, o referencial, a partir do qual ideias poderiam ser desenvolvidas com acerto.<sup>47</sup>

O princípio da inércia serve a Hobbes para explicar as sensações humanas e, mais fortemente, liga a ideia de inércia ao que de mais concreto existe na natureza humana, sua própria vida. Para ele, a vida é um estado constante de

---

<sup>46</sup> HOBBS, T. The Preface. **De Cive**. New York: Oxford University Press, 1983. p. 36, “*Therefore it happens that what was last in order, is yet come forth first in time, and the rather, because I saw that grounded on its owne principles sufficiently knowne by experience it would not stand need of the former Sections*”.

<sup>47</sup> Lembrando sempre que a postura de Hobbes é diversa nas suas três principais obras, no *Leviatã* e nos *Elementos* as teses mecanicistas são explícitas, o que não ocorre no *De Cive*.

movimento; a cessação da vida se dá por meio da cessação do movimento, que é a morte.

A ideia de inércia tem utilização ampla e domina toda a teoria da percepção, a partir da qual será construída a teoria acerca da cognição humana. No capítulo II, da primeira parte dos *Elementos* e no capítulo II do *Leviatã* é desenvolvida a teoria acerca das percepções sensitivas, tendo elas como fundamento os princípios da mecânica. Com efeito, este capítulo inicia-se com a seguinte assertiva:

*Quando uma coisa está imóvel, permanecerá imóvel para sempre, a não ser que algo a ponha em movimento, esta é uma verdade que nenhum homem duvida. Mas quando uma coisa está em movimento, continuará eternamente em movimento, a não ser que alguma coisa a pare. Embora a razão seja a mesma para ambas (a saber, que nada pode mudar a si próprio), não é tão fácil de acreditar nessa última.*<sup>48</sup>

Os corpos em movimento imprimem no homem sua imagem, captada pelos órgãos dos sentidos, formando a sensação: “a sensação é o movimento nos órgãos e nas partes interiores do corpo do homem, causada pela ação das coisas que vemos, ouvimos, etc.”<sup>49</sup> A sensação é causada pelo movimento dos corpos externos, por meio da *agitação*<sup>50</sup> que eles causam nos órgãos dos sentidos, quando “apreendidos” pelos mesmos. Da sensação tida pelo sujeito, cria-se as imagens, por meio de movimentos internos no corpo; as imagens, conjuntamente, formam a experiência, dando substrato para o entendimento. Com base na sua experiência o sujeito tem condições de avaliar o que é bom e o que é ruim para a manutenção de seu estado de movimento, ou seja, de sua vida, de modo que as sensações que os homens têm do mundo exterior os põe em movimento na direção das coisas que são consideradas boas e, em sentido contrário, os afastam daquilo que reputam ser ruim. O homem põe-se em movimento após a excitação pelo mundo exterior, bem como a partir das experiências que traz consigo. O homem busca tudo quanto julgue

---

<sup>48</sup> HOBBS, T. *Leviathan*. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v.54).p. 50, “that when a thing lies still, unless somewhat else stir it, it will lie still for ever, is a truth that no man doubts of. But that when a thing is in motion, it will eternally be in motion, unless somewhat else stay it, though the reason be the same (namely, that nothing can change itself), is not so easily assented to.” Mais à frente, no próximo parágrafo, assenta: “when a body is once in motion, it moveth (unless something else hinder it) eternally.”

<sup>49</sup> HOBBS, op. cit., p. 61. Cap. VI, “that sense is motion in the organs and interior parts of man`s of body, caused by the action of the things we see, hear, etc.”

<sup>50</sup> HOBBS, T. *The elements of law natural and politic*. Londres: Dodo Press, 2009, Cap. 2, p. 4.

conveniente para a manutenção de sua vida e se afasta de tudo quanto seja reputado contrário a manutenção da vida.

Todo início de movimento se dá a partir de uma imagem, esta concepção existente na mente do homem, substrato de sua experiência, é que lhe fornece a direção para a deliberação, da qual resulta a conduta. Se o *movimento* do homem se dá em direção ao que julga bom, diz-se que há *apetite* em direção à coisa imaginada; se o *movimento* não é de aproximação, mas de repulsa ao objeto da deliberação, então se tem a *aversão*.<sup>51</sup> Do desejo surge o pensamento de algum meio para adquirir o que se quer, conforme os dados da experiência. Quando há apetite, há o desejo por algo: o apetite pode ser considerado como desejo e amor ao mesmo tempo. Desejo e amor, para Hobbes, são paixões afins, diferenciáveis apenas pelo fato de que se deseja um objeto ausente e ama-se algo presente. A diferença, portanto, entre o desejo e o amor é a presença ou não do objeto pelo qual tenha apetite o sujeito. Já o prazer liga-se à fruição do objeto. A natureza destas paixões é traçada no capítulo VI do *Leviatã*, bem como nos capítulos VII, VIII e IX dos *Elementos*.

Tudo é matéria, e a matéria submete-se ao movimento. O materialismo hobbesiano tem seu fundamento no fato de que apenas os corpos podem ser objeto do conhecimento humano. Falar sobre algo incorpóreo é um contra-senso. Só os corpos podem ser conhecidos, pois apresentam sempre largura, comprimento e profundidade, permitindo sua apreensão sensível. O conhecimento tem como limite os objetos que podem ser “dimensionados” sob estes três critérios. Tudo quanto não possa ser dimensionado espacialmente, está fora da possibilidade de ser conhecido. Dessa constatação resulta, inclusive, a impossibilidade de se conhecer *Deus*, ou sua natureza. Em relação a Deus existe apenas fé, inclusive quanto a sua existência. O infinito representa apenas a impossibilidade de o homem conceber as dimensões da coisa designada, ocasião em que não se tem a própria concepção acerca da coisa, tão só a ignorância quanto a possibilidade de concebê-la.<sup>52</sup> Já com a edição da sua primeira importante obra política, os *Elementos*, é apontado essa limitação do

---

<sup>51</sup> Hobbes lembra que os latinos tinham duas expressões para designar apetite e aversão: *appetite* e *aversion* e os gregos também, *hormé* e *aphormé*, em: HOBBS, op. cit., **Leviathan**, p. 61.

<sup>52</sup> HOBBS, T. **Leviathan**. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v. 54). p. 54. Cap. III.

entendimento humano, pois lá, quando é discutida a natureza do que se denomina *espírito*, é dito que o mesmo não opera sobre os sentidos, mas que para ser imaginado, deve ocupar o espaço que um corpo ocuparia, só havendo a mínima condição de concebê-lo, se ele for dimensionado. Mas, algo como *espírito* não pode gerar conhecimento, porque é algo alheio aos sentidos.<sup>53</sup>

A própria imagem dos corpos transmitida ao homem pela sensação, é apreendida sob as formas corporais (largura, comprimento e profundidade). Fundado nesse entendimento se rechaça qualquer tentativa de se conceber validamente algo como a alma, espíritos, *et cetera*. Só a matéria pode ser objeto do conhecimento humano: “*mas ente imaginável nada mais é do que id omne quod occupat spatium, i. e., o que ocupa espaço.*”<sup>54</sup> E, os corpos, submetem-se às leis do movimento. Os próprios corpos geométricos são resultantes do movimento que os constitui. A física lida com a ação dos corpos sobre os outros, quando em movimento; a ética com os movimentos da mente, manifestados nas paixões dos homens. Os movimentos da mente desencadeiam as paixões humanas, tais como a esperança, o medo, a coragem, a bravura, *et cetera*. Os desejos humanos, bem como suas aversões, são resultantes do movimento da mente, após as impressões recebidas do meio exterior.

Por conta da interação dinâmica do homem com o meio exterior, não há repouso em seus desejos, pois a cada nova sensação pode ser despertado um novo desejo ou uma nova aversão, resultando na constatação de que a busca pela realização de seus desejos é incessante. A felicidade é o contínuo prosperar na realização dos desejos, sem que haja um ponto final ou culminante onde se chegue e se encontre a felicidade enquanto repouso, um estado de satisfação plena, que bloqueie, mesmo que momentaneamente, os desejos. Hobbes também não admite a ligação da felicidade ao exercício de uma virtude. A felicidade é descrita como a sucessiva obtenção de bens desejados: “*contínuo sucesso na obtenção das coisas que o homem deseja, quer dizer, um prosperar contínuo, é o que o homem chama*

---

<sup>53</sup> HOBBS, T. **The elements of law natural and politic**. . Londres: Dodo Press, 2009, Cap. 4 e 5, p. 45.

<sup>54</sup> ZARKA, Y. C. First philosophy and the foundation of knowledge, In: SORELL, T. **The Cambridge Companion to Hobbes**. Cambridge ; New York : Cambridge University Press, 1996. p. 62-86, “*but ens imaginable is nothing other than id omne quod occupat spatium, i. e., whatever occupies space.*”

de felicidade.<sup>55</sup> Conceito análogo já tinha sido lançado nos *Elementos*: “A felicidade (pela qual designamos um desejo contínuo), não consiste em termos prosperado, mas em prosperar.”<sup>56</sup> Quando, neste mesmo capítulo dos *Elementos*, há a síntese das *paixões da mente*, por meio da versificação, no penúltimo verso, é dito que a felicidade consiste em ultrapassar continuamente os concorrentes, do que se pode extrair que ela consiste em obter mais do que aqueles em relação aos quais se dá a comparação. Esse conceito de felicidade leva em conta a negativa da causalidade final proposta por Aristóteles, admitindo-se apenas a existência da causa eficiente (integral). Não há um *summum bonum* (*agathon haplos*, simplesmente boa), para o qual as ações humanas tendam, mas tão somente bens provisórios, que provocam a excitação do homem, pondo-o em movimento e, a cada realização, nascerão, necessariamente, novos desejos. O que é considerado bom, é bom para aquele que faz a consideração, não há o bom universal, mas apenas particular (*bonum sibi*).<sup>57</sup>

A abordagem acerca da sensação, da imaginação, das cadeias de imaginações e da linguagem precede a análise da razão, porque a matéria básica que é submetida à razão é fornecida pelos sentidos, e toda ela é guiada pelas leis da física. O homem não tem ideias *ex nihilo*, mas as cria a partir dos dados sensoriais. Há uma necessária imbricação entre o aparelho cognoscitivo do homem e os dados que lhe são ministrados pelos sentidos.

Por meio da sensação, os corpos exteriores gravam sua imagem na mente do homem, permitindo ligar o movimento dos corpos exteriores à mente. A imaginação é a impressão deixada na mente pelos objetos exteriores, que depois de impressos se esvaecem aos poucos. A tal ponto, Hobbes extrema essa questão que afirma serem todas as concepções do espírito derivadas das sensações: “*não existe qualquer concepção na mente do homem que não tenha primeiro, total ou*

---

<sup>55</sup> HOBBS, T. *Leviathan*. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v.54). p. 65. Cap. VI, “*continual sucess in obtaining those things which a man from time to desireth, that is to say, continual prospering, is that men call felicity.*”

<sup>56</sup> HOBBS, T. *The elements of law natural and politic*. . Londres: Dodo Press, 2009, Cap. 7, 7, p. 24: “*FELICITY, therefore (by which we mean continual delight) consisth not in having prospered, but in prospering.*”

<sup>57</sup> HOBBS, T. *The elements of law natural and politic*. . Londres: Dodo Press, 2009, Cap. 14, 6, p. 58.



*parcialmente, sido gerada pelos órgãos dos sentidos*".<sup>58</sup> As sensações são o objeto do pensamento, são os dados que se submetem à ação calculadora da mente. Cada imagem impressa na mente pode ser marcada e divisada das outras, pelo processo de nomeação. A nomeação, segundo Hobbes, é aleatória e variante, pois cada indivíduo realiza a sua própria. As imagens nomeadas formam a matéria submetida à razão.

O conhecimento para Hobbes lastreia-se em dois supostos: a verdade e a evidência (*truth e evidence*). A verdade consiste na predicação da coisa, em que o predicado deve compreender o sujeito<sup>59</sup>; a evidência requer que as palavras dos homens coincidam com suas concepções.<sup>60</sup> Para que o conhecimento possa ser gerado e transmitido, deve iniciar-se pela *experiência verdadeira*<sup>61</sup>, sob as condições acima enunciadas e, deve acoplar-se à experiência uma linguagem que tenha conteúdo suficiente para transmitir a mesma, pois se a experiência é verdadeira e, a linguagem que a expresse, adequada, permiti-se o câmbio hígido das ideias de um indivíduo para o outro, engendrando-se o ensinamento. Faltando a evidência, que se calca, como dito, inicialmente numa experiência verdadeira, em vez de ensinamento, o câmbio de ideias pode gerar apenas a persuasão, caso obtenha o convencimento do interlocutor. Verifica-se que, o referencial de verdade sempre é a experiência verdadeira, ou seja, em relação a qualquer sentença exarada pelo sujeito, apenas haverá a possibilidade de o interlocutor constatar sua veracidade se houver, por parte dele, a possibilidade de verificação da mesma por meio da experiência.<sup>62</sup>

Admitir a captação de dados exteriores por meio dos sentidos pressupõe a primária e inata concepção do espaço. E, o encadeamento das imagens na mente humana, onde as mesmas se sucedem, se somam, acumulam, etc, demanda a

---

<sup>58</sup> HOBBS, T. **Leviathan**. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v.54), p. 49. Cap.1., "*for there is no conception in a man`s mind which hath not a first, totally or by parts, been begotten upon the organs of sense.*"

<sup>59</sup> HOBBS, T. **The elements of law natural and politic**. . Londres: Dodo Press, 2009, Cap. 5, 10, p. 17-18.

<sup>60</sup> HOBBS, op. cit., p. 20, Cap. 6, 3: "*And it is the concomitance of a man`s conception with the words that signify such conception in the act of ratiocination.*"

<sup>61</sup> HOBBS, op. cit., p. 53, Cap. 13, 2. No parágrafo "3" do mesmo capítulo, sentença: "*for those men who have taken in hand to consider nothing else but the comparison of magnitudes, numbers, times, and motions, and their proportions one to another, have thereby been the authors of all those excellence, wherein we differ from such savage people as are now the inhabitants of divers places in America;*"

<sup>62</sup> HOBBS, T. **The elements of law natural and politic**. Londres: Dodo Press, 2009. p. 56, Parte I, Cap. XIII, 9 e 10.

suposição inata da concepção acerca do tempo. Uma imagem anterior, outra posterior, realiza a sucessão; o movimento sucessório das imagens requer a concepção temporal. De modo que em Hobbes, já se vê que as percepções sensitivas submetem-se às duas condições primárias da experiência (e também do entendimento) que são a noção de tempo e de espaço. Os corpos em movimento ensejam a sensação, porque despertam, pelo movimento, os órgãos dos sentidos. Da sensação resultam concepções para a mente, que são as imagens. Estas podem acumular-se, somando-se e, são postas em cadeias de imaginações, constituindo a memória. Imaginação e memória têm a mesma natureza – *imaginação e memória são uma só coisa*.<sup>63</sup> O acúmulo de sensações produz a experiência. A experiência revela ao indivíduo a *dinâmica do mundo*, especialmente por meio do princípio da causalidade; ela torna possível inferir quais os efeitos de uma determinada causa, bem como o processo inverso. A percepção da *causação* dos fenômenos enseja a experiência pessoal, pressuposto necessário para a tomada de decisões prudentes.

É com base em sua experiência que os homens tomam as suas decisões, procuram aquilo que julgam conveniente para a sua vida e se afastam daquilo que julgam ruim. A experiência ministra-lhes os meios de conseguirem uns e de afastarem-se dos outros, despertando-lhes desejo ou aversão. E, como os movimentos da mente submetem-se ao postulado da inércia, as paixões geralmente manifestadas pelos homens comportar-se-ão tais como os corpos, ou seja, tenderão a continuar. A mente humana revela desejos, que tendem a persistir. Assim, a mente humana afina-se com a física dos corpos em geral, ao botar o homem em movimento em direção ao que é bom e, em sentido contrário, ou seja, em movimento de repulsa, ao que é ruim: na aproximação ou distanciamento dos objetos, conforme as sensações provocadas. O princípio do movimento inicial dos desejos humanos é denominado de “*conatus*”. É o mínimo inicial do movimento, cujo conceito é extraído dos postulados da física, já que a vida é movimento “*o que está em repouso permanecerá sempre em repouso a menos que exista algo fora dele por cuja causa não possa permanecer mais em repouso; e o que se move moverá*

---

<sup>63</sup> HOBBS. T. **Leviathan**. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v.54). p. 50. Cap.II, “*imagination and memory are but one thing.*”

*sempre, a menos que exista algo fora dele que impeça seu movimento*".<sup>64</sup> *Conatus*, em Hobbes, é o ímpeto inicial que desencadeia o movimento no homem. Conforme o conceito de Luiz Roberto Monzani, "O 'conatus' é um fato primário, irreduzível a qualquer outra instância passional e, ao contrário, é ele quem vai dar conta desta última."<sup>65</sup>

Em obediência às leis da física, as paixões da mente do homem não poderiam submeter-se à censura moral, já que naturalmente tendem para aquilo que é determinado pelas leis do movimento; não se está defronte de uma questão moral, mas de uma questão determinada pela própria natureza. A vontade é determinada pelos desejos, que por sua vez são despertados pelos objetos exteriores avaliados sob uma perspectiva de futuro, pois se um objeto aparenta ser bom, torna-se desejável, do contrário, torna-se repulsivo; sob essa ótica, os desejos são naturais e, por isso, inevitáveis. Como para Hobbes o poder consiste nos meios para a obtenção de um bem aparente futuro, supondo que o atingimento do bem realiza um desejo, o desejo permanente que o homem tem de poder<sup>66</sup> e mais poder não pode ser censurado, porque necessariamente isso ocorre. A divisão do conhecimento é feita em filosofia natural e filosofia civil ou política. No primeiro caso, lida-se com a natureza pura e simplesmente, como ela é apresentada ao homem; no segundo, o objeto do conhecimento é produto da vontade humana (por exemplo, a criação de corpos artificiais, como a comunidade política). A ética, que trata das paixões humanas, é posta como derivativa da filosofia natural, porque resulta da interação entre os corpos, de modo que os desejos humanos são considerados resultantes da combinação entre os corpos, partindo-se das sensações. Com efeito, segundo o quadro sinóptico apresentado no capítulo IX do *Leviatã*, a ética é apresentada como derivativa da filosofia natural, das consequências resultantes dos acidentes dos "bodies natural"- *corpos naturais*-,<sup>67</sup> porque dos acidentes entre os corpos é que

---

<sup>64</sup> HOBBS, T. **Tratado sobre el cuerpo**. Tradução de Joaquim Rodrigues Feo. Madrid: Editora Trotta, 2000. p. 168, "(...) se ha mostrado que lo que está en reposo permanecerá en reposo a menos que exista algo fuera de ello por cuya causa no pueda permanecer más en reposo; y lo que mueve se moverá siempre, a menos que exista algo fuera de ello que impida su movimiento."

<sup>65</sup> MONZANI, L. R.. **Desejo e prazer na idade moderna**. Campinas: Unicamp 1995, p. 78.

<sup>66</sup> HOBBS, T. **Leviathan**. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v.54). p. 73. Cap. X,

<sup>67</sup> HOBBS, T. **Leviathan**. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v.54). p. 72. Cap. IX.

resultam as paixões do homem. De acordo com a classificação hobbesiana, existem duas espécies de corpos, os naturais e os artificiais. Esses últimos são criados pela vontade do homem; aqueles outros independem dela. Por isso; a ética pode ser estudada a partir das leis da física. As paixões humanas, segundo Hobbes, podem ser analisadas a partir das leis que regem os movimentos dos corpos em geral. No entanto, esse empreendimento torna-se problemático quando Hobbes introduz em sua obra o conceito de poder, porque esse conceito “escapa” da pura explicação física, consistente na interação entre os corpos.

O movimento inercial não é só inerente aos corpos naturais inumanos, mas também ao homem, de modo que suas paixões, desejos e aversões tendem a permanecer, consequência daquele princípio. Os desejos e aversões podem-se alterar conforme o passar do tempo, já que a própria constituição do corpo humano é mutável no tempo.

Os homens agem em direção da realização de suas paixões individuais, sempre na expectativa de conseguirem algo que esteja de acordo com seu estado de movimento. Em suas ações, os homens sempre procuram um bem para si, conforme os desejos despertados. Existem três espécies de bens para Hobbes; as três são mencionadas no Capítulo VI do *Leviatã*. Existe o bem na promessa, que é mera expectativa no futuro, denominado em latim por *pulchrum*; o bem no efeito, “como fim desejado”, denominado *jucundum*; e o bem enquanto meio, designado por *utile*.<sup>68</sup> O homem é movido em direção a algum desses bens.

A razão não determina a vontade; ela é determinada pelos desejos, estes constituem a mola propulsora das paixões, que podem determinar o movimento de aproximação ou distanciamento de algo. O máximo que permite a razão ao homem é a oferta dos meios de conseguir algo, já que ela age como instrumento de cálculo e, assim se apresentando, fornece ao indivíduo “meios de agir”. Conseqüência de seu caráter instrumental, a razão permite ao indivíduo calcular os prejuízos que podem advir de uma determinada conduta e, quando entra em cena a paixão que mais influencia no processo de deliberação – o medo- então, a razão lhe dá mostras no sentido de evitar o mal. A razão, em Hobbes, tem um caráter marcadamente instrumental, não assume qualquer tipo de condição ou natureza ontológica. Antes

---

<sup>68</sup> HOBBS, op. cit., p.62. Cap. VI.

de qualquer conduta, o homem delibera. No processo deliberativo, entra em conta, as paixões determinantes, especialmente o *apetite* e o *medo*<sup>69</sup>, de modo que a resolução acerca da prática de uma conduta será determinada pela paixão predominante. O processo deliberativa persiste enquanto continua nas mãos do indivíduo a prática da ação. A deliberação requer a expectativa de futuro e a esperança na realização do desejado.

A vontade é o último ato da deliberação, depois de computadas todos as possibilidades possíveis e valores em jogo, depois de levados em conta os benefícios e os malefícios de diversas condutas possíveis, prospectadas num cálculo racional. A *liberdade*, entendida como a ausência de coação, é exercida no cálculo de probabilidades, antecedendo a vontade. Como a vontade é manifestada sempre de acordo com a paixão predominante, ele sempre resulta de uma escolha do indivíduo. Todo ato de vontade resulta de uma escolha, determinada pela paixão predominante no processo de deliberação. Dessas considerações resulta que todas as manifestações de vontade do indivíduo são *livres*, no sentido de que ele poderia ter agido de maneira diversa: embora a escolha seja sempre no sentido daquilo que parece bom, resultado do cálculo deliberativo. O apetite e o medo não são voluntários, mas são antecedentes necessárias e determinantes da vontade.<sup>70</sup>

A liberdade da manifestação volitiva é resultado do cálculo deliberativo; a opção é sempre no sentido daquilo que parece bom a quem delibera. A vontade resulta de uma “obrigação racional” do sujeito. Pode-se concluir, então, que a vontade sempre é manifestada com vista àquilo que parece bom; em seu processo deliberativo o indivíduo é sempre livre. É sem sentido falar em ação do indivíduo contrária à vontade, pois toda ação é precedida de uma causa, que é a vontade. O exemplo mais expressivo dado para ilustrar a conclusão de que todos os atos humanos são livres é o do tripulante de um barco que se desfaz de seus *bens* para evitar o naufrágio quando o barco está afundando. Nessa situação, a vontade pretende fazer prevalecer o mal menor, que é a perda dos bens, em vez de deixar prevalecer o mal maior, que é o naufrágio. Na cadeira deliberativa, prevalece o medo de morrer, à necessidade de conservação dos bens que guarnecem o barco. Esse

---

<sup>69</sup> HOBBS, T. **The elements of law natural and politic**. . Londres: Dodo Press, 2009, Cap. 12, 1, p. 50.

<sup>70</sup> HOBBS, op. cit., Cap. 12, 5, p. 51.

exemplo é dado tanto nos *Elementos*<sup>71</sup>, como no *Leviatã*, assim exposto: “o medo e a liberdade são compatíveis: como quando um homem atira seus bens ao mar por causa do medo que o barco irá afundar; ele age, no entanto, de acordo com a sua vontade, e poderia recusar de fazer isso, se quisesse.”<sup>72</sup> A opção é racional, porque se afigura como sendo a melhor dentre as possibilidades de escolha.

O processo de deliberação do indivíduo é complexo, especialmente levada em conta a perspectiva de futuro, isso porque o indivíduo não almeja apenas realizações presentes, mas no cálculo deliberativo supõe-se consequências distantes no tempo; leva-se em conta uma *longa cadeia de consequências* (*long chain of consequences*).<sup>73</sup> Além disso, deve-se considerar que os atos de vontade tendem a realizar os desejos, cuja satisfação resulta em felicidade-, já que a felicidade é o prosperar contínuo. A realização dos desejos é possível por meio da capacidade de cada um, o que Hobbes chamará de poder ou potência (*power*) de cada um. O conceito de poder é dado no início do capítulo X do *Leviatã*. O poder de cada pessoa, é dimensionado pelos meios presentes de se obter um bem aparente futuro.<sup>74</sup> Toda a teoria mecanicista de Hobbes é rigorosa, até se chegar ao conceito de poder, do qual depende a realização dos desejos, que por sua vez determina a felicidade e, a não realização, a infelicidade (infortúnio).

O problema que desafia as concepções mecanicistas de Hobbes é que o poder de cada um não pode ser explicado apenas com base em premissas *físicas*, requerendo outros postulados, especialmente a explicação sobre o conceito de honra. Isso porque, o conceito de poder que é dado por Hobbes, não se ajusta estritamente aos postulados mecanicistas, mas requer outras considerações que fogem do mecanicismo puro. As leis da física não são suficientes para explicá-lo, sendo necessário recorrer-se a questões de ordem relacional entre os homens, já que o poder de um homem requer o reconhecimento de outro homem.

---

<sup>71</sup> HOBBS, T. **The elements of law natural and politic**. . Londres: Dodo Press, 2009, Cap. 12, 1, p. 51.

<sup>72</sup> HOBBS, T. **Leviathan**. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v.54). p. 113, Cap. XXI, Do original: “*fear and liberty are consistent: as when a man throweth his goods into the sea for fear the ship should sink, he doth it nevertheless very willingly, and may refuse to do it if he Will.*”

<sup>73</sup> HOBBS, op. cit., p. 65, Cap. VI.

<sup>74</sup> HOBBS, op. cit., p. 71, Cap. X.

Para ilustrar essa situação, pode-se citar o capítulo oito dos *Elementos*, apesar de ser possível a mesma inferência do *Cive* e do *Leviatã*. Naquele capítulo dos *Elementos*, para ilustrar o poder que cada homem tem, são arrolados, além das faculdades do corpo, a riqueza, um cargo de autoridade, uma amizade, *etc.*<sup>75</sup> Tanto neste capítulo dos *Elementos*, como também a partir do capítulo dez do *Leviatã*, pode ser percebido que o conceito de poder dependerá do conceito central de honra. Foge-se do mecanicismo puro e, se impõe, para suportar a explicação, circunstâncias ou condições criadas pela sociedade. Por aí se vê que as realizações dos indivíduos não são possíveis por meio das suas condições corporais, mas da sua posição social. As condições naturais dos homens dizem muito pouco sobre eles. É a eminência do indivíduo que lhe atribui poder, poder do qual depende a satisfação de seus desejos. Então, se a satisfação dos desejos do indivíduo depende do seu grau de poder e, se o grau de poder depende de sua posição social, de seu nível de honra, isso gerará no indivíduo o desejo de poder e, o desejo de honra. A honra determina o nível de poder do indivíduo. Disso resulta que os homens querem em primeiro lugar a honra, para só num segundo momento desejarem quaisquer outras coisas, pois dela depende a realização da completude dos seus desejos. O conceito de honra não pode ser extraído das teses mecanicistas, pelo menos aquele que aparece na obra de Hobbes.

Quem enxergou de modo percuciente essa questão em Hobbes foi C. B. Macpherson. Abrir-se-á nos próximos capítulos a discussão específica sobre o entendimento deste autor sobre a obra de Hobbes, mas para ilustrar o que se afirmou aqui, pode-se citar um trecho de um de seus trabalhos sobre o assunto, onde ele faz depender o conceito de poder da posição social ocupada pelo indivíduo: “o que deve ser notado aqui é que o poder natural de um homem é definido não como suas faculdades do corpo e mente, mas como a eminência de suas faculdades comparada com a de outros homens, e que seus poderes adquiridos são aqueles que ele adquiriu por meio dessa eminência.”<sup>76</sup>

---

<sup>75</sup> HOBBS, T. **The elements of law natural and politic.** . Londres: Dodo Press, 2009, Cap. 8, 4, p. 28.

<sup>76</sup> MACPHERSON, C. B. Introduction. In: \_\_\_\_\_. **Leviathan.** Pelican Books, New York, 1968, “What is to be noticed here is that a man`s natural power is defined not as his faculties of body and

Essa constatação – que os homens desejam honra e, por isso, a disputam - não demanda o entendimento de qualquer das leis inerentes à física, mas é possível a partir da auto-análise que todo indivíduo pode promover em relação a si próprio, observando suas próprias paixões. Se, então, é possível enxergar o quadro passional do indivíduo por meio da autoanálise, não são necessárias quaisquer teses com fundamentos mecânicos como suporte de explicação do mesmo. Quando Hobbes introduz em sua obra os conceitos de poder e honra há a abertura de uma fenda em relação empreitada inicial que procurava explicar toda a estrutura política a partir das leis da física.

---

*mind, but as the eminence of his faculties compared with those of other men, and that his acquired powers are those he has acquired by means of that eminence.”*



## 4 A Redução Analítica: o estado de natureza

Imbuído da sistemática galilaica e admitindo que o entendimento da filosofia política passa pelo entendimento do homem, Hobbes, nas suas três principais obras sobre a filosofia política – *Elementos*, *De Cive* e *Leviatã* - antes de tratar da construção de uma sociedade política por meio de um contrato de todos com todos, trata da condição do homem fora da sociedade civil, para que nessa condição seja possível avaliar suas condutas sem que haja qualquer condicionamento exterior nascido de uma fonte de poder político comum. Por meio desse raciocínio Hobbes mostrará que o homem, diferentemente da concepção aristotélica, não é um *animal político* por natureza. Apesar de não ter se valido desta expressão, “estado de natureza”, ela é comumente utilizada para designar a situação contemplada por Hobbes, e por outros, quanto à condição do homem fora da sociedade civil. Valendo-se do método resolutivo/compositivo herdado de Galileu, abstrai-se da situação política existente e se mergulha em um hipotético primeiro estágio da humanidade, real ou imaginário, onde o homem conviveria sem submeter-se a regras de comando derivadas de um poder central. A partir dessa decomposição do sistema político, chega-se a uma situação a-política, o que será denominado de *estado de natureza*<sup>77</sup>. Situação *a-política*, aqui referida, seria aquela em que os homens viveriam em conjunto, mas sem um centro de poder capaz de organizar

---

<sup>77</sup> Essa expressão é mais utilizada pelos comentadores de Hobbes, do que por ele próprio. Ele se vale de expressões análogas: nos *Elements*, Cap. 14, p. 57, a designação é “*the estate and right of nature*” (*estado e direito de natureza*); no *De Cive*, Cap. I, a expressão é “*of the state of men without civill society*”, da situação ou estado do homem fora da sociedade civil; no *Leviathan*, Cap. XIII, a expressão é “*of the natural condition of mankind as concerning their felicity and misery*”, fala em *condição natural da humanidade*.

imperativamente as condutas de cada um e do conjunto.<sup>78</sup> A resolução da sociedade e o mergulho no *estado de natureza* traz uma situação em que não existem quaisquer regras morais ou jurídicas (estas em especial) capazes de coagir o indivíduo ou, pelo menos, de influenciar seu processo deliberativo. Já vimos que a ética, no organograma traçado no capítulo IX do *Leviatã*, é derivada da interação dos corpos naturais. Para analisar as questões éticas, de acordo com o comportamento natural dos corpos, Hobbes recorre ao estado de natureza. A moral, naquela situação, é exclusivamente individual, sem normas comuns, já que o juízo acerca do bem e do mal é individual; a inexistência de regras jurídicas deriva do fato de inexistir um poder comum coator, que possa “corrigir” os indivíduos. Inexiste, no estado de natureza, normas jurídicas padronizados por meio dos sinais comuns do entendimento intersubjetivo, que são fixadas pela autoridade numa sociedade organizada politicamente. Tal situação permite a análise do indivíduo enquanto ser que não se encontra preso a qualquer regra derivada de um estrutura politicamente organizada de poder, da ordem social ou mesmo dos preceitos de religião.

O homem, no estado de natureza, não está obrigado a obedecer qualquer preceito exterior impositivo sobre a sua conduta.<sup>79</sup> A única possibilidade de se vislumbrar a obediência do homem a uma ordem exterior, seria supor sua obediência às leis naturais, que são referidas por Hobbes tanto nos *Elementos*, quanto no *De Cive e Leviatã*. Mas, nem mesmo as leis naturais servem de vetor condicionante para o homem; isso porque essas leis naturais, em vez de leis em sentido jurídico, são preceitos prudenciais. Mesmo nomeadas de leis naturais, da estrutura da obra hobbesiana, permite-se concluir que aqueles comandos não passam de juízos prudenciais, que devem ser levados em conta pelo sujeito na determinação do seu agir. Mas, seu acatamento não é compulsório. Com efeito, nas três principais obras políticas indicadas, são apontados os preceitos primários das

---

<sup>78</sup> O termo política deriva de *polis*: a política tem como condição a existência do Estado, que é definido a partir do peculiar meio de que se vale, que é a coação física. Além disso, o conceito de Estado ou de sociedade ou comunidade política demanda a concentração da força nele - ele detém o *monopólio da violência legítima*. Essa ideia é muito bem trabalhada em: WEBER, M. **Ciência e política, duas vocações**, tradução de Leônidas Hegenberg e Octany s. Mota. São Paulo. Cultrix, 1968, p. 56.

<sup>79</sup>,Em: WARRENDER. H. **The political philosophy of Hobbes: his theory of obligation**. Oxford: Oxford University Press, 1957. O autor defende fortemente a tese de que o homem, no estado de natureza, está obrigado pela lei de natureza.

leis naturais, que são: fazer a paz enquanto possível, e defender-se na impossibilidade de paz. As duas regras coadunam-se com o intento principal dos homens, que é a preservação de suas vidas. Por isso, como querem alguns, o fator determinante para que alguém queira sair do estado de natureza seja legal, já que ele seria levado a isso por leis de natureza; como é possível também se pensar num fator religioso, caso admitida a criação da lei ou leis de natureza por uma entidade divina. No entanto, aqueles preceitos não devem ser entendidos como leis em sentido jurídico ou físico (ou seja, em sentido próprio), mas devem ser tomados como regras prudenciais norteadoras de decisões a serem tomadas. Uma lei de natureza, em Hobbes, não é propriamente uma lei: isso porque, em sua obra, uma lei é algo exterior ao homem, é um dado extrínseco, alheio a vontade do indivíduo, e que não depende de seu reconhecimento para operar efeitos<sup>80</sup>. Mas nenhuma lei de natureza tem tais características; pelo contrário, a única inferência válida que se pode extrair em relação a elas, e de acordo com o que Hobbes diz delas, é a de que sua existência depende do reconhecimento do homem pelo uso de sua razão. As leis de natureza obrigam em foro íntimo. Então não são leis! As leis de natureza são ditames da razão. A melhor tratativa dada por Hobbes ao tema se encontra no *De Cive*, onde, no capítulo II, diz: “a primeira e fundamental lei de natureza determina a busca da paz onde ela possa ser encontrada, onde não pode, devemos nos armar para a guerra<sup>81</sup>”. Deste conceito se infere que a obediência a essa e a outras leis de natureza não é compulsória; é tão só prudencial - age-se de acordo quem for prudente. Quem age de acordo com o preceito estampado na primeira lei de natureza, age segundo a razão; mas ela não é compulsória. O indivíduo tem apenas indicativos ditados pela razão, e pela prudência, de que é melhor para ele agir de acordo com aquele preceito. Inclusive, o conhecimento da primeira lei de natureza se dá por meio da reflexão e não pela constatação sensitiva. A reflexão, pela qual se chega ao conhecimento da lei de natureza, é racional. Conforme já dito, o conceito de razão em Hobbes é novo: em sua obra, ela não assume qualquer sentido ontológico, mas uma feição metodológica, constituindo-se num guia para ações

---

<sup>80</sup> HOBBS. T. *Leviathan*. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v.54). Cap.XXVI.

<sup>81</sup> HOBBS, T. *De Cive*. New York: Oxford University Press, 1983. p. 53. Cap. II, “*But the first and fundamentall Law of Nature is, That Peace is to be sought after where it may be found; and where not, there to provide our selves for helps of War*”.

úteis. Por isso a razão assume um caráter instrumental, já que dita meios ao indivíduo em seu processo deliberativo, como também permite antever-se fins possíveis. Se as leis de natureza efetivamente tivessem a natureza de leis, não haveria necessidade de convencimento do indivíduo para aceitá-las, pois, para Hobbes, a lei obriga necessariamente, independentemente de aceitação individual. Conforme deixa consignado no cap. XXVI do *Leviathan*, a lei não é conselho, mas ordem (“*lei, em geral, não é conselho, mas ordem*”).<sup>82</sup> Logo depois, Hobbes diz que a lei é imposta ao súdito pela comunidade política. A imperatividade é elemento constitutivo da lei. Caso as leis de natureza existissem objetivamente, não haveria necessidade de reconhecimento dos indivíduos para a sua existência. Não há incompatibilidade entre os conceitos de lei natural e lei civil, pois, apesar de substantivamente descritas como “leis”, designam naturezas bem distintas, especialmente quanto ao conteúdo obrigacional de uma e outra.<sup>83</sup> A lei civil é obrigatória, independentemente da aceitação dos destinatários; a lei de natureza pode ser aceita ou não pelos indivíduos. A existência de leis de natureza decorre da razão. Antes de expressar a primeira lei de natureza, já havia ficado consignado, no parágrafo anterior, que “*a lei natural ... é um ditame da reta razão, ciente das coisas a fazer ou não, para a preservação constante da vida e dos membros do corpo.*”<sup>84</sup> No *Leviatã* (Cap. XXVI), apesar de assumir que a *lei de natureza faz parte da lei civil*, Hobbes diz que a lei de natureza liga-se “*as virtudes morais*”, tais como a gratidão, a justiça e a equidade; e, em complemento disto, afirma que as leis de natureza, que “*não são propriamente leis, mas qualidades que predispõe os homens para a paz e a obediência.*”<sup>85</sup> As leis de natureza apenas têm existência se reconhecidas em foro interno pelos indivíduos; elas não têm existência objetiva exterior e, por isso, não podem ser captadas pelos sentidos. A exterioridade e

---

<sup>82</sup> HOBBS, T. *Leviathan*. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v.54). p. 130. Cap.XXVI, “*law in general is not counsel, but command*”.

<sup>83</sup> Em sentido oposto de nossa defesa, que se coaduna com a posição de *Strauss*; Warrender, dentre outros, defende com veemência a obrigatoriedade objetiva das leis de natureza, sobre isso ver: WARRENDER, H. *The political philosophy of Hobbes: his theory of obligation*. Oxford: Oxford University Press, 1957.

<sup>84</sup> HOBBS, T. *De Cive*. New York: Oxford University Press, 1983. p. 52, “*the Law of Nature ... is the Dictate of right Reason, conversant about those things which are either to be done, or omitted for the constant preservation of Life, and Members [...]*”.

<sup>85</sup> HOBBS, T. *Leviathan*. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v.54). p. 131. Cap. XXVI, “*are not properly laws, but qualities that dispose men to peace and to obedience*”.

objetividade das “leis”, em sentido próprio, é parte de sua natureza constitutiva. Mas não é a única, segundo Hobbes: no mesmo capítulo do *Leviatã*, após longa insistência acerca da necessidade de reconhecimento da lei pela autoridade do soberano, Hobbes afirma que “*é preciso também que haja sinais manifestos de que ela deriva da vontade do soberano.*” E, logo depois, reitera: “*não basta apenas a declaração da lei, são necessários também sinais suficientes do autor e da autoridade.*”<sup>86</sup> Daí a razão do questionamento às leis supostamente reveladas por Deus aos homens de modo sobrenatural: Hobbes nega obrigatoriedade a tais “leis”, pois nesse caso não “existe garantia da autoridade”. Não é correto supor que a expressão ‘lei de natureza’ implique uma *declaração* de uma “lei”. Portanto, se um homem opta pela saída do estado de natureza em busca de uma condição mais “confortável”, o faz por disposição deliberativa, de acordo com os princípios que norteiam o processo de deliberação e não por confiar e seguir leis obrigatórias, postas pela natureza ou determinadas por meio de uma entidade divina. Insiste-se, pois, no fato de que o homem, no estado de natureza, está solto de qualquer lei.

Para Hobbes, o estado de natureza permitirá a análise das paixões naturais do homem, que serão o fundamento necessário para a construção da sociedade civil. A questão cronológica de se colocar o estado de natureza antes da sociedade política tem como meta principal analisar o indivíduo enquanto ser passional, que não se encontra coagido para agir em qualquer sentido determinado (no estado de natureza, a vontade não é condicionada por um comando exterior determinado por uma autoridade que exige sua imperatividade). A suposição de um estado de natureza é pedra fundamental do contratualismo, tanto o de Hobbes, quanto o de Locke e Rousseau. Para se atingir as verdadeiras premissas ou bases sobre as quais deve ser erguido o edifício político, Hobbes cria a hipotética existência do homem em seu *estado de natureza*, uma condição hipotética, pelo menos imaginável, em que indivíduos estariam sem um poder coator organizacional sobre si, desvinculados de qualquer tipo de ordem política e comandos normativos.

---

<sup>86</sup> HOBBS, op. cit., p. 133 Cap. XXVI, “ *there is therefore requisite, not only a declaration of the law, but also sufficient signs of the author and authority.*”

Há quase que unísono<sup>87</sup> quanto à questão meramente lógica e não histórica do estado de natureza suposto por Hobbes. Quando concebe a hipótese do homem fora de uma ordem política, ele não está insistindo num momento da história em que tal situação tenha existido. A análise não é histórica; o estado de natureza é uma suposição hipotética – uma entidade abstrata, por assim dizer. Hobbes não explica ao leitor seu procedimento; ele fica implícito na sua obra. O homem e sua conduta fora da sociedade política é um construto. Depois de cem anos, quem vai explicar o procedimento é Rousseau:

Comecemos, pois, por descartar todos os fatos, pois eles não se prendem à questão. Não devem tomar as pesquisas que se podem realizar sobre esse assunto por verdades históricas, mas somente por raciocínios hipotéticos e condicionais, mais apropriados para esclarecer a natureza das coisas do que para lhes mostrar a verdadeira origem, e semelhantes aos que fazem, todos os dias, os nossos físicos sobre a formação do mundo.<sup>88</sup>

No *Discurso sobre a desigualdade*, Rousseau afirma que “somente por raciocínios hipotéticos e condicionais” são “mais apropriados para esclarecer a natureza das coisas do que para lhes mostrar a verdadeira origem.”<sup>89</sup> E, apesar de ter entendido Hobbes, Rousseau vai alterar a suposição hobbesiana, porque, para ele, quando Hobbes trata do estado de natureza, encara o homem já “corrompido” pela sociedade e não como ele deveria comportar-se naturalmente. Para Rousseau a corrupção do homem, que é naturalmente “bom”, se dá com a invenção da linguagem, pois é a partir dela que os homens podem se medir e se comparar; e é através da linguagem que o primeiro ‘impostor’, tendo limitado com um cerco uma porção geográfica, diz que aquilo lhe pertence. De acordo com seu raciocínio, a sociedade civil foi criada por quem primeiro fez isso, ato em que ‘abusou’ da

---

<sup>87</sup> MACPHERSON, C. B. **A teoria política do individualismo possessivo, de Hobbes a Locke**. Tradução de: Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. p. 31. Macpherson entende a hipótese de Hobbes e conclui que a mesma serve, inclusive para convencer os indivíduos de seu tempo: “o que ele podia argumentar, e realmente o fez, foi que ,para ter um estado perfeitamente soberano, os indivíduos precisam agir como se tivessem saído de um estado de natureza mediante um acordo.”

<sup>88</sup> ROUSSEAU, J.-J. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Tradução de Maria Ermantina Galvão. 2ª ed. São Paulo. Martins Fontes, 1999. p. 161.

O estado de natureza rousseauiano, como estado hipotético puro, pode ser criticado. Para Rousseau o homem chega até a sociedade civil contrariando sua condição natural, saindo de uma originalidade ingênua até a sua corrupção. A corrupção de sua natureza leva tempo, até mesmo a invenção da linguagem demanda tempo, o que faz com que não exista uma separação exata entre o estado de natureza e a sociedade civil.

<sup>89</sup> ROUSSEAU, op. cit., p. 161.

linguagem, combinado com aqueles que nele acreditaram, tendo a *crendice* derivado da sua ingenuidade. No *Discurso* ele lança a seguinte indagação: a sociedade foi constituída antes da instituição das línguas, ou as línguas foram inventadas para o estabelecimento da sociedade? Se considerarmos que a linguagem é necessária para o aperfeiçoamento da reflexão, podemos extrair do *Discurso* uma resposta àquela pergunta: “quase ousar assegurar que o estado de reflexão é um estado contrário à natureza e que o homem que medita é um animal depravado.”<sup>90</sup> Onde a posição de Rousseau parece mais evidente é em seu *Ensaio sobre a origem das línguas*.<sup>91</sup> Neste ensaio, Rousseau afirma que os homens comunicam melhor seus pensamentos por gestos que por palavras, e que, no estado de natureza, assim deve ocorrer. A dominação do homem pelo próprio homem, no entanto, não é possível a partir da comunicação meramente gestual - essa suposição ainda pode ser encontrada no *Discurso sobre a origem e desigualdade entre os homens*. A “evolução” da sociedade, que leva o homem do seu estado de “simples natureza” até a construção da sociedade política, passa pelo aperfeiçoamento de seus mecanismos de comunicação, que não são naturais. Na referida obra, quando trata do desenvolvimento da linguagem e da separação entre substantivo, adjetivos e verbos, Rousseau afirma: “a noção só deve ter-se desenvolvido com muita dificuldade, porque todo adjetivo é uma palavra abstrata, e as abstrações são operações penosas e pouco naturais”.<sup>92</sup> Só com o arcabouço linguístico razoavelmente desenvolvido é possível se imaginar o estado de natureza descrito por Hobbes; para Rousseau, no entanto, como inexiste a linguagem no estado de natureza, a ideia do “bom selvagem” numa constante disputa com seu semelhante é um contra-senso – até porque a convivência entre eles é duvidosa.<sup>93</sup> No *Discurso*,

---

<sup>90</sup> ROUSSEAU, J.-J. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Tradução de: Maria Ermantina Galvão. 2ª ed. São Paulo: Marins Fontes, 1999. p. 169.

<sup>91</sup> ROUSSEAU, J.-J. **Ensaio sobre a origem das línguas**. Campinas: Unicamp, 1998.

<sup>92</sup> ROUSSEAU, J.-J. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Tradução de: Maria Ermantina Galvão. 2ª ed. São Paulo: Marins Fontes, 1999. p. 175.

<sup>93</sup> Rousseau pode ter extraído sua tese do próprio Hobbes, pois existem passagens em Hobbes que parecem ter sido “apreendidas” por Rousseau. Se pesarmos que a lei é expressão da linguagem, pois não há lei sem que hajam símbolos padronizados e intercambiáveis de ideias, podemos colher de Hobbes algumas passagens que dão suporte a Rousseau. Com efeito, depois de afirmar que os homens são naturalmente iguais, Hobbes assevera: Cap. “ a desigualdade que vemos agora, foi desencadeada pela lei civil” ; do original: “the inequality we now discern, hath its spring from Civill Law”- De Cive, Cap. I, III, 45 p.,

HOBBS, T. **De Cive**. New York: Oxford University Press, 1983. Cap. I e II.

Rousseau alarga sua dúvida sobre a convivência conjunta entre os homens ao espírito humano no estado de natureza: “*de que servirá o espírito a pessoas que não falam, e a astúcia aos que não têm negócios?*” Sobre a necessidade do aperfeiçoamento linguístico para que haja a disputa entre os homens, pode-se extrair do *Ensaio*: “*a pintura dos objetos convém aos povos selvagens; os sinais das palavras e das proposições, aos povos bárbaros; o alfabeto, aos povos civilizados.*”<sup>94</sup> O estabelecimento de padrões de moralidade e de meios de dominação artificiais pressupõe a invenção da linguagem, sem a qual as relações humanas cingem-se ao mundo físico; sem a linguagem é impossível a criação da cultura e, especialmente, de mecanismos de dominação:

parece, a princípio, que os homens nesse estado, não tendo entre si nenhuma espécie de relação moral, nem deveres conhecidos, não poderiam ser bons nem maus, e não tinham vícios nem virtudes, a menos que, tomando essas palavras num sentido físico, chamemos vícios do indivíduo às qualidades que podem prejudicar-lhe a própria conservação, e virtudes àquelas que podem contribuir para ela.<sup>95</sup>

Essa visão rousseauniana abandona o caráter eminentemente lógico do estado de natureza em Hobbes; ela supõe a transformação gradativa ou evolução histórica do homem, culminado na sociedade política. O entendimento de Rousseau sobre a questão servirá de suporte, assim acreditamos, para que C. B. Macpherson desenvolva uma das mais atraentes análises da obra de Hobbes, a ser abordada neste texto.

Mesmo analisando a particularidade dos argumentos de Hobbes, Leo Strauss encontra um mínimo de historicidade em sua construção:

O estado de natureza tem que ter existido se a raça humana teve um princípio e esse princípio não pode ser compreendido em sentido bíblico: o primeiro homem teve necessariamente que viver, ainda que fosse por pouco tempo, sem se ver submetido a qualquer poder ou protegido por ele. Neste sentido, Hobbes fala ocasionalmente em um ‘primeiro caos de violência e guerra civil.’<sup>96</sup>

O próprio pensador esteve atento a esta questão e demonstrou a necessidade de seu raciocínio com os seguintes argumentos:

<sup>94</sup> ROUSSEAU, J.-J. **Ensaio sobre a origem das línguas**. Campinas: Unicamp, 1998.124 p.

<sup>95</sup> ROUSSEAU, J.-J. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Tradução de: Maria Ermantina Galvão. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. 187 p.

<sup>96</sup> STRAUSS, LEO. **Que es filosofia política?** Madrid: Guadarrama, 1970. (Colección Universitaria de Bolsillo Punto Omega; v.91). p. 258.



poderá porventura pensar-se que nunca existiu um tal tempo, nem uma condição de guerra como esta, e acredito que jamais tenha sido geralmente assim, no mundo inteiro; mas pode haver muitos lugares onde atualmente se vive assim. Porque os povos selvagens de muitos lugares da América, com exceção do governo de pequenas famílias, cuja concórdia depende do desejo natural, não possuem nenhuma espécie de governo, e vivem em nossos dias daquela maneira embrutecida que acima referi. Seja como for, pode-se conceber qual seria o gênero de vida se não houvesse nenhum poder comum a ser temido, pelo modo de vida em que os homens que anteriormente viveram sob um governo pacífico costumam deixar-se cair, numa guerra civil.<sup>97</sup>

Para os propósitos de Hobbes, a questão sobre a existência ou não de um estado de natureza não reclama resposta. A hipótese em Hobbes é puramente lógica, como se o autor indagasse: *como seria a convivência entre os homens sem um parâmetro moral ou legal a ser seguido?* É muito apropriada a assertiva de Ernst Cassirer: “O problema deles é analítico e não histórico. Eles compreendem o termo ‘origem’ num sentido lógico, e não cronológico. O que eles procuram não é o começo, mas o ‘princípio’ do Estado – a sua *raison d’être*.”<sup>98</sup>

O que Hobbes oferece é a análise do indivíduo vivendo com outros indivíduos sem algo exterior que influencie seu comportamento, vale dizer, o indivíduo guiando-se por si só, sem qualquer condicionamento moral ou político. É marcante, nesse ponto, a influência que Hobbes recebe de Galileu, pois este, em sua física, parte de dados hipotéticos – de ideais como movimento sem fricção, velocidade média e aceleração contínua. Esse modo de proceder abre para Hobbes a possibilidade de analisar seu *homem natural* a-historicamente e idealisticamente, para depois, em acordo com o método resolutivo-compositivo, derivar suas teses sobre a sociedade civil: primeiro dissolve-se a sociedade em seus elementos mínimos e, depois, haverá a reconstrução. Em uma visão jurídica da questão, o estado de natureza representa uma situação de não-direito, e a sociedade civil uma situação de direito.

Para Hobbes, a política deve aproximar-se da física de Galileu, que desenvolveu meios de explicar ou anteciper, através de construtos ideais e cálculos,

---

<sup>97</sup> HOBBS. T. **Leviathan**. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v.54). p. 85. Cap. XIII.

<sup>98</sup> CASSIRER, E. **O mito do estado**. Tradução de: Alvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1976. (Biblioteca de Ciências Sociais) p. 190. Quando o ator se refere a “eles” incluí, além de Hobbes, Rousseau.

a realidade fenomênica: um fenômeno será explicado ou previsto, se houver uma coincidência entre a descrição do fenômeno e uma sentença derivada de construtos ideais. O cálculo hipotético hobbesiano é análogo ao cálculo experimental galileano. O *estado de natureza* é uma hipótese ideal para se *calcular a realidade* da humanidade em determinadas condições possíveis. O cálculo tem como axiomas hipóteses sobre a natureza humana; destas hipóteses, e assumindo certas suposições ideais (por exemplo, homens convivendo sem leis coativas), teoremas são derivados sobre a convivência dos homens no estado de natureza; será com base em tais axiomas e teoremas que as ideias hobbesianas sobre a necessidade de um estado e seu funcionamento eficaz serão justificadas.

O principal construto ideal hobbesiano é a convivência dos homens sem regras obrigatórias, sem a existência de definições de direitos e deveres; de modo que nada é certo quanto aos direitos e deveres de cada um, não há critérios universalmente aceitáveis e imponíveis para definir o “teu” e o “meu”, senão os juízos individuais de cada um. Nada pertence a ninguém, e nenhuma conduta pode receber o rótulo de injusta, pois a própria noção de justiça inexistente. As condutas individuais não podem receber censuras, porque nada é proibido e todas as coisas pertencem comumente a todos. Não há regras sobre o “teu” e o “meu”, mas tudo pertence a todos. A impossibilidade, no estado de natureza, de se rotular as condutas como justas ou injustas, decorre do fato de que o próprio conceito de justiça é convencional e, nasce das convenções entre os homens, inclusive, por isso, é relativo e não absoluto. Em princípio, todas as condutas, no estado de natureza, são justas ou, pelo menos, não podem receber o rótulo de injustas.

Supor o estado de natureza tem como objetivo precípua explicar a situação que irá surgir entre os homens, que, naqueles moldes, será conflitiva e não pacífica, demonstrando a inadequação da proposta aristotélica acerca da sociabilidade natural do homem. Como, segundo essa hipótese, o homem viveria sempre com medo, seria expediente sair dela - e isto constitui o porquê de se viver politicamente por instituição. O consentimento sobre um determinado sistema político dependerá do parâmetro comparativo propiciado por aquela condição hipotética - especialmente pela possibilidade de se convencer o indivíduo acerca da miséria humana fora da comunidade política. O estado pré-político é uma condição ideal,

hipotética, mas há a possibilidade de sua existência real. É uma condição sempre possível; por isso, talvez servisse para convencer os súditos ingleses do século XVII. É possível que o país de Hobbes, durante sua vida, estivesse em situação assemelhada ao estado de natureza descrito por ele. O estado de natureza não precisa ter existido ou vir a existir, o importante é se aperceber de sua possível realidade, das consequências que derivam dessa situação de convivência, em que a autoridade pública inexistente ou é posta em xeque a todo momento. A hipótese serve para convencer o leitor de que há uma alternativa para se viver melhor. Essa convivência em estado de natureza, além de possível, é necessária? É necessária a existência de um estado de natureza anterior à sociedade civil? Ou foram os homens jogados no mundo já com uma estrutura política de convivência política definidas? Talvez a própria realidade do século XVII na Inglaterra coincida com o *estado de natureza*. Mas, essas indagações, realmente não importam. O que interessa é conceber-se sua necessidade pretérita, presente ou futura, ou seja, sua potencialidade de existir, desde que admitida sua premissa fundamental, a inexistência de uma autoridade pública capaz de ordenar a convivência social; a hipótese do estado de natureza servirá de parâmetro comparativo com a sociedade política, abrindo-se duas hipóteses possíveis de convivência e, automaticamente, abre-se a possibilidade de escolha entre as duas realidades possíveis, cabendo ao indivíduo optar por uma delas. A obra de Hobbes, especialmente o *De Cive*, tem o propósito de convencer o indivíduo de que a convivência num hipotético estado de natureza não é boa e, a alternativa requer dos indivíduos a assunção de seu papel de cidadãos.

A hipótese tem um papel significativo na filosofia política hobbesiana: com base nas premissas e consequências tiradas do *estado de natureza* é que haverá a necessidade de se construir o Estado Leviatã, o que só será possível se os indivíduos se convencerem de sua necessidade, já que a sociedade política, mecanismo artificial de convivência, só pode ser criada por meio das vontades individuais somadas em um grande pacto de todos com todos. Essa situação imaginável serve como parâmetro no processo de deliberação. Conforme já consignado, as paixões humanas são desvendadas nessa situação hipotética - em que o homem não se encontra coagido a mover-se por mecanismos artificiais de

pressão exterior, mas por seus sentimentos. Das paixões humanas desveladas no estado de natureza é que nascerá a necessidade da sociedade política. Pensado assim, o Estado Leviatã será necessário para conter ou aplacar as paixões humanas que são especialmente reveladas no estado de natureza. Nessa hipotética situação não há promessa de punição aos contraventores, o sujeito está livre de coações sociais.

Fundado em sua experiência própria, solto de comando compulsórios, o sujeito se lança ao mundo em busca de tudo quanto possa favorecer a finalidade básica de sua existência, preservar sua própria vida. Todo o aparato passional do sujeito gira em torno deste primeiro e primordial sentimento, a manutenção de sua vida. Tudo quanto for conducente à manutenção de sua vida será desejado, e tudo quanto for refratário a este fim, será rechaçado. O desejo de algo está essencialmente ligado ao bem viver do indivíduo, aquilo que lhe parece conveniente para a sua vida.

O desenrolar “lógico” da convivência humana no estado de natureza deriva das premissas até aqui apresentadas: nessa situação não há padronização de comportamentos por um agente externo, porque tal só é possível com a instituição de um poder sobre todos os homens, capaz de organizá-los. Cada um faz um juízo possivelmente diferente do que é bom e do que é mau, já que não existe um bem universalmente reconhecido e para o qual todos tendam. No estado de natureza é reconhecido um direito primário de todos, que é a garantia da sua própria vida e dos membros de seu corpo, sendo certo também que em relação a outras coisas existentes, não há qualquer proprietário legítimo. Cada um é juiz de si próprio, é o julgador de cada uma de suas condutas, deliberando, em cada situação, quais são os meios conducentes a garantir a sua vida, a integridade de seu corpo e a realização de seus desejos. E, mais, para a satisfação dos seus desejos, para a consecução de seus apetites, a conduta escolhida pode se chocar com a conduta escolhida por outro indivíduo, inclusive quando se pretende a obtenção de glória -a realização do desejo pode trazer a perda de satisfação de um desejo de outra pessoa, em um sistema de vantagens que ao final resulta na soma zero<sup>99</sup>, ou seja, o

---

<sup>99</sup> HOBBS, T. **The elements of law natural and politic**. Londres: Dodo Press, 2009. p. 27. Cap. 8, 4, “E posto que o poder de um homem resiste e entorpece os efeitos do poder de outro, o poder não é mais

benefício de um, subtrai o mesmo benefício de outrem-, para mostrar esse jogo de compensações afirma: “*porque a glória é como a honra, se todos os homens as possuem, nenhum as possuem.*”<sup>100</sup> Dessas premissas pode-se se extrair que o estado de natureza é uma situação propícia para a disputa dos homens na satisfação de seus desejos. Nenhuma sociedade é duradora quando os indivíduos procuram apenas utilidades próprias e honras, porque, se assim for, haverá uma constante disputa, resultando na incerteza, na obscuridade, na desconfiança, no pânico geral, pelo menos em potência, que desemboca no terror, no medo. A suspeita, a desconfiança do próximo, gera o medo, acarretando um modo de vida ruim. No estado de natureza, cada um é juiz de si próprio, elege tanto os bens necessários para a sua vida, como também os meios para obtê-los. Também há a eleição dos meios necessários para a conservação da vida. Sem regras gerais para o agir, cada um faz aquilo que julga conveniente. Na perspectiva de nunca saber acerca da conduta do convivente, o indivíduo receia, interroga-se, recua, ataca, age movido pelo sentimento da dúvida, que o coloca em “pânico mental”, com temor de todos. Esse é o ponto nodal do estado de natural, nele o homem vive com medo, um medo generalizado de todos. E, dentro do sistema axiomático hobbesiano, o medo é a pior das paixões.

O resultado da convivência dos homens no *estado de natureza* é o seguinte:

... não há construções confortáveis, nem instrumentos para mover e remover as coisas que requereriam muita força; não há conhecimento sobre face da Terra, nem o cômputo do tempo, nem artes, nem letras; não há sociedade; e o que é pior do que tudo, há um constante temor e perigo de morte violenta. E a vida do homem é solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta.<sup>101</sup>

---

*que o excesso do poder de um em comparação ao poder de outro, pois os poderes iguais se opõem e destroem uns aos outros e esta sua oposição se denomina disputa.* (“and because the power of one man resisteth and hindereth the effects of the power of another power simply is no more, but the excess of the power of one above that of another. For equal powers opposed, destroy one another; and such their opposition is called contention.”)

<sup>100</sup> HOBBS, T. **De Cive**. New York: Oxford Univerty Press, 1983. p. 44. Cap. I, “because that Glory is like Honour, if all men have it, no man hath it.”

<sup>101</sup> HOBBS, T. **Leviathan**. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v.54). p. 85. Cap. XIII, “... no commodious building; no instruments of moving and removing such things as require much force; no knowledge of the face of the earth; no account of time; no arts; no letteres; no society; and which is worst of all, continual fear, and danger of violent death; and the life of man, solitary, poor, nasty, brutish, and short.”

Como já dito, o estado de natureza é um Estado de não-direito, enquanto a sociedade civil é um Estado de direito. Com essa afirmação, não se omite o direito natural de todas as pessoas sobre todas as coisas, já que tudo pertence a todos (onde não há regras sobre o “teu” e o “meu”, tudo, a todos pertence); mas quando tudo pertence a todos, nada pertence a ninguém. O direito natural de todos a tudo traz, em si, uma condição de *autofagocitose*.<sup>102</sup> O direito natural é natimorto, porque não é capaz de reger e coordenar as ações humanas; não impede a guerra; pelo contrário, ao legitimar o domínio do indivíduo sobre a universalidade existente, propicia a guerra. Por isso, o desenrolar necessário do estado de natureza é a guerra; ela necessariamente existe em potência. O estado de guerra é um estado de disputa e, o pior desfecho de uma disputa é a morte de um dos contendores. No estado de natureza o medo da morte acompanha o indivíduo o tempo todo.

Contraopondo-se à finalidade principal da existência, que é a manutenção da vida, têm-se o receio da morte, da morte violenta, intempestiva, não natural, que constitui o mal supremo. Viver mal, com medo da morte é a pior das condições possíveis. Na última passagem citada, fica dito isso expressamente: de todas as misérias possíveis no estado de natureza, a pior delas, o mal supremo, é o constante medo da morte (*pior de todos, o medo contínuo, e o perigo da morte violenta*)<sup>103</sup>. Assim, toda a moralidade que existirá no estado de natureza se limita a esta constatação primordial: o homem busca a manutenção de sua vida e evita a morte. Este é o vetor que deve padronizar as condutas. Viver constitui o objetivo primordial de todos, e toda a moralidade será estruturada a partir daí. Ligado ao pior dos males que é a morte intempestiva, não natural, está uma série de valores ruins correlatos à mesma, tais como viver intranquilamente, com receio, viver com desconfiança em relação às possíveis atitudes de outrem, e assim por diante. Enquanto Aristóteles faz derivar sua comunidade política da procura dos indivíduos pelo bem supremo, Hobbes faz derivar sua comunidade política do receio mal supremo.

---

<sup>102</sup> Tal qual o brocardo que é utilizado quando se tenta enxergar em toda relação humana uma relação de poder, em consequência, uma relação política, *se tudo é política, nada é política*.

<sup>103</sup> HOBBS, T. **Leviathan**. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v.54). p. 85. Cap. XIII, “*worst of all, continual fear, and danger of violent death*”.

Forma-se a polaridade entre a vida e morte, entre o querer viver e o medo de morrer, entre viver bem e viver mal, entre a situação potencial existente no estado de natureza e a sociedade civil. A opção do sujeito dar-se-á quanto a uma das duas opções. De um lado a vida intranquila, o viver mal,<sup>104</sup> com insegurança, com a potencial possibilidade de morrer de maneira prematura, intempestiva, antes de seu cabo natural – ou, viver bem, com tranquilidade, numa organização social que garanta ao indivíduo “as regras do jogo”. Estas duas situações podem ser percebidas por qualquer um, e recebem de cada um sua própria estimativa de valor. Postas as opções, o que se espera é que os indivíduos façam uso de sua razão e ajam prudencialmente, tomando a decisão correta. De acordo com o quadro apresentado, admitida a verdade das premissas, a opção, quase que necessariamente, será pelo modo de convivência em que a preservação da vida é o principal valor, enquanto que o medo da morte constituirá o reverso da moeda, a pior das situações, aquela que receberá o maior desabono, a maior repulsa pelo indivíduo, recebendo o pior juízo, sua absoluta reprovação. A identificação desta polaridade valorativa é o primeiro passo para o convencimento de que há a necessidade de guiar-se - ou melhor, guinar-se - do estado de natureza para a sociedade política, pois além da identificação desta polaridade valorativa, haverá a constatação de que no *estado de natureza* o medo da morte é mais favorecido do que a tranquilidade de uma vida segura. Os motivos que podem levar à guerra de todos com todos no estado de natureza são, principalmente, a disputa (competição), a desconfiança e a vanglória.<sup>105</sup> A disputa por realização de desejos, especialmente a proeminência desejada pelo homem em relação a seu semelhante, a desconfiança quanto aos meios que podem ser empregados pelo próximo para a manutenção de sua vida, e a disputa pela honra, faz com que os homens criem um estado potencial de embate, uma potencial e possível guerra de todos com todos (*bellum omnia*

---

<sup>104</sup> Do original “*Furthermore, this natural proclivity encompasses the wish not merely ‘to avoid that which is hurtful’ but to attain ‘the ornaments and comforts of life.’*” Hobbes apud (SKINNER, Q. **Hobbes and republican liberty**. Cambridge, UK ; New York: Cambridge University Press, 2008. p. 41).

<sup>105</sup> Ver: HOBBS, T. **De Cive**. New York: Oxford Univerty Press, 1983. Cap. I; HOBBS. T. **Leviathan**. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v.54). Cap. XIII.

*omnes*). Todas as sociedades são forjadas pela força do útil ou pelo estímulo da honra, mas nenhuma é capaz de subsistir fundada nestas duas buscas.<sup>106</sup>

E por que o indivíduo deveria renunciar a sua natural liberdade e se inserir em uma sociedade onde suas condutas podem ser controladas por um centro de poder? Porque a liberdade natural é acompanhada do medo da morte violenta; a aversão ao medo da morte é que determina ao indivíduo a optar pela sociedade política. Opta-se por uma condição melhor de vida. No *De Cive*, afirma Hobbes:

todo indivíduo é levado por uma força da natureza, não menor do que a que impele a pedra para baixo, a desejar o que é um bem para si e a evitar o que é um mal, sobretudo o maior de todos os males, a morte. Não é, portanto, absurdo nem condenável nem contra a reta razão fazer-se todo esforço para preservar e defender da morte e dos sofrimentos o próprio corpo e os membros. E o que não é contrário à razão, todos consideram conforme com a justiça e com o direito. [...] O primeiro fundamento do direito natural é, portanto, que todo homem proteja quanto possível sua vida e os membros do corpo.<sup>107</sup>

Em conclusão, pode-se notar que o medo é a mola propulsora que condiciona o indivíduo em seu processo de deliberação, fazendo-o optar por sair do estado de natureza e ingressar em uma sociedade política.

---

<sup>106</sup> HOBBS, T. *De Cive*. New York: Oxford University Press, 1983. p. 44. Cap. I. *“all Society therefore is either for Gain, or for Glory; not so much for Love of our Fellows, as for Love of our Selves: but no society can be great, or lasting, which begins from Vain Glory [...]”*

<sup>107</sup> HOBBS, op. cit., p. 53, *“every man is desirous of what is good for him, and shuns what is evil, but chiefly the chiefest of naturall evils, which is Death.; and this he doth, by a certain impulsion of nature, no lesse then that whereby a Stone moves downward: it is therefore neither absurd, nor reprehensible; neither against the dictates of true reason for a man to use all his endeavours to preserve and defend his Body, and the Members thereof from death and sorrowes; but that which is not contrary to right reason, that all men account to be done justly, and with right. [...] Therefore the first foundation of naturall Right is this, That every man as much as in him lies endeavour to protect his life and members”*



## 5 A Tese de Macpherson: o selvagem burguês

Em 1961, Crawford Brough Macpherson publicou sua principal obra sobre Hobbes, cujo título é “*The political theory of possessive individualism, Hobbes to Locke*”<sup>108</sup>. Nela, desenvolve a tese de que Hobbes, ao descrever o estado de natureza, nos seus três textos principais sobre a filosofia política, atribuiu os hábitos do homem na sociedade capitalista inglesa do século XVII ao homem no estado de natureza. O enfoque maior se dá quanto ao *Leviatã*. Para ele, as consequências a que chega Hobbes no estado de natureza, especialmente aquelas resultantes da disputa entre os homens, dependeriam de supostos que apenas poderiam ser dados por costumes existentes em uma sociedade que denomina de *sociedade de mercado possessivo*, que se identificaria com a sociedade da Inglaterra do século XVII.

Macpherson argumenta que Hobbes não mostrou satisfatoriamente a ‘redução analítica’ da sociedade política completamente desenvolvida ao suposto estado de natureza: segundo ele, Hobbes não guia seu leitor através da “*parte redutora de seu pensamento, mas nos lança diretamente em seu resultado e nos guia apenas*

---

<sup>108</sup> Utilizamos a tradução brasileira: MACHPHERSON, C. B. **A teoria política do individualismo possessivo de Hobbes até Locke**. Tradução de Nelson Dantas. Editora Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1979.

*através da parte de recomposição.*<sup>109</sup> E pergunta: “*com que espécie de sociedade está coerente o movimento social ao qual ele chega?*”.<sup>110</sup> Macpherson pretende mostrar que Hobbes, com a sua “redução analítica”, embora tenha eliminado a “lei”, não fez o mesmo com “*o comportamento e os desejos humanos socialmente adquiridos*”.<sup>111</sup> Desse modo, o estado de natureza suposto perde seu caráter de anterioridade puramente lógica à sociedade política, e ganha contornos da situação social que se apresentava no século XVII. Sobre a primeira causa da disputa entre os homens – disputa por bens para a realização de seus desejos-, Macpherson afirma que os homens, naquela situação “*natural*” *não querem apenas viver, mas também viver bem ou confortavelmente.*<sup>112</sup> Mas viver confortavelmente não é viver “naturalmente”, já que viver confortavelmente demandaria a criação de “condições” por uma sociedade em processo civilizatória avançado.<sup>113</sup>

Segundo Macpherson, o homem força a sua saída do estado de natureza, porque ali não há nenhuma possibilidade da manutenção da indústria, propriedade, comércio, ciências, artes e letras; ele argumenta que esses bens caracterizam o estado de natureza hobbesiano, como também são necessários para a as conclusões alcançadas por Hobbes.<sup>114</sup> A paixão do homem natural hobbesiano seria uma paixão pelo viver confortável, assim como desejava o homem do século XVII: sobre o estado de natureza, Macpherson sustenta que a “*dedução é feita a partir dos apetites e de outras faculdades, não do homem com tal, mas dos homens civilizados.*” A hipótese, segundo ele, pode ser confirmada por vários exemplos dados pelo próprio Hobbes - este faz menção, em várias passagens, a bens e situações que apenas existem em uma sociedade minimamente civilizada - como também pelo fato de que, para Hobbes, as paixões humanas são determinadas pela experiência, mas somente a experiência adquirida pelos prazeres da vida civilizada podem explicar os “apetites” e as “aversões” do homem no estado de natureza. Como mostra disso, Macpherson cita o capítulo 8 do Leviatã: “*a diferença de paixões*

---

<sup>109</sup> MACHPHERSON, op. cit. p. 41.

<sup>110</sup> MACHPHERSON, op. cit., p. 28.

<sup>111</sup> MACHPHERSON, op. cit., p. 33.

<sup>112</sup> MACHPHERSON, C. B. **A teoria política do individualismo possessivo de Hobbes até Locke.** Tradução de Nelson Dantas. Editora Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1979. p.35.

<sup>113</sup> A mesma interpretação da obra de Hobbes, enfocando especialmente o *Leviatã*, é repetida em: MACHPHERSON, C. B. Introduction. In: \_\_\_\_\_.. **Leviathan.** Pelican Books, New York, 1968.

<sup>114</sup> MACHPHERSON, op. cit., p. 40.

*procede ‘ não apenas das diferenças de compleições dos homens; mas também das diferenças de costumes, e de educação’.*<sup>115</sup> Hobbes insiste na determinação das paixões pela experiência; no entanto, segundo Macpherson a experiência necessária para as paixões ostentadas pelo homem hobbesiano em seu estágio natural é a experiência de um homem que vive em uma sociedade capitalista burguesa, tal qual a sociedade da Inglaterra do século XVII.

Parece-nos que os exemplos dados por Hobbes e característicos, segundo Macpherson, da Inglaterra do séc. XVII - a indústria, navegação, *et cetera* - não enfraquecem os argumentos de Hobbes, já que a única característica deveras importante do estado de natureza para o argumento de Hobbes é a inexistência do poder público capaz de padronizar condutas. Além do mais, a atemporalidade do estado de natureza permite enxergá-lo existindo em outras sociedades além daquela da Inglaterra do séc. XVII ou outra sociedade que se amolde ao conceito de *mercado possessivo*. Isso porque a competição entre os homens não se limita apenas à disputa por bens materiais ou à disputa pelos confortos criados por uma sociedade minimamente avançada em seu processo civilizatório; mas também há disputa entre os homens por tudo quanto possa ser mensurado ou medido entre eles, especialmente a disputa pelas honrarias, que constituem notas distintivas entre os indivíduos em toda e qualquer sociedade. A disputa pelos “signos” da honra também caracteriza uma competição entre os homens. Para que ela exista é necessário um “mercado” da honra, tal qual defendido pelo próprio Macpherson, mas neste ponto não há necessidade de qualquer costume ou padrão burguês de convivência para se justificar a disputa. Isso se dá porque os símbolos ou signos honoríficos não dependem de qualquer padrão “civilizatório” atingido pela sociedade burguesa, mas tão somente de um mecanismo de linguagem minimamente aperfeiçoado, que permita aos interlocutores adjetivarem e predicarem os substantivos. Por meio da linguagem, os homens são capazes de se medirem e de atribuírem valores uns aos outros - tais como, bom, justo, infame, forte, feito, bonito, corajoso, covarde, *et cetera* - condição que existe tanto numa sociedade de moldes burgueses, como em qualquer outra onde a língua tenha atingido um determinado

---

<sup>115</sup> MACHPHERSON, C. B. **A teoria política do individualismo possessivo de Hobbes até Locke.** Tradução de Nelson Dantas. Editora Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1979. p. 45.

grau de aperfeiçoamento.

Macpherson esteve atento a esta particular causa da disputa entre os homens, a disputa pela honra. Mas, ele conclui que essa disputa também exige os padrões existentes na sociedade inglesa do século XVII. Ele parte da análise do conceito de poder, esboçado por Hobbes no início do capítulo X do *Leviatã*<sup>116</sup>, onde o poder é definido como os meios presentes que alguém detém para conseguir algum bem aparente futuro. Macpherson lembra que esse conceito de poder se afina com as teses mecanicistas de Hobbes, mas ressalva que Hobbes se extraviou de seu conceito puramente mecânico de poder, porque, após apresentá-lo, afirmou que as “honras e valores”<sup>117</sup> também caracterizam o poder de um homem e, nesse caso, ele é um “*postulado social e não fisiológico*”. É social e não meramente fisiológico, porque a existência de honra para um indivíduo requer a comparação com outro indivíduo, sendo que, se um tiver honra, no processo de comparação, o outro terá menos honra, e isto gera o “mercado da honra”. Tal se dá porque a honra se torna um “produto” que pode ser intercambiado entre as pessoas. Daí o postulado social. Mas, para Macpherson, esse postulado hobbesiano depende de outros previamente já admitidos por Hobbes. Um deles é o de que nem todos os indivíduos desejam inatamente poder e mais poder, sendo necessária a existência de costumes burgueses adquiridos para justificar a disputa exaustiva dos homens pelo poder e para que seja criada a situação conflitiva geral entre os indivíduos no estado de natureza:

*os desejos inatos de cada indivíduo são, de fato, incessantes, mas nem sempre os de cada indivíduo são de aumento de nível de satisfação ou de poder. [...] O homem inatamente moderado, em sociedade precisa procurar mais poder simplesmente para proteger seu nível atual.*<sup>118</sup>

Para ele, então, a afirmação de Hobbes de que o homem é uma máquina incessante de desejo pelo poder, que busca sempre poder e mais poder, só pode ser justificada com a importação dos costumes burgueses: “o *postulado do desejo inato*

---

<sup>116</sup> HOBBS. T. **Leviathan**. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v.54). p. 71. Cap. X, “*the power of a man, to take it universally, is his present means to obtain some future apparent good, and is either original or instrumental*”.

<sup>117</sup> MACHPHERSON, C. B. **A teoria política do individualismo possessivo de Hobbes até Locke**. Tradução de Nelson Dantas. Editora Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1979. p. 51.

<sup>118</sup> MACHPHERSON, op. cit., p. 53.

*de todos os indivíduos, de mais poder sem limites, aparentemente só é defensável quando se refere a indivíduos que já estão numa sociedade universalmente competitiva.*<sup>119</sup> Depois dessa conclusão, Macpherson passa a enumerar os três modelos de sociedade que, ao seu ver, podem existir: *sociedade dos costumes, sociedade de mercado e a sociedade de mercado possessivo*.<sup>120</sup> Tenta mostrar que o modelo de sociedade construída pelos postulados hobbesianos se enquadra no terceiro modelo, alinhando argumentos para demonstrar que houve a importação de costumes adquiridos pela sociedade do séc. XVII para o estado de natureza hobbesiano. De modo que, para Macpherson, o desfecho da convivência dos homens no estado de natureza requer, necessariamente, costumes de moldes burgueses, tais quais aqueles encontrados na Inglaterra no século XVII e, contemporâneos de Hobbes.

A tese é sedutora, mas merece, em vários pontos, reparo. Além da possibilidade de se contestar a classificação macphersiana quanto aos modelos de sociedade que propõe, sua tese pode ser rebatida quanto ao ponto em que afirma que, para a existência do mercado da honra, são necessários costumes burgueses adquiridos. Visaremos mostrar no tópico seguinte que não são necessários “costumes burgueses” para que exista o mercado da honra, do qual depende a disputa entre os homens; mas, sim, um desenvolvimento linguístico razoável para que esse mercado possa se instaurar numa sociedade.

A discussão sobre a proposta macphersiana de leitura de Hobbes abre a oportunidade não só de verificarmos a correção de seus argumentos, mas também de analisarmos um ponto que causa grande celeuma entre os comentadores do filósofo inglês - a saber, segundo alguns as teses mecanicistas de Hobbes são imprescindíveis para a consistência de seu sistema<sup>121</sup>, enquanto outros argumentam que elas podem ser tranquilamente dispensadas, pois a integridade de sua teoria política, para estes últimos, não dependeria dos postulados da nova ciência, mas tão só do autoconhecimento que cada um deve procurar em relação a si próprio

---

<sup>119</sup> MACHPHERSON, C. B. **A teoria política do individualismo possessivo de Hobbes até Locke**. Tradução de Nelson Dantas. Editora Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1979. p. 57.

<sup>120</sup> MACHPHERSON, op. cit., p. 58/ 78.

<sup>121</sup> Nesse sentido ver: BRANDT, F. **Thomas Hobbes's mechanical conception of nature**. Copenhagen: Levin & Munsgaard, 1928.

(sintetizado pela expressão socrática, *nosce te ipsum*).<sup>122</sup> Além do apontamento que existe no prefácio do *De Cive*, onde afirma que a doutrina ali exposta tem princípios próprios, também no prefácio do *Leviatã*, depois de explicar a estrutura da obra, por meio do apontamento das quatro partes que o constituem, Hobbes diz que “a natureza da doutrina –ali apresentada- não admite outra demonstração”<sup>123</sup> senão que os leitores tentem encontrar, em si próprios, os princípios da doutrina apresentada. Em defesa das teses mecanicistas de Hobbes podemos citar Brandt e como principal defensor da tese contrária, Strauss.

A discussão gravita, essencialmente, em torno dos fundamentos da guerra potencial de todos contra todos no estado de natureza. Para os defensores das teses mecanicistas, a guerra potencial pode ser extraída das premissas ou princípios da mecânica, que são introduzidos na filosofia política de Hobbes, especialmente nos *Elementos* e no *Leviatã*, constituindo suporte imprescindível para o desenvolvimento de sua doutrina e que dão conta de explicar a completude dos argumentos hobbesianos. Para eles, a disputa dos homens gira em torno dos “bens úteis para a vida” - isso porque no movimento de recepção sensitiva dos objetos exteriores, o sujeito é guiado a perseguir os bens que lhe parecem necessários ou bons – e evitar aqueles que lhe parecem ruins - para a manutenção de sua vida e para a conservação de seu estado de movimento. Para os opositores dessa tese, a filosofia política de Hobbes não depende da suposição das premissas mecanicistas; eis que a disputa entre os homens é consequência da vaidade, que gera a disputa pela honra.

O isolamento argumentativo promovido pelas duas correntes apontadas não é inteiramente correto, já que tanto a disputa por bens materiais úteis para a vida, como também a disputa pela honra, dão suporte ao fundamento da guerra de todos com todos. Hobbes aponta três fundamentos para a guerra de todos com todos: a competição, a desconfiança e a disputa pela honra: “na condição natural do homem, nós encontramos três causas principais da disputa: primeiro, a competição; segundo

---

<sup>122</sup> Nesse sentido ver: STRAUSS, L. **The political philosophy of Hobbes**. its basis and its genesis. Chicago: The University of Chicago Press, 1963 e TAYLOR, A. E., **The ethical doctrine of Hobbes**. In: BROWN, K.C. (Ed.) **In Hobbes Studies**. Cambridge: Harvard University Press, 1965, p. 37.

<sup>123</sup> HOBBS. T. Introduction. \_\_\_\_\_. **Leviathan**. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v.54). p. 47, “to consider if he also find not the same in himself, for this kind of doctrine admitteth no other demonstration.”

a *desconfiança e terceiro, a glória*".<sup>124</sup> A glória é um conceito que se aproxima da honra, pois as duas paixões caracterizam o desejo que cada indivíduo tem de ser bem avaliado pelo próximo. Aquele que olhar apenas para o primeiro motivo da guerra, poderá ser levado a pensar que as teses mecanicistas são imprescindíveis para a sustentação dos resultados "convencionais" extraídos por Hobbes do estado de natureza. Se imaginarmos que os homens disputam bens materiais da vida, então a teoria da sensação, que tem suporte mecanicista, encaixa-se perfeitamente no sistema, sendo imprescindível para a sua dinâmica. Numa situação de disputa por bens da vida, o sujeito é levado a desejar tudo quanto lhe parece bom para a manutenção do seu estado de movimento, sendo atraído para a apropriação do objeto desejado e, nessa dinâmica, é afastado daqueles outros objetos, que, pela experiência, lhe parecem ruins para a conservação do seu estado de movimento. Então, se dois indivíduos desejam um objeto em comum, o desaguadouro da confluência dos seus desejos para o mesmo "bem" é a disputa, o que pode resultar no pior desfecho possível, que é a morte de um dos concorrentes:

da igualdade quanto a habilidade deriva a igualdade quanto a esperança de atingimento dos próprios fins. E, portanto, se dois homens desejam a mesma coisa, a qual não pode ser gozada pelos dois, eles tornam-se inimigos; e no caminho para seus fins (os quais são principalmente para a sua própria conservação, ou algumas vezes unicamente para seu deleite) esforçam-se para destruir ou subjugar um ao outro.<sup>125</sup>

Com base nessa conclusão é difícil se negar o arrimo que fornece as teses mecanicistas, aliada à teoria da percepção, na formação das paixões humanas, que são o ingrediente necessário para o conflito generalizado de todos com todos.

Mas, embora a existência potencial do conflito gerado pela "mecânica dos corpos", no capítulo VIII do *Leviatã*, obra de Hobbes onde as teses mecanicistas são postas de modo latente, especialmente se comparada ao *De Cive*, há argumentos que reforçam sobremaneira a tese de Strauss de que o conflito entre os homens é

---

<sup>124</sup> HOBBS. T. *Leviathan*. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v.54). p. 85. Cap. XIII, "so that in the nature of man, we find three principal causes of quarrel. First, competition; secondly, diffidence; thirdly, glory."

<sup>125</sup> HOBBS, op. cit., p. 84. Cap. XIII, "From this equality of ability ariseth equality of hope in the attaing of our ends. And therefore if any two men desire thesame thing, which nevertheless they cannot both enjoy, they be come enemies, and in the way to their end (which is principally their own conservation, and sometimes their delectation only) endeavour to destroy or subdue one another".

gerado essencialmente pela vaidade de cada um em busca da glória. Macpherson tem razão quando observa que Hobbes extraviou-se do conceito mecânico ou fisiológico que dá de poder: o poder de cada homem está na ostentação de suas qualidades pessoais, na honra que adquire na sociedade, e não nos meios físicos presentes para a aquisição de bens futuros, como querem os expoentes da teoria física. Com efeito, no capítulo VIII do *Leviatã*, onde são discutidas as virtudes intelectuais e os defeitos contrários a elas, em sede de conclusão de argumento, afirma Hobbes:

as paixões que dentre todas mais causam as diferenças de perspicácia, são o desejo maior ou menor de poder, de riquezas, de conhecimento e, de honra. Todas podem ser reduzidas a primeira, que é, o desejo de poder. Riqueza, conhecimento, e honra não são mais do que modos diferentes de poder.<sup>126</sup>

Os *Elementos de lei* permitem esta conclusão ainda de modo mais fácil, porque quando é tratado o *estado e direito de natureza*, após a sustentação de que os homens são iguais naturalmente, sustenta-se que a ofensividade dos homens no estado de natureza advém de suas paixões, já que alimentados por elas, os homens provocam uns aos outros, por meio de palavras e outros sinais de desprezo e ódio, que decorrem necessariamente da comparação que fazem entre si.<sup>127</sup> Então a busca pelo poder é o ponto chave que explica a situação conflitiva entre os homens, restando saber no que consiste, efetivamente, o poder e a busca por poder.

## 6 O Mercado Relacional

*vanitas vanitatum, et omnia vanitas*

---

<sup>126</sup> HOBBS, T. **Leviathan**. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v.54). p. 68. Cap. VIII, “*The passions that most of all cause the differences of wit are principally the more or less desire of power, of riches, of knowledge, and of honour. All which may be reduced to the first, that is, desire of Power. For riches, knowledge and honour are but several sorts of Power.*”

<sup>127</sup> HOBBS, T. **The elements of law natural and politic**. . Londres: Dodo Press, 2009, Cap. 4 e 5, p., “[...]they must needs provoke one another by words, and other signs of contempt and hatred, which are incident to all comparison.”



## 6.1 Causas da disputa

Os argumentos de Hobbes afinam-se com os argumentos de Galileu. Tentamos mostrar, a partir da análise de Koyré, que a linguagem, as conclusões e o método de Galileu são utilizados por Hobbes. Ele se vale muito da física galileiana para elaborar seu modelo de sociedade. Nos *Elementos*, no *Leviatã* e no *De Corpore*, as teses sobre a política e sobre os homens são fundamentadas em concepções mecanicistas. A adoção de teses mecanicistas tem várias consequências em sua obra, tais como suas teorias sobre a percepção dos corpos e sobre a linguagem. No entanto, a consequência mais problemática de toda a obra é a classificação da ética como um ramo da física. Com efeito, no quadro das ciências apresentado no capítulo IX do *Leviatã* - iniciando-se pela filosofia natural, cuja estrutura é sugerida pela mecânica dos corpos - Hobbes propõe a seguinte série de subdivisões: a física, os corpos terrestres, os animais, os homens, as paixões do homem e, por fim, a ética.<sup>128</sup> Especialmente depois de Hume e Kant, esta postura de Hobbes será criticada, pois para alguns<sup>129</sup>, ele comete o erro “lógico” de querer derivar do mundo do ser as regras inerentes ao dever-ser ou à cultura.

A tese que a ética deriva da física é especialmente problemática dentro da própria obra hobbesiana, porque o *De Cive* - publicado entre os *Elementos* e o *Leviatã*, que são obras que preconizam as teses mecanicistas do autor - não lança mão de suas teses mecanicistas, embora apresente conclusões muito próximas, senão idênticas, àquelas presentes nas duas outras obras (a proximidade é tanta, que não há qualquer contradição significativa nas três obras).

No *De Cive*, além de não serem utilizadas as premissas mecanicistas que fundamentam os *Elementos* e o *Leviatã*, há a afirmação de que, para se tratar do objeto daquela obra, não é preciso recorrer a suas partes logicamente antecedentes (ou seja, às premissas resultantes da análise dos corpos e dos homens). Esta afirmação, já reproduzida por nós neste trabalho, vem estampada no prefácio da obra e lá, logo após a justificação de sua publicação prematura, vem dito que o

---

<sup>128</sup> HOBBS. T. *Leviathan*. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v.54). p. 72. Cap. IX.

<sup>129</sup> WATKINS, J. *Hobbes's system of ideas*. Londres: Hutchinson, 1965.

tratado a ser desenvolvido será fundado em princípios próprios, e conhecíveis pela experiência.<sup>130</sup>

A questão é: porque, *no De Cive*, para chegar às conclusões acerca da política, do Estado e da Justiça, poderia Hobbes dispensar as premissas mecanicistas por ele próprio defendidas? A nosso ver, porque a principal causa da disputa entre os homens reside na vaidade e não na competição por bens materiais. A vaidade nos homens pode ser constatada pela experiência, inclusive pela análise de si próprio, o que dá suporte às análises existentes no *De Cive*, mas a vaidade depende da linguagem e, esta, depende da percepções mecânicas que o homem tem do mundo.

A vaidade se assenta no sentimento de glória e na disputa pela honra. Para que exista, no estado de natureza, um mercado da glória e da honra, não é necessário a existência de costumes burgueses ou a produção de bens materiais, mas somente um sistema de comunicação linguístico minimamente aperfeiçoado. Mas, todo o desenvolvimento da linguagem no homem, depende do contato que ele tem com os fenômenos do mundo, com suas cadeias causais, logicamente desenvolvidas através dos princípios da mecânica. De modo que a vaidade está ligada ao sentimento de honra e esta depende da linguagem, que por sua vez é determinada pelas cadeias mecânicas dos fenômenos do mundo.

Das três causas de disputa entre os homens no estado de natureza - a competição (por bens materiais), a desconfiança e a glória – a glória é o principal deflagrador da disputa entre os homens. As duas outras causas são acessórias ou subsidiárias, mesmo porque a desconfiança, que é apontada como a segunda causa de disputa, decorre da competição ou por bens materiais ou pela honra. A desconfiança liga-se a tentativa de antever os meios de que pode se valer outro indivíduo para a satisfação de seus desejos.

A competição por bens materiais - pelas utilidades criadas pelo homem ou dadas pela natureza – pode ser uma das causas da guerra de todos com todos que prevalece no estado de natureza. Sim, pois se o desejo de dois homens converge para o mesmo bem, não havendo a definição do ‘teu e do meu’, pode ser instaurada a disputa, a competição, o gládio, cujo resultado mais negativo pode ser a morte de

---

<sup>130</sup> HOBBS, T. The Preface. In: \_\_\_\_\_. *De Cive*. New York: Oxford University Press, 1983. p. 36.

um dos contendores. Mas a competição por bens não é por si só uma causa da disputa entre homens que produzem mais que necessário para a sua sobrevivência e, por isso, ela pode ser ignorada sem grandes prejuízos à estrutura da obra: a competição pelas utilidades criadas pelos homens ou mesmo pelas dádivas da natureza, naquilo que superam as necessidades de subsistência, é englobada pelo conceito de disputa pela honra, pois ter mais “bens” ou “utilidades” que outro é ter mais honra.

No capítulo I do *De Cive*, onde Hobbes analisa a situação do homem fora da sociedade civil, todos os conflitos entre os homens no estado de natureza são atribuídos à disputa pela honra; a honra é a “*preenchedora da vaidade*”. Ali Hobbes mostra que a disputa pode ser gerada pela existência de um mercado da honra; a existência de tal mercado é suficiente para alicerçar a tese de que, no estado de natureza, se instaura, potencialmente, o conflito geral de todos com todos.

Uma breve análise do Capítulo I do *De Cive* mostra isso. No segundo tópico, depois de afirmar que as teses de Aristóteles acerca da sociabilidade natural do homem são incorretas, Hobbes argumenta que os homens procuraram a convivência com outros homens, não porque a sociedade é um fim natural de suas ações ou porque ela é boa em si, mas porque desejam receber “*honra ou proveito*” (*honour or profit*).<sup>131</sup> Embora no mesmo tópico Hobbes distinga os prazeres que decorrem da mente, que se resumem à glória, e os prazeres que decorrem das sensações, que são as coisas úteis (“*conveniencies*”)<sup>132</sup>, no ponto IV do Capítulo I ele argumenta que a disputa é causada somente pela busca do primeiro tipo de prazer: “*se todos os homens fossem moderados, permitindo aos outros o que permitem a si próprios, não haveria distúrbios; no entanto, Hobbes continua, como nem todos são assim, já que muitos se julgam melhores que outros, e querem ter para si mais honra e respeito que os demais*”.<sup>133</sup>

Segundo Hobbes, tal busca pode ser confirmada pela experiência: a causa da disputa pela honra pode ser revelada pelo autoconhecimento ou pela

---

<sup>131</sup> HOBBS, T. *De Cive*. New York: Oxford University Press, 1983. p. 42. Cap. I.

<sup>132</sup> HOBBS, op. cit., p. 43. Cap. I., excetuada a necessidade de assegurar a subsistência, a disputa pelas utilidades também faz parte do mercado da honra. Ter mais que o próximo é ter mais honra do que ele.

<sup>133</sup> HOBBS, op. cit., p. 46. Cap. I, “*supposing himselfe above others, will have a Licence to doe what he list, and challenges Respect, and Honour, as due to him before others.*”.

introspecção. É evidente pela experiência (“so clear is it by experience”)<sup>134</sup>, por exemplo, que procuramos a associação (*congress*) com os outros com o objetivo de obter glória.

No *De Cive*, o mercado da honra constitui a principal razão da disputa entre os homens, não sendo necessário o recurso às teses mecanicistas primárias, porque a busca da honra pelo homem, enquanto uma situação universal, pode ser inferida da própria postura individual. Mas, diferentemente dos *Elementos* e do *Leviatã*, há no *De Cive*, como já foi dito, o recurso implícito a um sistema linguístico de comunicação minimamente desenvolvido, necessário para a disputa entre os homens no mercado da honra. Tentaremos mostrar, no tópico seguinte, que o mercado da honra permeia toda a obra política de Hobbes e que ele é o principal fundamento da disputa entre os homens. As engrenagens da sociedade civil, derivadas do contrato (e até mesmo este), requerem uma padronização linguística, exemplificada especialmente por suas leis, que visam remediar os conflitos naturalmente instaurados pelo mercado da honra.

## **6.2 O mercado da honra**

No *De Cive*, a obra hobbesiana que mais marcadamente simboliza o rompimento com o modelo aristotélico, além de atacar diretamente as premissas e conclusões do grande pensador grego, Hobbes propõe, no prefácio, a construção da política em moldes matemáticos, procurando atingir um grau de certeza ao nível desta. Por esse motivo assume o método resolutivo-compositivo, pois ele espelha o método matemático; seus fundamentos coincidem com as duas operações básicas da matemática, que são a adição e a subtração. A partir da utilização deste método é possível perceber que a hipótese aristotélica da sociabilidade natural do homem não serve de guia para a construção da comunidade política, porque ela não permite chegar a verdades certas. Na visão de Hobbes, ela é calcada em alicerces

---

<sup>134</sup> HOBBS, op. cit., p. 43. Cap. I.

equivocados, pois a verdadeira natureza do homem leva-nos a conclusões diferentes daquelas de Aristóteles. Segundo Hobbes, a tese do *zôon politikôn* está no plano da opinião, e a opinião não pode revelar o conhecimento verdadeiro.

O método resolutivo adotado por Hobbes vai da “política” aos homens, constituindo estes os *átomos* daquela, e, continuando o processo de decomposição (resolução), chega a seus elementos mínimos, as paixões humanas, que são os suportes últimos da política. As paixões humanas revelam o caráter da política verdadeira. A natureza do todo é derivada de suas partes mínimas, e será mostrada pela composição. As paixões humanas transformam o homem em máquinas que buscam incessantemente a satisfação de seus desejos, de modo que o querer coincide com o viver; as paixões movem o homem para aquilo que ele julga ser bom para a sua vivência e o afasta daquilo que julga ser ruim, de modo contínuo, durante toda sua vida. Não há repouso ou satisfação no homem, tal qual apregoou Aristóteles. Conforme já apontado, a felicidade humana não reside no repouso, mas na sucessão das realizações dos desejos. A companhia dos outros homens até é procurada, mas não por um apetite natural de sociabilidade. Os homens procuram uns aos outros, essencialmente, para receber signos honoríficos ou de emulação, sinais de respeito, para praticarem a “arte” da vaidade. Por esse motivo, as relações humanas podem ser vistas como relações utilitaristas: a companhia dos outros homens não é um bem em si mesmo, mas um meio para a emulação e para o enaltecimento; não é por “bondade” que os homens buscam a companhia de outros homens, mas para obter acréscimo de honra à sua personalidade. Esta tese é lançada de maneira devassadora já no Capítulo I do *De Cive*, quando Hobbes nega peremptoriamente a premissa aristotélica acerca da sociabilidade natural dos homens. Se os homens fossem iguais quanto a sua sociabilidade, *porque amamos*, pergunta Hobbes, mais uns do que outros ou porque procuramos a companhia de uns em detrimento da companhia de outros? Ele responde:

Pois, se por natureza um homem amasse outro enquanto Homem, não seria possível explicar por que cada homem não ama igualmente todos os outros – visto que todos são igualmente homens – nem por que ele prefere as associações das quais recebe honras e vantagens.<sup>135</sup>

---

<sup>135</sup> HOBBS, T. *De Cive*. New York: Oxford University Press, 1983. p. 50. . Cap. I, “For if by nature one Man should Love another (that is) as Man, there could no reason be return`d why every Man

Por isso a comunidade política não é vista por Hobbes como fim em si mesmo, mas como um meio para que o homem possa viver tranquilamente, em paz; este, sim, é o fim principal a que se objetiva com a criação da comunidade política; a sociedade política é meio para o atingimento de outros fins que não ela própria. Mesmo que enxerguemos um fim similar nas comunidades políticas concebidas por Aristóteles e Hobbes – o de otimizar a vida do indivíduo - suas concepções sobre a origem da sociedade e o fim da existência humana são distintos. Para Aristóteles a comunidade política é fim em si mesmo, enquanto para Hobbes ela é apenas um meio de se viver melhor; caso não fosse um meio para otimizar a vida do homem, ela poderia ser dispensada. Existem três espécies de bens para Hobbes. As três são mencionadas no Capítulo VI do *Leviatã*: existe o bem na promessa, que é mera expectativa do futuro, denominado em latim por *pulchurum*; o bem no efeito, “como fim desejado”, denominado *jucundum*; e o bem enquanto meio, *utile*.<sup>136</sup> É nesse último sentido que deve ser vista a comunidade política. Enquanto bem perseguido pelo homem, a comunidade política é o meio necessário para se evitar a vida com medo.

Visto isso, Hobbes negará enfaticamente a tese Aristotélica acerca do caráter social e natural do homem. Para ele, o homem não é naturalmente político. O homem procura a companhia dos outros homens não movido por um sentimento de “amizade” natural; seus desígnios são outros. Como prova disso Hobbes oferece o argumento citado acima: se o homem fosse imbuído desse sentimento natural de amizade, amaria a todos os homens igualmente e procuraria a companhia dos homens sem estabelecer distinções; mas, na verdade, o que se vê é a procura da companhia daqueles que trazem (ou geram) mais *honra e vantagens*.<sup>137</sup> O homem procura a companhia de outros homens para maximizar a sua reputação. Pode parecer exagerada a expressão “reputação”, mas há mostras em toda a obra de

---

*should not equally Love every Man, as being equally Man, or why he should rather frequent those whose Society affords him Honour or Profit.”*

<sup>136</sup> HOBBS. T. **Leviathan**. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v.54). p. 62. Cap. VI.

<sup>137</sup> HOBBS, T. **De Cive**. New York: Oxford University Press, 1983. Cap. I e II.

Hobbes de que o primeiro propósito perseguido pelo sujeito ao conviver em sociedade é ampliar sua honra, sua imagem perante os outros.<sup>138</sup>

Em todo tipo de comunidade humana, seja ela política ou não, há um “mercado da honra”, de modo que cada um tem lá sua fatia ou quinhão do universo da “honra”. A honra da pessoa é materializada pelo conceito ou pela reputação de que goza no meio social e é, essencialmente, um fator de distinção ou diferenciação entre as pessoas. Não é por outro motivo que Aristóteles insiste no fato de que em uma democracia o princípio vigente é o da maioria e não o do mérito pessoal, pois nas democracias reina a igualdade; e o princípio do mérito pessoal desigualava as pessoas.

Se todos gozassem do mesmo nível de honra, o próprio conceito de honra seria esfacelado. No mercado das relações humanas, as mercadorias – honrarias – são os símbolos de imputação recíproca, materializados pela linguagem. A distribuição da honra se dá por símbolos linguísticos. Por isso não há como se aceitar a proporcionalidade com fundamento da amizade (amizade que fundamentaria a relação entre os homens).<sup>139</sup> A honra só existe enquanto os homens forem desiguais. Nesse mercado, o ganho líquido em termos de honra é sempre zero, de modo que o acúmulo de honra por um, implica na perda proporcional por outro; a soma resultante final, contabilizado o nível de honra dos conviventes, é zero. A reputação é constituída pelas qualidades atribuídas ao sujeito. Essas qualidades são publicizadas pelos signos linguísticos, positivos ou negativos, tais como: bom, mau; justo, injusto; prudente, imprudente, corajoso, covarde, *et cetera*. Nas relações travadas, cada um procura ser mais honrado que o outro, o que decorre da natureza dos indivíduos. Essa situação é explicitada no Capítulo I do *De Cive*, constituindo a marca mais profunda de rompimento com a concepção até então vigorante, que era a aristotélica. Há uma guinada profunda em

---

<sup>138</sup> Para ilustrar a existência do mercado da honra, vale mencionar o fato que a honra é erigida nos sistemas jurídicos a um bem penalmente tutelável, sua lesão caracteriza crime. Em sentido jurídico fala-se em honra objetiva, que se caracteriza pelo sentimento que a comunidade tem do sujeito e, também em honra subjetiva, que é o sentimento que o indivíduo tem de si mesmo. Existem em nosso sistema dois crimes distintos, caracterizados pela lesão às duas espécies de honra; a lesão a honra objetiva caracteriza a difamação e, a lesão a honra subjetiva a injúria. Além da caracterização de crime, a lesão a qualquer das duas modalidades de honra pode ensejar a reparação pecuniária.

<sup>139</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Tradução de Mário da Gama Kury. 3ª e. Brasília: Editora UNB, 1985, P. 173. Livro IX, 1164ª.

relação à tese aristotélica; enquanto para Aristóteles o fundamento da convivência comunitária reside na amizade, em Hobbes o fundamento dessa convivência reside na busca pela honra. Mudam-se, por completo, os fundamentos da sociedade política. Desse novo fundamento relacional resultarão outras implicações convivenciais, especificamente, o fato de que o homem, naturalmente, em vez de caminhar para a paz social, faz a guerra. O conflito entre as pessoas se dá, essencialmente, pela disputa pela honra. Essa disputa dá-se no campo linguístico, responsável pela criação e imputação dos signos de honra às pessoas. Na esfera dos juízos individuais não há uniformidade ou acerto natural. Quando Hobbes explica o porquê da existência da concórdia entre alguns animais irracionais, pode dizer que tal é possível porque falta a eles uma linguagem, ou seja, a possibilidade de trocarem –“*intercambiarem*”- signos sonoros inteligíveis, porque este instrumento possibilita a comparação – tal como ocorre com os homens. Por isso, arrola como primeira causa de desagregação entre os homens, fato que não se dá com os animais, a “*disputa por honra e dignidade*”.<sup>140</sup>

Da impossibilidade natural de acerto entre os homens é que resulta a necessidade artificial de modelação da sociedade. A sociabilidade do homem deve ser construída, não é dada.

A tese que a causa última ou principal do distúrbio é a disputa pela honra relega a um segundo plano os princípios mecanicistas de Hobbes. Isso porque não haveria necessidade das explicações mecanicistas para fundamentar a concorrência que se instaura no estado de natureza. Leo Strauss, no primeiro capítulo de sua obra sobre Hobbes,<sup>141</sup> mostra que a filosofia política de Hobbes não é dependente de sua filosofia natural. Para ele, o principal elemento que faz com que os homens entrem em divergência é a vaidade que cada um tem de superar o outro e deleitar-se, encontrando prazer em si mesmo. Para justificar esse entendimento, Strauss afirma que a propugnada *eterna insatisfação* do homem, que o leva a sempre desejar mais e mais, não resulta de sua percepção sensorial dos objetos em movimento, pois o homem é capaz de desejar ao infinito, mesmo que inexistentes objetos ao alcance de sua percepção sensitiva; senão o apetite infinito seria

---

<sup>140</sup> HOBBS, T. **De Cive**. New York: Oxford University Press, 1983. Cap. I e II.

<sup>141</sup> STRAUSS, L. **The political philosophy of Hobbes: its basis and its genesis**. Chicago: The University of Chicago Press, 1963.



resultado de uma infinita percepção sensitiva! A tese mecanicista não explica satisfatoriamente este eterno desejar humano. Por isso, a eterna insatisfação do homem deve ser alicerçada na sua comparação com o outro. A explicação para o eterno querer humano, para seu apetite natural, é sua vaidade e não sua excitação pela percepção sensorial. Mostra clara disso é a própria afirmação de Hobbes, no prefácio do *De Cive*, de que a obra prematura tem bases independentes da sua filosofia natural, sua filosofia política tem princípios distintos da filosofia natural. Conforme uma nota de rodapé<sup>142</sup> da obra de Strauss, acima referida: “a vaidade é caracterizada sem rodeios como *comparatio ingeniorum*.” Strauss lembra que no capítulo XI do *Leviatã*, Hobbes insiste no fato de que o homem deseja poder e mais poder, ao infinito. O desejo de poder não coincide com o desejo por objetos materiais. Para chegar a essa conclusão, ele assume a existência de algumas antinomias na obra de Hobbes, especialmente quanto ao fato de o apetite natural do homem derivar da sensação dos objetos exteriores, o que é particularmente explicitado por Hobbes. Sua explicação é a de que Hobbes, como era natural, estava impressionado pela ciência do seu tempo e, caso ele assumisse às escâncaras que a vaidade é o sentimento que leva o homem à guerra, assumiria a postura de que o homem é mau por natureza, o que poderia causar muita celeuma em seu meio. A tese materialista, então, dá fundamento para a afirmação hobbesiana acerca da necessidade das resoluções deliberativas dos indivíduos. Por meio dela, chega-se à conclusão de que os atos de vontade são sempre necessários. Mas, essa tese pode ser dispensada para explicar os fundamentos verdadeiros da política; e aí, podemos dizer que as teses mecanicistas, enquanto explicam o conteúdo anímico e passional do indivíduo, constituem teses de “reforço”. Não são imprescindíveis para o sistema, porque pelo autoconhecimento, os homens podem chegar à conclusão de que no estado de natureza impera a discórdia entre as pessoas, resultante da vaidade. As bases do *De Cive*, sob esta óptica são sólidas, já que a vaidade no homem pode ser constatada a partir da experiência. Mas a vaidade, que depende da linguagem, indiretamente está calcada nas teses mecanicistas de Hobbes, porque a vaidade é alimentada pelo sentimento

---

<sup>142</sup> STRAUSS, op. cit., p. 19. Nota 4.

de honra, o níveis de honra são criados pela linguagem, que tem seu fundamento nos supostos mecanicistas.

Como já afirmado na introdução deste trabalho, Hobbes tenta afinar-se com o pensamento de seu tempo, quando a nova ciência experimental é o referencial de verdade para os grandes pensadores da época. No século XVII várias descobertas científicas modificaram e influenciaram decisivamente o modo de pensar da humanidade. Na biologia, Guilherme Harvey havia descoberto a dupla circulação sanguínea, transformando o coração numa verdadeira bomba mecânica, mudando com profundidade o entendimento sobre o corpo humano. Kepler havia descoberto algumas leis inerentes ao movimento dos astros, teses que destronavam a teoria aristotélica ainda vigente em sua época. Por essas e outras, se chamou a filosofia no século XVII de *ciências naturais*. Essas descobertas foram decisivas e não poderiam ser ignoradas por qualquer sistema de conhecimento. O mais impressionante pensador da época foi Galileu e, também aquele que mais influenciou Hobbes. Galileu mostrou que a matemática ostentava um método perfeito, sem margens para erros, “*traçar figuras, medir, calcular, conduz sempre a resultados certos e precisos*”.<sup>143</sup>

Ao assumir suas teses mecanicistas, Hobbes empreende uma tentativa de dar à política a certeza que existia na matemática de Galileu. Seus passos são convidativos e coerentes, porque à medida que ele parte da ideia do “*conatus*”, admitindo como uma verdade evidente, ele tem a mola propulsora de toda a máquina humana e social, que leva o homem a desejar tudo quanto julga necessário para a sua vida (ou boa vida) e afasta de tudo quanto julga nocivo para seu bem viver.

Se a proposta era construir um modelo “*ordo geometrico*”, parece mesmo que as teses mecanicistas são estritamente necessárias para o sistema, pois, aquelas teses garantem o desejo irrepreensível do homem em relação aos objetos materiais que caem em seus sentidos e são vistos como “bons” para a manutenção de sua vida. É difícil negar que as teses mecanicistas podem ser dispensadas da obra de Hobbes sem causar um abalo em sua estrutura. Em primeiro lugar, porque

---

<sup>143</sup> TÖNIES, F. **Vida e doutrina de Tomás Hobbes**. Madrid: Revista de Occidente, 1932. (*Los filósofos, XI*). p. 125.

as teses mecanicistas de Hobbes permeiam quase todas as suas obras (com exceção do *De Cive*, onde apenas aparecem pequenos “rumores” sobre elas)<sup>144</sup>. Segundo, porque numa análise menos detida, se percebe que Hobbes faz derivar sua estrutura política das teses mecanicistas, já que estas dão suporte ao entendimento da concorrência entre os homens. Por fim, porque dão suporte à linguagem, de modo que dispensar as teses mecanicistas é quase que negar a própria estrutura da obra hobbesiana. De todo modo, Hobbes não diria no prefácio do *De Cive* que aquela obra independia das obras logicamente anteriores se não estivesse convicto da assertiva; mesmo porque já havia lançado suas teses mecanicistas nos *Elementos*, obra anterior ao *De Cive*. Embora os princípios mecanicistas reapareçam no *Leviatã*, obra posterior ao *De Cive*, não há qualquer expressão de arrependimento ou mudança de postura. Pelo contrário, no prefácio do *Leviatã* é reafirmado que autoanálise do indivíduo é suficiente para se certificar da doutrina ali exposta. Em nosso ver, a afirmação no *De Cive* só é possível porque parte-se da convicção de que o homem é capaz de enxergar a vaidade independentemente do conhecimento científico que lhe dá suporte. Independentemente do fundamento adotado, o desaguadouro será um só: tanto a vaidade, como os desejos provocados pela “mecânica do mundo”, levam o homem ao conflito, situação que demanda a formação do Estado *Leviatã*. De modo que o Estado (*Leviatã*) pode ser encarado por aqueles que tentam isolar a vaidade como único fundamento para a concorrência, como o ente que servirá para aplacar a vaidade dos orgulhosos ou, pela óptica mecanicista, servirá para impressionar o sujeito com seu poder e grandeza e assim determinar o comedimento de seus desejos com a possibilidade das penalizações (nas duas perspectivas o medo da pena será determinante para a deliberação do indivíduo; entre o querer algo (proibido) e sofrer uma pena, opta-se pelo mal menor). O modelo de Estado não é

---

<sup>144</sup> Mostra disso está no próprio Capítulo I, tópico “VI”, onde escreve: “*but the most frequent reason why men desire to hurt each other, ariseth hence, that many men at the same time have an Appetite to the same thing; which yet very often they can neither enjoy in common, nor yet divide it; [...]*” Numa tradução livre: “*a causa mais frequente dos homens desejarem ferirem-se uns aos outros é que muitos têm um apetite (desejo) voltado para a mesma coisa, a qual, muitas vezes, não pode ser fruída em comum, nem se submete a divisão...*” A “coisa” aqui pode ser vista como um bem ou uma utilidade da vida; mas não se pode olvidar a possibilidade de se enxergar a “coisa” como honra e isso com base no conceito lançado no capítulo X do *Leviathan* ( p. 74) “*honourable is whatsoever possession, action, or quality is an argument and sign of Power.*”

alterado pela alteração das premissas; a troca das premissas leva a algumas pequenas questões pontuais, mas não abala a “*estrutura do edifício*”. Mas, apesar da confluência dos fundamentos, fica evidenciado nas obras de Hobbes que o orgulho e a vaidade são os principais expoentes que levam os homens a rivalizarem-se, os outros fundamentos servem de “reforço”, inclusive por colocar Hobbes em sintonia com as grandes descobertas científicas de sua época, além, é claro, de representar os atos de vontade como necessários ou conformes às leis da natureza.

A insistência de Hobbes no fato de que *não escreve dissertação, mas faz cálculos*, tem como suposto que todas as consequências a que chega podem ser extraídas das premissas que lança, em inferências análogas àquelas da matemática. Pensando exclusivamente nisso, as teses mecanicistas encaixam-se com perfeição no sistema, pois elas são sustentadas em leis da física, em regras inerentes ao movimento, que fogem do arbítrio humano. Mas, essa precisão toda, que procura fazer derivar o sistema político de leis físicas, não é necessária. E por quê? Porque a sociedade política, para ser constituída, demanda apenas o convencimento dos indivíduos, o qual pode ser atingido com base na própria experiência. Antes de se provar, deve-se convencer. Quando escreve *The whole art of rhetoric*, obra na qual afirma aproveitar uns dos poucos ensinamentos válidos de Aristóteles, tratando dos princípios que devem nortear a arte da retórica, assim se expressa:

[...] na lógica, onde o conhecimento certo e infalível é o escopo da nossa prova, os princípios devem ser todos verdades infalíveis: na retórica, os princípios devem ser opiniões comuns, como as que o juiz já possui; porque o fim da retórica é a vitória, que consiste em ter produzido a crença.<sup>145</sup>

Na introdução do *Leviatã* vem consignado que a doutrina que ali apresentar-se-á demanda apenas o conhecimento calcado na introspecção ou experiência pessoal (*nosce te ipsum*). Mesmo que os indivíduos convençam-se de hipóteses falsas, mas anuindo ao pacto, ficam relegadas para segundo plano suas causas

---

<sup>145</sup> HOBBS, Thomas. **The whole art of rhetoric**. Germany: Scientia Verlag A. Germany, 1966, ...*in logic, where certain and infallible knowledge is the scope of our proof, the principles must be all infallible truths: so in rhetoric the principles must be common opinions, such as the judge is already possessed with. Because the end of rhetoric is victory; which consists in having gotten belief.*

verdadeiras. Não é por outro motivo que Hobbes retira qualquer crédito da obra política de Aristóteles, mas lhe credita méritos pelo desenvolvimento da retórica, porque ela trata do convencimento pela persuasão. O contratualismo hobbesiano tem como pressuposto essencial o convencimento dos indivíduos, isso porque a política, que é criação humana, tem como postulado primário e inicial o querer dos indivíduos; se não houver vontade humana, não há como se formar um sistema político. Desse modo, a pedra fundamental para a construção de uma sociedade ordenada, avessa àquela que se apresenta no estado de natureza, é a vontade dirigida dos indivíduos que a compõe.<sup>146</sup> A sociedade política pode ser perfeitamente apresentada no plano ideal, pode ser modelada de várias formas, mesmo porque é uma construção artificial, um engenho humano, mas sem a vontade dos indivíduos dirigida para um único fim, queda-se impossibilidade de concretização no plano dos fatos. Essa é a justificativa para se publicar prematuramente o *De Cive*. O principal propósito de Hobbes é de convencer seus contemporâneos e, essa pretensão, é espelhada no *De Cive*.

Existe pelo menos uma passagem na obra de Hobbes que serve de alento para quem quer abandonar o embate mencionado ou relegá-lo para segundo plano. Quando Hobbes questiona acerca dos autores do texto bíblico, sua resposta é um tanto desalentadora, porque diz ser a razão incapaz “*de convencer da verdade dos fatos [ou seja, das causas], mas apenas da verdade das consequências.*”<sup>147</sup> É certo que a afirmativa tem um profundo significado metafísico. Mas, para o presente argumento, pode servir de base para verificar-se que os fundamentos da conflituosidade entre os homens são perqueridos por Hobbes mas, mais do que os fundamentos do conflito, a existência do próprio conflito é o ponto essencial para a justificação do modelo Leviatã de comunidade política proposto. Ou seja, o indivíduo deve se convencer de que o homem, em seu estado natural, não é capaz de paz, convencendo-se ou não de suas causas geradoras. Isso implica na aceitação do medo constante.

---

<sup>146</sup> Conforme lembra Macpherson na introdução que faz à publicação do Leviatã, citando Hobbes: “*civil philosophy is demonstrable, because we make the commonwealth ourselves.*” (op. cit., p. 28) “*filosofia civil é demonstrável, porque nós mesmo construímos a sociedade política*”

<sup>147</sup> HOBBS. T. **Leviathan**. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v.54). p. 168. Cap. XXXIII, “*for reason serves only to convince the truth, not of fact, but of consequence.*”

A língua é o instrumento necessário para a formação da comunidade política, como também enseja a situação conflituosa existente no estado de natureza. A conclusão de que o homem não é naturalmente político passa pela análise de seu instrumento de comunicação, pela linguagem, pois este instrumento torna o homem capaz de criar um mercado de relações e nele é possível a permuta dos signos da glória. Nesse ponto há perfeita simetria entre o que pensava Aristóteles e Hobbes, pois, para ambos, a língua é o fator primário e essencial para que exista a convivência política. Mas, ao passo que a linguagem é o instrumento necessário para a existência da sociedade política, ela pode levar ao seu oposto, a desagregação humana. O erro de acreditar que a sociedade das formigas ou abelhas têm as mesmas bases constitutivas da sociedade humana reside em se desconsiderar os símbolos linguísticos criados pelos homens, símbolos que permitem medirem-se mutuamente, compararem-se, num jogo de relações que cria o mercado da honra. A disputa da honra pelo homem decorre de sua vaidade e, esta, por sua vez não é uma paixão do corpo, mas da mente e depende da linguagem para ser nutrida. Admitida a vaidade humana, as teses mecanicistas podem ser postas num segundo plano argumentativo e, podem ser legitimamente denominadas de teses de reforço.

No capítulo V da parte primeira dos *Elementos*, Hobbes deixa claro essa sua preocupação com a linguagem, pois ela, ao mesmo tempo que diferencia os homens dos animais, tornando-os capazes de organizarem-se politicamente, também pode rebaixá-los para uma posição inferior a dos animais. O instrumento de comunicação de que vale o homem pode servir à paz ou ser instrumento da guerra, pode tornar o homem político ou transmudá-lo em uma besta mais enraivecida que um animal, *verbis*: “a tal ponto que, embora eles, graças à vantagem das palavras e do raciocínio, superem os animais selvagens em conhecimento, pelos incômodos que o acompanham superam àqueles também em erros.”<sup>148</sup> As relações conflituosas que se estabelecem entre os homens são produto, essencialmente, do mercado de relações que se estabelece entre eles, onde, por meio da linguagem é possível o

---

<sup>148</sup> HOBBS, T. **The elements of law natural and politic**. Londres: Dodo Press, 2009. p. 18. Parte I, Cap. 5, 13, “*insomuch, that whereas by the benefit of words and ratiocinations they exceed brute beasts in knowledge; by the incommodities that accompany the same they exceed them also in errors.*”

estabelecimento de comparações, de medidas e graus, de símbolos distintivos entre os homens, o que é fator fundamental de acirramento dos ânimos. Um homem é aquilo que se diz dele. É bom ou mau, prudente ou temerário, valoroso ou não - sua imagem é determinada pelas opiniões alheias, pelo meio social, e é dimensionada pelo *quantum* de honra que recebe. A sociedade é o espelho do indivíduo. Opiniões boas acerca da pessoa a levam ao deleite, e opiniões ruins lhe desperta o ódio.

O caráter retórico, em vez de científico, dos argumentos no *De Cive*, pode ser reconciliado com as críticas, às vezes veementes, feitas por Hobbes ao uso da retórica? Quentin Skinner, na sua obra *Razão e retórica na filosofia de Hobbes*, insiste no fato de que Hobbes tem como um de seus principais empreendimentos atacar a visão humanista da *vir civilis*, ou seja, a concepção clássica e renascentista de que o cidadão ótimo é o que domina a oratória e as técnicas inerentes ao convencimento pelo discurso.<sup>149</sup> Depois de analisar as várias técnicas utilizadas pelos autores do renascimento, Skinner conclui que a “*preocupação principal [de Hobbes] é deixar claro que todos esses métodos de ornamentação – e, portanto, de ampliação da verdade – são irrelevantes e, a rigor, antagônicos à construção de uma autêntica ciência da vida civil.*”

Em Hobbes podemos ver no *De Cive* que, quando trata das causas que levam à dissolução da Cidade (*Civitas*) pela subversão interna - pela sedição promovida por um grupo, que tem a esperança (expectativa) de destronar quem esteja no poder, arrola quatro requisitos para que ela ocorra: número, meios, confiança recíproca e liderança. Em relação a esta última, Hobbes teme o convencimento do grupo por alguém eloquente, pois a eloquência linguística desacompanhada da sabedoria, constitui um mal perverso para a Cidade.<sup>150</sup> A eloquência quando revela a verdade das coisas, quando acerta na acepção das palavras, é uma boa eloquência; mas, aquela utilizada para excitar as paixões da alma, provocando medo, ira, *et cetera*, mediante o uso de metáforas, é ruim. O malefício dessa técnica de comunicação é agravado se dirigida às multidões. O indivíduo embriagado pela massa escapa do “eu isolado” para uma espécie de irracionalidade coletiva. Por isso Hobbes brinca, no *Leviatã*, com a metáfora de que

---

<sup>149</sup> SKINNER, Q. **Razão e retórica na filosofia de Hobbes**. Tradução de Vera Ribeiro. São Paulo: UNESP, 1997. Especialmente o tópico “2” da Parte I.

<sup>150</sup> HOBBS, T. **De Cive**. New York: Oxford University Press, 1983. p. 154. Cap. XII.

uma brasa sozinha tende a perder seu calor, mas unidas muitas brasas, num braseiro, provocam grandes incêndios. Tratando, no *De Cive*, da boa e da má eloquência, Hobbes mostra os perigos da utilização desta última nos discursos dirigidos à multidão, onde diz acerca dos oradores:

eles podem transformar sua audiência de tolos em loucos, eles podem fazer coisas parecerem piores para aqueles que estão mal dispostos; eles podem aumentar-lhes as esperanças e reduzir os perigos além do razoável: isso eles conseguem por uma espécie de eloquência, não aquela que mostra as coisas como elas são, mas de um tipo diferente; ao excitar suas mentes, fazem as coisas parecerem como eles prepararam em suas mentes antes, como já as conceberam.<sup>151</sup>

Os *Elementos* têm este título, especialmente para mostrar que a intenção é dar à política tratamento similar àquele recebido pela matemática enquanto ramo do conhecimento - os argumentos matemáticos são creditados por todos. Na matemática nenhuma técnica de convencimento é necessária para a demonstração de suas evidências ou verdades, o convencimento decorre da clareza dos argumentos. As primeiras verdades matemáticas, seus postulados, são evidentes por si sós. Não há como definir igualdade sem se recorrer à própria ideia de igualdade; definir reta, sem se recorrer à sua própria ideia. No início da ciência matemática são encontradas verdades evidentes, dadas ao conhecimento sem a necessidade de provas. O primeiro e fundamental passo para a “cientificação” da política é despi-la de todos os equívocos linguísticos que possam acompanhar a suas construções, arrimando-a em verdades evidentes e, a primeira delas passa pelo convencimento do indivíduo de que por sua vontade, pode ser criada uma sociedade política onde o medo é *racionalizado*. As premissas devem ser verdadeiras para que as conclusões o sejam. Junto disso, vai o abandono de todos quantos foram os autores que se pronunciaram anteriormente de modo diverso. A autoridade não deve levar a qualquer convencimento; pelo contrário, para Hobbes os autores gregos e latinos constituíam péssima influência. Além disso, nenhum

---

<sup>151</sup> HOBBS, T. *De Cive*. New York: Oxford Univerty Press, 1983. p. 155, “*But that they can turn their Auditors out of fools into madmen; that they can make things to them who are ill-affected seem worse, to them who are well-affected seem evil; that they can enlarge their hopes, lessen their dangers beyond reason: this they have from that sort of eloquence, not which explains things as they are, but from that other, which by moving their mindes, makes all things to appear to bee such as they in their mindes prepared before, had already conceived them.*”



deles, nem Platão, nem Aristóteles ou qualquer outro havia “*provado os teoremas da doutrina moral.*”<sup>152</sup>

O perigo da linguagem reside no fato que as palavras são, em sua maioria, dúbias, dubiedade que pode se acentuar devido ao contexto em que expressados. As palavras e frases podem ser manipuladas por aqueles que as utilizam; essa manipulação pode se dar pela ornamentação, que pode ser tanto verbal, quanto gestual. Sem contar que as expressões carregam sempre as paixões daqueles que as utilizam, o que permite ao pronunciante ora exagerar, ora omitir, ora dissimular, ora se valer de metáforas, *et cetera*. Tais recursos retiram da linguagem toda a possibilidade de expressar a verdade, e com ela a possibilidade de aproximar as verdades da política da matemática. Os sentidos dos termos devem ser fixados por definições; sem definições, pode-se cair em uma verdadeira arbitrariedade, em que cada um dá ao termo o sentido que melhor se ajusta às suas paixões. Não é por outro motivo que a fundação da comunidade política deve dar-se por um contrato de todos com todos, com a fixação de termos seguros e sem ambiguidades. Em todas as passagens do estado de natureza para a comunidade política, Hobbes exagera e aprofunda-se na análise do contrato de formação da sociedade, especialmente em suas nuances linguísticas.

Em política, portanto, as antigas autoridades devem ser abandonadas, assim como toda a ornamentação da fala, porque pode-se fazer mal uso dela. É necessário que, em política, haja uma uniformidade linguística. O dissídio surge de termos avessos. A prática da eloquência e das técnicas de ornamentação da linguagem podem levar à destruição civil, especialmente porque podem subverter o entendimento acerca de termos que sempre geram grandes paixões, como é o caso dos termos *liberdade, justiça, et cetera*. Não é forçoso dizer que, para a existência de uma comunidade política, deva existir uma padronização linguística, de modo a se evitar os equívocos da fala. A ordem política exige um sistema de comunicação funcional, uma linguagem política comum, atingível pela submissão a convenções linguísticas padronizadas. O próprio contrato social é instrumento capaz de criar um universo político destituído de significados equívocos.

---

<sup>152</sup> HOBBS. T. **Leviathan**. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v.54). p. 164. Cap.XXXI, “*and that neither Plato nor any other philosopher hitherto hath put into order, and sufficiently or probably proved all the theorems of moral doctrine...*”.

O rumo é abandonar as teorias políticas e livrar-se de todos os preconceitos, para que se abra campo para uma nova investigação e se chegue a novas concepções acerca da origem da sociedade. Para tanto utiliza-se do método científico de então. Não é com outro propósito que Hobbes concebe o homem isoladamente, diferentemente de Aristóteles e Hegel, colocando-o numa posição anterior à sociedade. Não o imagina “fruto” do meio e imbuído da cultura que acompanha o todo social; coloca-o isoladamente, sozinho e, nesse isolamento, propõe que olhe para si e veja dentro de si aqueles sentimentos (paixões) que o conduz a viver em comum, em paz e, aqueles que depõem contra essa convivência. Enxergado isso, o homem deve deliberar sobre as consequências de seus sentimentos, despojar-se dos maus sentimentos, das paixões ruins. O cidadão deve saber que a sociedade política é fruto de sua vontade individual guiada pela razão. O homem, por assim dizer, não é fruto da sociedade, ao contrário, a sociedade é fruto do homem, das vontades individuais reunidas. O autoconhecimento, a autoconsciência do conteúdo passional faz com que, cada um, enxergue e pratique aquilo que é necessário para a convivência pacífica. Por isso, a ciência da política passa, necessariamente, pela ciência do cidadão.

Em Hobbes, o ponto de partida da ciência da política é o mesmo daquele utilizado pelas ciências: “o homem raciocina a partir de princípios que acha indubitáveis pela experiência”.<sup>153</sup> A experiência fornece ideias *claras e distintas*.<sup>154</sup> Mas entra em jogo outro fator, que é a utilização da “reta razão”, que fornece meios de obter ou evitar determinadas consequências que podem ser antevistas. A razão e a linguagem se imbricam mutuamente, havendo uma correspondência entre as mesmas. No trecho acima mencionado dos *Elementos*, após apontar o início do método científico, que se dá com a experiência, aponta para o fato de que a experiência deve ser verdadeiramente expressa em símbolos linguísticos pelo uso da boa “raciocinação” (bom raciocínio). “A experiência nada conclui

---

<sup>153</sup> HOBBS, T. **The elements of law natural and politic**. Londres: Dodo Press, 2009. p. 18. Parte I, Cap I, “a man reasoneth from principles that are found indubitable by experience...”.

<sup>154</sup> Hobbes, op. Cit., Cap. V, 1, 15, “there is no conception that hath not been produced immediately before or after innumerable others, by the innumerable acts of sense”.. A mesma afirmação é repetida no primeiro capítulo do *Leviathan*.

*universalmente*”,<sup>155</sup> a empiria por si só é incapaz de ciência, a ciência só é possível ao homem por meio da utilização das palavras, estas enquanto símbolos intercambiáveis de ideias: “ *pela vantagem dos nomes é que somos capazes de ciência*”.<sup>156</sup> A partir de constatações reiteradas de que corpos próximos à superfície da terra em aceleração constante, chega-se à conclusão universal de que, dadas as premissas de fato, opera-se o mesmo fenômeno cinético. Por meio da linguagem é possível a elaboração de uma fórmula geral, em relação à qual os mesmos fenômenos de fato podem ser enquadrados. A mesma situação se dá com a constatação de que os ângulos de um triângulo sempre medem cento e oitenta graus. As hipóteses científicas são possíveis por meio do emprego da linguagem.

A partir das observações empíricas se tem as concepções na mente, e por meio da linguagem criam-se hipóteses gerais. Olhando para o homem enquanto animal jogado pela natureza no mundo, em uma situação pré-cultural, inclusive admitindo a inexistência da linguagem e de meios simbólicos de comunicação, não se consegue imaginar uma convivência muito distinta daquela dos outros animais. Isso porque toda e qualquer organização política passa pela invenção da linguagem. Os modos de comunicação e, principalmente a palavra, são por assim dizer, o veículo que conduz o homem do seu estado de natureza para a sociedade política, de uma comunidade de “não-direito” para uma comunidade de direito.

O próprio Rousseau no *Discurso sobre a desigualdade* chama a atenção para isso, quando afirma que o homem que primeiro cercou um pedaço de terra e proclamou sua propriedade, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil, porque a declaração pode criar um vínculo obrigacional, uma relação de posse, de propriedade e de direito. Esse ato é uma manifestação ou declaração unilateral de vontade, mas que cria (ou gera) uma série de efeitos. A declaração só é eficaz se aceita pelos seus destinatários, de modo contrário se cria um impasse ou até um embate. Se houver aceitação de que o pedaço de terra efetivamente lhe pertence, então haverá concórdia e, possivelmente os destinatários da declaração agirão da mesma maneira, mas havendo discordância, de quem quer que seja, então se cria a

---

<sup>155</sup> HOBBS, T. **The elements of law natural and politic**. Londres: Dodo Press, 2009. p. 13. Cap. V, “*experience concludeth nothing universally.*”

<sup>156</sup> HOBBS, op. cit., p. 16. Parte I, Cap V, “*by the advantage of names it is that we are capable of science.*”

animosidade. A palavra, como o caso mostra, pode levar a concórdia ou a discórdia. De modo que a depuração do meio de comunicação é algo fundamental para criar condições possíveis para a política. Para Rousseau quem fez pela primeira vez a referida declaração foi um impostor, abusou da linguagem, mas encontrou pessoas ingênuas o bastante para nele acreditar. Houve um uso abusivo da linguagem, mas que foi aceito pelos seus destinatários. A declaração manifestada por um e, sua aceitação por outro, constituem o fato gerador de um contrato; tal fato revela a padronização linguística necessária para a existência de uma comunidade política.<sup>157</sup>

Com a linguagem, o homem sai de seu universo físico e adentra num universo simbólico.<sup>158</sup> A criação das palavras, designando a matéria em movimento é arbitrária, mas sua coordenação, longe de ser um nominalismo aleatório, funda-se em princípios sólidos. Como se o sujeito submetesse a apreensão externa a algo que lhe dá forma e que é inato. Nesse ponto, há um distanciamento grande da concepção *aquiniana*, segundo a qual uma palavra é capaz captar a essência das coisas, justamente por terem as coisas, como os homens, um centro de geração único: Deus. E, da comunhão dos homens com Deus, seria possível àqueles a captação das essências das coisas. Uma sentença como esta: “o intelecto é naturalmente apto a entender tudo o que há na natureza das coisas” é absurda para Hobbes.<sup>159</sup> Hobbes muito bem poderia dizer que: *rerum essentiae sunt nobis ignotae*, não existem verdades necessárias, o conhecimento e o juízo humanos se dão de acordo com o que acontece *in pluribus* – geralmente.

O uso da linguagem esposado na teoria hobbesiana parece um prelúdio ao fenomenalismo kantista, que diz ser impossível a captação das essências das coisas que nos *aparecem*, ficando o conhecimento adstrito à representação, modulado pelos padrões cognoscitivos inatos ao homem – as categorias. O fenômeno é nomeado segundo a vontade do observador. Como observa Leo

---

<sup>157</sup> Não é por outro abuso que Sancho Pança sai com Dom Quixote em suas aventuras de *cavaleiro andante*. Dom Quixote lhe promete a propriedade de uma ilha, sem poder cumprir a promessa; mas nisso acredita Sancho Pança; acredita numa colocação não real de Dom Quixote; acredita em palavras mentirosas. Acredita por ingenuidade e por desejo de glória.

<sup>158</sup> CASSIRER, E. **Antropologia filosófica**. México: Fondo de Cultura Económica, [s.d.]. p. 47.

<sup>159</sup> AQUINO, T. Razão Natureza e Graça. Tomás de Aquino em Sentenças. Estudos Introdutórios e tradução de: Jean Lausand. Disponível em: < <http://www.hottopos.com/mp3/sentom.htm> > Acesso em: 02 fev. 2010.

Strauss, remetendo-se a Raimund Polin: *Polin considera – e não sem razão- o "fenomenalismo" de Hobbes como uma tosca antecipação do idealismo transcendental de Kant.*<sup>160</sup>

Para a construção da ciência, a linguagem deve servir a relatar de forma verdadeira as causas dos efeitos aparentes, bem como os efeitos das causas. A ciência consiste de sentenças sobre relações causais verificadas pela experiência. Essa perspectiva da filosofia hobbesiana não passou despercebida por Ernst Cassirer: “*E há de ser dito que Hobbes chega a esta conclusão de um modo muito decidido e claro. A verdade, nos diz, não está nas coisas, senão nos nomes e na comparação que entre os nomes estabelecemos ao enunciá-los: veritas in dicto, non in re consistit.*”<sup>161</sup> Na linguagem jurídica contemporânea, Hobbes é um *nominalista* e não um *essencialista*. A mente humana busca compreender os fenômenos como causas (ou efeitos) de possíveis efeitos (ou causas).

A língua, enquanto instrumento antecessor e necessário da política encerra quase uma contradição, pois é, ao mesmo tempo, o instrumento que leva à concórdia e à discórdia. A paz e a guerra passam pela linguagem. Por isso, antes de pintar qualquer quadro da convivência humana, antes de retratar qualquer relação entre indivíduos, deve-se passar pela análise da linguagem. Não nos interessa, neste trabalho, tecermos considerações acerca da origem da linguagem ou fazermos outras considerações antropológicas ou filológicas a esse respeito. Partimos da premissa de que o homem é um ser dotado de palavra, e faz uso político dela.

Para acompanharmos os próprios passos de Hobbes, vejamos suas considerações acerca da linguagem. Em uma perspectiva lógico-historicista a primeira tratativa sobre o assunto aparece no *De corpore*. Logo após trabalhar com o conceito de filosofia e razão natural, há o desenvolvimento desta temática.

O homem é um ser dotado de sensibilidade, pela qual toma conhecimento das circunstâncias, do mundo fenomênico que o circunda. Para registrar seus contatos e aprendizados com o mundo, o homem lança mão do que nosso autor

---

<sup>160</sup> STRAUSS, L. **Que es filosofia política?** Madrid: Guadarrama, 1970. ( Colección Universitaria de Bolsillo Punto Omega; v.91).p. 236.

<sup>161</sup> CASSIRER, E. **El problema del conocimiento**. México: Fondo de Cultura Económica, [s.d.] v. II. p. 182.

chama de notas ou marcas; estas consistem no primeiro registro da realidade. São registros pessoais da realidade: *“coisas sensíveis tomadas livremente por nós para que, ao percebê-las, possamos trazer de novo a nossa mente pensamentos semelhantes àqueles pensamentos para os quais tomamos.”*<sup>162</sup> Esses registros são arbitrários, dependem do ânimo daquele que cria a nota, não há para cada fenômeno um nome correspondente derivado de sua própria natureza. O homem não conhece as coisas a partir de sua essência, mas, sim, por meio das suas diferenças aparentes. A essência das coisas, se é legítimo utilizar essa expressão, é oculta ao homem. A criação linguística, desde seu início, é exclusivamente arbitrária. Conforme Richard E. Flathman: *“marcas são como a criação do próprio “autor” da natureza, ex nihilo, do nada, exceto quanto ao Fiat de quem as cria.”*<sup>163</sup> Hobbes, para mostrar o caráter arbitrário da linguagem, exemplifica: *“porque os matemáticos, para chamar parábolas, hipérboles, ...quadrados, etc. a figuras inventadas por eles, ou para chamar A ou B de algumas magnitudes, não tiveram que solicitar a nada, mas do que eles próprios”*.<sup>164</sup>

É interessante notar que a criação de palavras não se restringe ao sensível e sim ao pensável, pois o homem é capaz de criar termos ou signos que não têm correspondência no mundo sensível, tal como é a palavra *impossível* ou até mesmo *futuro*, pois é algo inexistente. Mas para Hobbes, nas palavras de Ernst Cassirer, com suas observações sempre precisas: *“Onde nos faltar a possibilidade de produzir o objeto construindo-o - aí se detém igualmente o conhecimento racional - faltará o conhecimento estritamente filosófico: ubi generatio nulla... ibi nulla*

---

<sup>162</sup> HOBBS, T. **Tratado sobre el cuerpo**. Tradução de Joaquim Rodrigues Feo. Madrid: Editora Trotta, 2000. p. 42.

Em: HOBBS, T. **The elements of law natural and politic**. Londres: Dodo Press, 2009. encontramos o primeiro conceito de “nota” ou “marca”: *“a Mark therefore is a sensible object which a man erecteth vonlutarily to himself...”*.

<sup>163</sup> FLATHMAN, R. E. **Thomas Hobbes, skepticism, individuality, and chastened politics**: Edited by Norton Schoolman Newbury Park, California: Sage, c1993, p. 64, *“Marks are like the “Author” of nature`s own creations, ex nihilo, from nothing except the Fiat of those who create them”*

<sup>164</sup> HOBBS, T. **Tratado sobre el cuerpo**. Tradução de Joaquim Rodrigues Feo. Madrid: Editora Trotta, 2000. p. 44, *“porque los matemáticos, para llamar parábolas, hipérboles, cisoides, cuadratices, etc., a figuras inventadas por ellos, o para llamar A o B a algunas magnitudes, no tenían que solicitarlo de nadie más que de ellos mismos.”*

*Philosophia intelligitur. ( onde não há geração, não há verdadeiro conhecimento filosófico).*<sup>165</sup>

Em termos puramente gramaticais, a referência a algo sensível não é imprescindível. No entanto, para o entendimento entre os homens, é fundamental que exista uma relação entre palavras e objetos sensíveis. A posição de Hobbes sobre as condições de significado reaparecem no empirismo de Hume e no positivismo lógico do século XX. Moritz Shlick, por exemplo, escreve: “*concluimos que não existe nenhuma possibilidade de entender um sentido sem referir-nos em última análise a definições indicativas, o que implica, em um sentido óbvio, referência à ‘experiência’ ou à ‘possibilidade de verificação’.*”<sup>166</sup> As sensações talvez não sejam somente produzidas pelo contato com o mundo exterior (podem ser ocorrências exclusivamente psíquicas); mas uma palavra que designa um fenômeno só terá sentido, se o mesmo puder ser experimentado por *outrem*. Não há absurdo em se pensar que uma nota (marca) só tem sentido para aquele que a cria, mas, não pode ficar circunscrita ao individual, senão, sua utilidade, como meio de comunicação, será nula.

Se a palavra é uma condição de comunicação e entendimento, não atingindo esse objetivo, perde sua finalidade essencial. A palavra deve desempenhar o papel de meio de interlocução. A interlocução exige inteligibilidade recíproca quanto aos símbolos linguísticos criados e utilizados, cuja possibilidade é ensejada pela experiência possível. O *inteligível* é a idéia intercambiável no diálogo, com a possibilidade de recepção entendível pelos interlocutores, referenciável à experiência possível. Essa questão fica muito bem esclarecida ao se tratar no capítulo XXXII do *Leviatã* da *fala* direta de Deus com alguém. O indivíduo que pretende que os outros entendam e acreditem nesse contato direto com Deus, exige algo impraticável do interlocutor, justamente por falta de uma base *experienciável* comum. Quem entra em diálogo direto com Deus é capaz de entender “a comunicação”, mas quem “não participa do diálogo”, não encontra meios de entender. Com efeito, após referir ao caso, Hobbes afirma: “*como Deus fala*

---

<sup>165</sup> CASSIRER, E. **A filosofia do iluminismo**. Tradução de Alvaro Cabral. 3. ed. Campinas: Unicamp, [1994] , p. 339. Cassirer extrai a frase do *De Corpore*, ele repete a passagem também no *Mito do Estado*.

<sup>166</sup> SCHLICK, M. **Sentido e verificação**. São Paulo: Abril Cultural, 44, p. 91.

*diretamente a um homem pode muito bem ser entendido por aqueles a quem falou; mas como o mesmo deve ser entendido por outro é difícil, senão impossível de saber.*<sup>167</sup> Em última análise, se Hobbes não pode afirmar categoricamente que a ninguém é dado comunicar-se diretamente com Deus ou, que quem diz ter conseguido é mentiroso, pode dizer que isso não passa de algo sem sentido (*non sense*), porque não pode entrar validamente no cálculo linguístico de uma ciência.

O primeiro uso das palavras consiste no papel que elas desempenham para a recordação de algo, no âmbito da subjetividade do homem, entretanto, não se limitam a isso. Depois de apontar sua primeira função que consiste na recordação por meio de notas, Hobbes afirma que a linguagem também serve para fazer interagir esses dados pessoais, não só as notas, mas os dados subjetivos em geral, pela comunicação lingüística: *“muitos usam os mesmos termos para significar, por sua conexão e ordem de um com o outro, o que eles concebem ou pensam sobre qualquer assunto, e também o que eles desejam, temem, ou pelo qual tenham qualquer outra paixão.”*<sup>168</sup>

De todo modo, os limites do dizível dão-se pelos limites do pensável e não do sensível (aqui limitado o sensível aos dados empíricos); o “experenciável” não se limita ao sensível, pois: *“ainda que o nomeado nem sempre seja uma coisa que exista na natureza das coisas, será lícito, em razão do sistema, chamar coisa ao nomeado como se fossem o mesmo, exista tal coisa ou seja fingida.”*<sup>169</sup> O mundo é tudo que ocorre. Quando no Leviatã trabalha os usos corretos e os usos abusivos da linguagem, especialmente quando trata do emprego de nomes para as coisas, deixa bem claro que o uso primordial da linguagem é para marcar algo que existe na natureza. Entretanto, além desta primeira função, ou seja, além de marcar o “existente circundante”, pode ir além e marcar qualquer concepção que ocorra na

---

<sup>167</sup> HOBBS, T. **Leviathan**. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v.54). p. 165. Cap. XXXII, 165 p., *“How God speaketh to a man immediately may be understood by those well enough to whom He hath so spoken; but how the same should be understood by another is hard, If not impossible, to know.”*

<sup>168</sup> HOBBS, op. cit., Cap. IV, p. 55, *“many use the same words to signify, by their connexion and order one to another, what they conceive or think of each matter; and also what they desire, fear, or have any other passion for.”*

<sup>169</sup> HOBBS, T. **Tratado sobre el cuerpo**. Tradução de Joaquim Rodrigues Feo. Madrid: Editora Trotta, 2000. p. 45, *“aunque lo nombrado no siempre sea una cosa que existe en la naturaleza de las cosas, será lícito, en razón des sistema, llamar cosa a lo nombrado como si fuera lo mismo, ya exista tal cosa o sea fingida.”*



mente (espírito), “que são colocadas para marcar algo que está na natureza, ou pode ser fingida pela mente do homem.”<sup>170</sup>

A função precípua da linguagem é gravar o concebido. A partir desta gravação é possível o desenvolvimento do conhecimento e da ciência. A linguagem serve em primeiro lugar para se tomar nota do que é conhecido, essencialmente das cadeias causais ocorridas no conjunto da natureza. Para exemplificar e dar prova desta sua posição, Hobbes lança uma hipótese que em princípio parece absurda, mas que se alinha ao seu posicionamento. No mesmo *capítulo IV do Leviatã*, afirma que um indivíduo destituído de qualquer uso da linguagem pode, por meio de um raciocínio correto, chegar à conclusão de que os ângulos de um triângulo são equivalentes, no conjunto, a dois ângulos retos. Contudo, deparando-se com outro triângulo diferente em sua forma, não poderá se aproveitar do primeiro raciocínio e concluir de imediato que seus ângulos são iguais a dois ângulos retos, senão, engendrando novamente o empenho anterior, pois sem a possibilidade de dar notas ao concebido, não há recordação de experiências passadas. As notas servem, em primeiro lugar, à recordação. Num segundo momento, as notas servirão para a transmissão do conhecimento, convertendo-se em *signos* linguísticos. As notas são registros pessoais, mas que ganham a condição de signos caso convertam-se em algum significado para *outrem*. A universalidade não está nas coisas e sim na linguagem. Só por meio da linguagem é possível a construção de verdades universais.

A nota é um registro pessoal que dá ao indivíduo a possibilidade de recordação e memorização. Mas o registro do aprendizado, de pouco serviria se não houvesse a possibilidade de transmiti-lo a *outrem*. Há que se fazer entender. Enquanto a nota é um registro individual de alguma realidade pensada, o signo é um sinal ou símbolo que permite a transmissão do pensamento, o trânsito de ideias: “a diferença, pois, entre nota e signo reside em que aquela se estabelece para nós e esta para os outros.”<sup>171</sup> Por isso não é despidendo lembrar que a construção da

---

<sup>170</sup> HOBBS, T. *Leviathan*. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v.54). p. 57. Cap.IV., “which are put to mark somewhat which is in nature, or may be feigned by the mind of man, ...”

<sup>171</sup> HOBBS, T. *Tratado sobre el cuerpo*. Tradução de Joaquim Rodrigues Feo. Madrid: Editora Trotta, 2000. p. 43, “la diferencia pues entre nota y signo reside en que aquélla se establece para nosotros y éste para los demás.”

ciência inicia-se por meio de ideias verificadas pela experiência, já que “o homem raciocina a partir de princípios que a experiência acha indubitáveis”.<sup>172</sup> Se os princípios não fossem assim verificados, é possível que as ideias neles fundamentadas não fossem verdadeiras.

Todo o processo linguístico tem iniciação individual, todo o conteúdo simbólico e comunicativo principia-se pela manifestação individual, mas não se encerra no indivíduo particular. É transmissível. Essa possibilidade de transmissão é que permite a criação do mundo da cultura humana, em que o homem passa a ser artífice de seu próprio destino. É por meio da possibilidade de comunicação que é possível o avanço científico, artístico, poético, *et cetera*. Para Hobbes, sem a linguagem, o homem assemelhar-se-ia às bestas; estaria obstado de qualquer criação científica.<sup>173</sup> Em regra, o início de todo processo linguístico-comunicativo baseia-se na sensação, de modo que é por meio do contato do sujeito com o mundo que se lançam os primeiros sinais de designação, as notas. Como o indivíduo não é uma ilha isolada em si mesma, tais sinais designativos podem ser transferidos, criando-se uma cadeia comunicativa. A escolha e a adoção de um sinal designativo é fortuito, e fruto de circunstâncias únicas; a criação dos signos depende do ajuste de entendimento, por isso, segundo Hobbes, a língua é, por natureza, convencional<sup>174</sup>. Três argumentos evidenciam tal entendimento, de que a linguagem é convencional, a saber: o caráter histórico ou evolutivo das línguas, a diversidade das línguas utilizadas por diversos povos e, a possibilidade individual de usar vocábulos novos para referir-se a novos inventos ou descobertas.<sup>175</sup> Poderíamos

---

<sup>172</sup> HOBBS, T. **The elements of law natural and politic**. Londres: Dodo Press, 2009. p. 18. Parte I, Cap. V, integralmente é dito “*now when a man reasoneth from principles that are found indubitable by experience, all deceptions of sense and equivocation of words avoided, the conclusion he maketh is Said to be according to right reason;...*”

<sup>173</sup> Hobbes op. cit., p. 16 Cap. V, “*by the advantage of names it is that we are capable of science, which beasts, for want of them, are not;*”- a vantagem dos nomes é que nós somos capazes de ciência, cujas bestas não são, por não os terem.”

<sup>174</sup> No *De Corpore* (aqui na tradução espanhola que utilizamos – *Tratado sobre el cuerpo*-- e traduzimos para o português) encontramos: “se pode dar por indubitável a suposição de que os nomes surgem por decisões arbitrárias dos homens; porque a quem pode ocorrer que as naturezas das coisas se põe seu próprio nome, ao ver que cada dia nascem palavras próprias, que desaparecem outras antigas, que distintos povos usam distintas palavras, finalmente, que entre as coisas e as palavras não há semelhança?”(p. 44)

<sup>175</sup> ZARKA, Y. C. **Hobbes e el pensamiento político moderno**. Tradução de Luisa Medrano Barcelona: Herder, 1997. p. 80..

acrescentar até a adoção de novos vocábulos para designar algo já designado por outros vocábulos.

Para cada designação escolhida, para cada símbolo linguístico criado, há um tanto de subjetividade do indivíduo embutida. Numa feliz expressão de Miguel Reale - ao se referir à primeira *Crítica* de Kant, sobre a intuição sensível enquanto princípio de conhecimento do mundo - diz que é como se o indivíduo pegasse uma bola de neve de que se extrairá, pelos sentidos, o que a mesma tem para lhe transmitir, mas deixará gravado nela a marca de sua mão: “*O que é conhecido conserva sempre os sinais das garras apreensoras de nossa subjetividade*”.<sup>176</sup> Mesmo que a subjetividade seja um fator determinante da escolha de signos linguísticos, há uma padronização cognoscitiva que possibilita a criação de um vocabulário inteligível para todos. Essa é a condição essencial da comunidade política. Essa inteligibilidade universal permite o mesmo padrão de experiência a todos, de modo que um signo reporta-se a experiências semelhantes que as pessoas têm do mundo. O que foge do lugar comum da experiência ou da ordem natural - algo “*estranho*”, de natureza tal que nunca aconteceu ou muito raramente, em situações que fogem do ordinário<sup>177</sup> - não pode fundar uma verdadeira ciência, como a utilização de termos tais como espírito, transubstanciação, milagres, *et cetera*.

Não há, em princípio, qualquer erro na natureza, a natureza em si não pode errar, o que se tem por falso ou verdadeiro é construído a partir da linguagem. O princípio ou início da ciência, que reside na experiência, requer sua correta nomeação, sob pena de se construir castelos de areia. A voz é a condição material da linguagem, mas não é suficiente para a criação linguística. É necessário que a voz perca sua natural manifestação das paixões, para converter-se em signo arbitrário do pensamento e, seja passível de apreensão e compreensão pelo interlocutor a quem é dirigida. É necessário que cada um eleve sua subjetividade à categoria de padrão universal de entendimento e comunicação; a subjetividade e

---

<sup>176</sup> REALE, M. **Filosofia do direito**. 17. ed. São Paulo: Saraiva, 1986. p. 102.

<sup>177</sup> HOBBS. T. **Leviathan**. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v.54). Cap. XXXVII, “*and there be but two things which make men wonder at any event: the one is if it be strange, that is to say, such as the like of it hath never ou very rarely been produced...*” (“*existem duas coisas que não permitem o homem acreditar em um evento: a primeira é se o fato é estranho, quer dizer, quando nunca ou muito raramente tenha acontecido...*”)

particularidade da nota deve ser convertida em *signos* linguísticos universalmente inteligíveis. A criação linguística deve ajustar-se aos padrões racionais que são inatos no homem.

A comunicação por meio de signos ou símbolos linguísticos permite a integração associativa dos indivíduos, pois por meio dela é possível sair do particular e se integrar ao universal, já que o universal não está nas coisas e sim na linguagem. A integração humana e a criação cultural demandam a utilização da língua, especialmente porque permite a padronização comportamental por meio da norma.

Mas apesar da necessidade linguística, ela não é suficiente para garantir a convivência pacífica entre os homens. Pelo contrário, num primeiro momento, na primeira etapa convivencial traçada por Hobbes, a língua será o principal fator desagregador dos homens. Por isso a criação de uma sociedade política, organizada em torno de uma esfera de poder, passa por um ato de vontade consciente, cujo propósito principal é a fixação da certeza linguística. Uma comunidade política funciona bem se tem uma “gramática calculada” e utilizada com propriedade.

A criação do conflito pelo uso da linguagem está no fato de que ela, diferentemente de outras maneiras de comunicação, como os gestos, comportamentos ou atitudes, é ambivalente, não é um instrumento de comunicação neutro, podendo ser utilizada de modo sério ou irônico, verdadeiro ou falso; pode ser utilizada para honrar uma pessoa e atrair sua simpatia ou como deboche, despertando-lhe a ira. No Capítulo V do *De Cive*, ao mostrar a falsidade do argumento de Aristóteles que classifica vários animais como políticos além do homem, aponta como razão principal a falta de uma vontade única entre os animais, de uma vontade representativa de todas as outras, com capacidade de determinar a verdade e o erro mas, além disso e, em primeiro lugar, porque os homens estão em disputa por “*honra e dignidade*”. Por isso existe entre os homens o “*ódio e a inveja*”,<sup>178</sup> situação que não existe entre os animais; o homem também não considera um bem aquilo que “*não tenha para ele algo de especial e excelente em*

---

<sup>178</sup> HOBBS, T. *De Cive*. New York: Oxford University Press, 1983. p. 87. Cap. V. “*for first among them there is a contestation of honour and preferment, among beasts there is none*”

*comparação com que os outros possuem.”* Os homens supõem-se “*mais sábios que os outros*”, o que traz como consequência o menoscabo de tudo que seja alheio e, - esse é o ponto principal- diz:

os animais, de qualquer modo que possam fazer algum uso da voz para significar entre si suas afeições, eles não têm a arte da palavra que é necessária para excitar as movimentos da mente, que faz representar o bom como sendo melhor e o mau como sendo pior do que é na verdade<sup>179</sup>

No estado de natureza, a padronização linguística, essencial para a paz, não é possível, pois cada um dos indivíduos é um centro de criação e interpretação linguística. O uso da linguagem pode ser feito com base em critérios puramente individuais e pode desvirtuar ou ofuscar a “realidade”, porque a expressão linguística é acompanhada das paixões humanas. Esse fato está ligado a outro, qual seja, a vaidade humana. A impossibilidade de uma convivência harmoniosa no estado pré-político está calcada na vaidade humana, que coloca as pessoas em disputa. Cada um deseja ser honrado pelo próximo, deseja receber de outro o mais alto grau possível de reputação; no início do *De Cive* explicita-se que os homens procuram uns aos outros, em primeiro lugar, para receberem honra (esta passagem já foi transcrita). Cada um tem sua própria atribuição de valores, faz um juízo próprio de si mesmo, mensura suas qualidades a modo próprio, de maneira que se não houver correspondência entre o valor que o sujeito atribui a si próprio e o que o outro lhe atribui, surgirá a animosidade e a possibilidade do embate.

Isso se dá porque o homem é uma máquina incessante de desejos, desejo de tudo que cai em seu gosto pessoal, mas, especialmente, desejo de honra. A cada realização e satisfação de um desejo, surge um novo desejo e, assim, sucessiva e incessantemente, até a morte. A morte encerra os desejos do sujeito, enquanto a vida é caracterizada pelo desejar constante. A fundamentação do desejo humano por todas as coisas está num plano que poderíamos chamar de “*petição de princípios*” na filosofia de Hobbes, isso porque o desejo é associado ao querer viver. Para explicar as ações humanas que tendem a manter a vida, Hobbes introduz o conceito de *conatus*, que é o princípio dos movimentos criadores dos desejos

---

<sup>179</sup> HOBBS, op. cit., p. 88, Cap. V, “*fourthly, these brute creatures, howsoever they may have the use of their voyce to signify their affections to each other, yet want they that same art of words which is necessarily required to those motions in the mind, whereby good is represented to it as being better, and evill as worse then in truth it is.*”

humanos, desejos que movem o homem em busca daquilo que julga ser conveniente para a sua vida. Este é o postulado básico da teoria hobbesiana das paixões, é o limite necessário da sua indagação; o *conatus* é o ímpeto entranhado na natureza humana que move a máquina, do qual deriva o movimento, que mantém a vida.

No Capítulo XV do *De Corpore*, encontra-se o esboço sobre o *conatus*. Nota-se que o autor principia o capítulo acerca do movimento, fazendo apologia à obra dos grandes geômetras (Euclides, Arquimedes e outros). Partindo dos conceitos forjados por Galileu, lança suas definições “o que está em repouso permanecerá sempre em repouso a menos que exista algo fora dele por cuja causa não possa permanecer mais em repouso; e o que se move moverá sempre, a menos que exista algo fora dele que impeça seu movimento”.<sup>180</sup> O postulado é necessário para o delineamento do conjunto psíquico do indivíduo. Da concepção mecanicista do mundo, aliada à noção do *conatus*, que é a mola propulsora dos movimentos humanos, terá condições de sustentar a engrenagem das sensações humanas, já que a partir daí, o homem é excitado pelos movimentos externos dos corpos, que lhe dá a sensação. A sensação é uma fantasia produzida por um contato do órgão da sensação com o exterior, “onde se produz, por reação, pelo contato que provêm do objeto até as partes internas e que permanece.”<sup>181</sup> Ela pode despertar ou não o apetite do sujeito. Em caso positivo, o objeto sentido passa a ser desejado. Uma das justificativas para a potencial guerra de todos com todos no estado de natureza deriva do fato de dois desejos, de dois indivíduos distintos, convergirem para o mesmo objeto. Tal premissa é irrecusável. Mas, para além do desejo gerado pelos corpos externos, existe um outro elemento anímico que é causa do conflito entre os homens e, que, a nosso ver, constitui o principal elemento de desagregação humana, que é a vaidade. Esse entendimento tem base não só na afirmação que Hobbes faz no prefácio do *De Cive*, onde afirma que sua filosofia política tem princípios próprios, independentes da “ciências naturais”, mas também

---

<sup>180</sup> HOBBS, T. **Tratado sobre el cuerpo**. Editora Trotta, 2000. (Clássicos da Cultura) p. 168. (tradução nossa)

<sup>181</sup> Hobbes, op. cit., pg. 299., “la sensación es un fantasma producido por un conato del órgano de la sensación hacia el exterior, el cual se produce, por reacción, por el conato que proviene del objeto hacia las partes internas y que permanece.”

pode ser visto em todas as obras políticas de Hobbes, especialmente nas três principais: *Elementos, De Cive e Leviatã*.

Sem dispensar a teoria mecanicista de Hobbes sobre os desejos humanos, vamos fazer algumas ilações possíveis da sua obra. Mesmo assumindo-se que a vaidade é o principal elemento causador do conflito entre os homens, as teses mecanicistas não podem ser dispensadas e, isso porque a construção do conceito de vaidade depende da linguagem, que por sua vez está ancorado no conjunto mecânico-fenomenal.

A realização dos desejos depende do potencial de cada um, que Hobbes chama de seu *poder*. O poder é possibilidade presente de adquirir algum bem aparente futuro (conceito lançado no capítulo X do *Leviatã*). O poder, no entanto, não é medido pela força física despendida para obter algo desejado. Não há diferença física que não possa ser burlada pela astúcia, pelo engenho e pela maquinação. A força física não é fator importante de *discrimen* entre as pessoas. A prudência aconselha o indivíduo a se afastar dessa falsa ideia de que a força física é fator de diferenciação entre os homens, como se verá à frente.

Segundo Hobbes, o verdadeiro poder está na reputação que se recebe do meio social circundante, está nos signos da glória atribuídos e reconhecidos ao indivíduo. Essa conclusão é possível porque os desejos estão ligados à vaidade humana. Os desejos que acalentam a vaidade se materializam a partir do reconhecimento do próximo, a honra coincide quase que totalmente com a reputação ostentada no meio social. O poder de uma pessoa consiste no reconhecimento de seus valores pelo próximo, cujo dimensionamento determina seu preço. De acordo com a própria etimologia do termo, valor é aquilo que vale, que impera, que vige, que prevalece, que tem merecimento, reputação, *et cetera*. Como vem estampado no capítulo X do *Leviatã*, o preço não é determinado pelo vendedor e, sim, pelo comprador. No Capítulo IX dos *Elementos*, quando trata das paixões da alma, a primeira paixão a ser mencionada é justamente a glória, que é “*o triunfo interior da mente*”<sup>182</sup> que brota da concepção do próprio poder do indivíduo em relação ao poder daquele que está em disputa com ele. Quando a própria avaliação

---

<sup>182</sup> HOBBS, T. **The elements of law natural and politic**. Londres: Dodo Press, 2009, p. 30. Parte I, Cap. 9, “*Glory, or internal gloriation or triumph of the mind, is that passion which proceedeth from the imagination or conception of our own power...*”.

do indivíduo é equivocada, então ele tem uma falsa glória. Esse juízo, pode não ocorrer por consciência própria, derivando “*da fama e da confiança de outrem*”.<sup>183</sup> Conforme mostrou Strauss, da leitura dos capítulos X e XII do *Leviatã*, pode-se concluir que a honra consiste na fama do poder.<sup>184</sup>

No estado de natureza, o “*apetite pessoal é a medida do bem e do mal*”<sup>185</sup>, a imposição de valores passa pelos juízos individuais, de modo que a atribuição de valores é determinada, por cada um, a modo próprio. Essa arbitrariedade leva à discórdia: “*o bem e o mal são nomes que significam nossos apetites e aversões, os quais são diferentes conforme os diferentes comportamentos, costumes e doutrinas dos homens*”,<sup>186</sup> caso assim não fosse, ou seja, se as leis naturais ou a “*justiça natural*” fossem conhecidas e respeitadas por todos, não haveria a necessidade de um poder soberano. Mas a multidão não é capaz desse reconhecimento e respeito mútuo:

pois se nós pudéssemos supor uma grande multidão capaz de consentir na observância da justiça, e das outras leis de natureza, sem um poder comum que os mantivesse em temor, bem que poderíamos supor a humanidade inteira fazendo o mesmo. Nesse caso não haveria, nem seria necessário, qualquer governo civil, ou qualquer Estado, pois haveria paz sem sujeição.<sup>187</sup>

Aristóteles observa argutamente esse fato e, quando defende o princípio da igualdade como necessário para a existência de uma sociedade democrática, diz que numa democracia prevalece o princípio da maioria e não o princípio do mérito, pois numa sociedade que tem o mérito como princípio vetor, não há como se manter a igualdade entre as pessoas. As diferenças afloram necessariamente.<sup>188</sup> Em uma comunidade política devem existir regras convencionais para a distribuição da honra, senão, cai-se naquela condição descrita no estado de natureza.

---

<sup>183</sup> HOBBS, op. cit., p. 30. Parte I, Cap. IX. chama de “*vain glory*”.

<sup>184</sup> Ver.: STRAUSS, L. **The political philosophy of Hobbes: its basis and its genesis**. Chicago: The University of Chicago Press, 1963. Capítulo VII.

<sup>185</sup> HOBBS, T. **Leviathan**. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v.54). p. 96. Cap.XV sic “*and therefore so long as a man is in the condition of mere nature, which is condition of war, private appetite is the measure of good and evil...*”.

<sup>186</sup> HOBBS, op. cit., p. 96. Cap. XV.

<sup>187</sup> HOBBS, op. cit. p. 99. Cap. XVII, “*For if we could suppose a great multitude of men to consent in the observation of justice, and other laws of nature, without a common power to keep them all in awe, we might as well suppose all mankind to do the same; and then there neither would be, nor need to be, any civil government or Commonwealth at all, because there would be peace without subjection.*”

<sup>188</sup> Esse argumento é desenvolvido no Livro VI da *Política*, conforme já apontamos acima.



A natureza dos próprios objetos não transmite o campo de sua possível valoração. A atribuição de valores passa, necessariamente, pela subjetividade do indivíduo:

não há nada que o seja simples e absolutamente assim; 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 natureza de cada um (quando não há Estado) ou então (num Estado) da pessoa que representa cada um [...]<sup>189</sup>

As coisas do mundo são vistas como boas ou más, agradam ou não, causam desejo ou aversão, do que resulta a possibilidade de serem adjetivadas ou predicadas. A valoração dos objetos passa por esta análise individual, necessariamente: *“a sucessão de apetites e aversões na deliberação reflete na sucessão de opiniões no discurso.”*<sup>190</sup> O homem é um ser que valora tudo que está a sua volta. A valoração das coisas, em regra, é transmitida pelo discurso. O discurso anda junto da deliberação, eles são similares, análogos. O conteúdo cognoscitivo do indivíduo é revelado pelo discurso, o que se fala é simétrico ao que se pensa; nesse sentido, a fala pode ser justaposta ao pensamento. A deliberação é refletida no discurso, como a imagem refletida no espelho. Devemos lembrar que a própria valorização pessoal, a glória pessoal, é transmitida pelas expressões faciais e pela *“ostentação nas palavras e insolência nas ações”*.<sup>191</sup> Dessa valoração arbitrária existente no estado de natureza é que se cria um mercado relacional da glória, como também um regime de inflação. Assim, se um sujeito é estimado menos do que julga merecer, então, surge daí a contenda, a desavença. O mercado da glória também existe na condição civil da humanidade, mas permeado por regras padronizadas pelo contrato, do qual resulta as regras de direito.

O valor do homem é seu preço, que é determinado pelos outros. Tal regime existe em toda e qualquer sociedade; mas, em uma comunidade política, os litígios são evitados por meio dos pactos, que em última análise, constituem um modo de

---

<sup>189</sup> HOBBS. T. *Leviathan*. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v.54). p. 61. Cap.VI, *“there being nothing simply and absolutely so; nor any common rule of good and evil to be taken from the nature of the objects themselves; but from the person of the man, where there is Commonwealth, or, in a Commonwealth, from the person that representeth it;...”*.

<sup>190</sup> GAUTHIER, D. P. *The logic of Leviathan* : the moral and political theory of Thomas Hobbes. Oxford : Clarendon Press ; New York : Oxford University Press, 1979. p. 12, *“the succession of appetites and aversion in deliberation reflects in succession of opinions in discourse”*.

<sup>191</sup> HOBBS, T. *The elements of law natural and politic*. Londres: Dodo Press, 2009. p. 30. Cap. IX.

padronização linguística e, por consequência, de regulamentação do mercado da honra. A padronização linguística na *regração* dos signos.

Várias passagens nos permitem chegar a essa conclusão. A preocupação de Hobbes quanto a uma necessária padronização linguística se percebe, especialmente, no Capítulo XVIII do Leviatã. Nele se trata dos direitos do soberano por instituição. Pensando na divergência que pode ser desencadeada com a atribuição de valores entre os homens já numa sociedade política instituída, propõe a substituição da arbitrariedade dos juízos individuais, pela autoridade do soberano. A medida do bem e do mal passa a ser estabelecida pelas leis civis, pelas palavras oficiais, “*tal como o bom e o mau, ou o legítimo e o ilegítimo nas ações dos súditos, são as leis civis*”; além disso, é prerrogativa do soberano o direito de “*recompensar com riquezas e honras*”. A passagem mais significativa do referido capítulo, que dá mostras claras da preocupação principal de Hobbes, está na última prerrogativa atribuída ao soberano, que transcrevemos literalmente:

por último, levando em conta os valores que os homens tendem naturalmente a atribuir a si mesmos, o respeito que esperam receber dos outros, e o pouco valor que atribuem aos outros homens – o que dá origem entre eles a uma emulação constante, assim como querelas, facções, e por último à guerra, à destruição de uns pelos outros e a diminuição de sua força perante um inimigo comum-, tudo isto torna necessário que existam leis de honra[...]<sup>192</sup>

Apontando para as causas do conflito no estado de natureza e para a condição da natureza humana que a distingue daquela outra dos animais, no capítulo XVII do Leviatã, como primeira causa da disputa, é assinalada a disputa pela honra, *verbis*: “*os homens estão em contínua competição pela honra e dignidade, o que não ocorre com os animais*”.<sup>193</sup> Matias Aires, filósofo brasileiro do século XVIII, tem interessante obra acerca da vaidade dos homens.<sup>194</sup> Apesar de não entrar na questão acerca da origem da vaidade nos homens, faz ver que todas

---

<sup>192</sup> HOBBS, T. **Leviathan**. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v.54). p. 103. Cap.XVIII, “*lastly, considering what values men are naturally apt to set upon themselves, what respect they look for from others, and how little they value other men; from whence continually arise amongst them, emulation, quarrels, factions, and at last war, to the destroying of one another, and diminution of their strength against a common enemy; it is necessary that there be laws of honour (...)*”

<sup>193</sup> HOBBS, T. **Leviathan**. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World: v. 54) p. 100. Cap. XVII, “*men are continually in competition for honour and dignity, which these creatures are not[...]*”

<sup>194</sup> A publicação é de 1752.

as ações humanas refletem a vaidade pessoal. Dirá o seguinte acerca da vaidade dos homens:

trazem os homens entre si uma contínua guerra de vaidades; e conhecendo todos a vaidade alheia, nenhum conhece a sua: a vaidade é como um instrumento, que tira dos nossos olhos os defeitos próprios, e faz com que os vejamos apenas em uma distância imensa, ao mesmo tempo que expõe às nossas vistas os defeitos dos outros ainda mais perto, e maiores do que são.<sup>195</sup>

Esta colocação se aproxima do entendimento hobbesiano acerca da vaidade dos homens, pois para ele o homem nada pode gozar senão em comparação com os outros. Hobbes dirá que o homem sempre procura mais poder quando se vê atrás de outro.<sup>196</sup> O poder de um homem é nada em si mesmo, só é, enquanto comparado com o poder de outro homem (tal qual o princípio de axiologia do qual concluímos que nada é bom ou ruim em si mesmo, senão quando comparado com algo da mesma natureza). O fundamento da concorrência é a busca constante por honra e reputação. O desprezo é a maior das injúrias, porque fere diretamente a vaidade. Nesse sentido, a constatação relega as teses mecanicistas de Hobbes a segundo plano, porque a vaidade não é uma paixão do corpo, mas da mente. Ela é vício do entendimento e não da vontade, pois depende do discurso.

Tal assertiva tem lastro no fato de que o homem é o único animal de palavra, de modo que os signos linguísticos permitem a atribuição de honras e valores de uns aos outros, do que deriva a necessária comparação entre eles. Só há guerra porque as honras não são distribuídas de modo equitativo. O potencial de guerra sempre existe, porque no mercado relacional, o homem só pode saborear aquilo que está acima da sorte de outrem. É por conta desse fato que a distribuição de honra dentro da comunidade política ficará ao arbítrio do soberano; já que sua distribuição coordenada será meio para atingir a paz. Em uma comunidade política criam-se meios de distribuir as honras entre as pessoas, em todo modelo político isso é possível. Numa sociedade burguesa, por exemplo, o fator honorífico gira especialmente em torno das posses, o que permite afirmar que o burguês tem sua imagem associada ao seu patrimônio, esse constituindo a principal nota distintiva

---

<sup>195</sup> EÇA, M. A. R. S.. **Reflexões sobre a vaidade dos homens**: Lisboa: Rev. Fábrica da S. Igreja de Lisboa, 1752. p. 7. (<http://books.google.com.br/books>, consulta em 06-06-2009)

<sup>196</sup> HOBBS, T. **The elements of law natural and politic**. Londres: Dodo Press, 2009. p. 24. Cap. VII, “*when we see, that as men attain to more riches, honours, or other power...*”.

entre as pessoas nessa espécie de modelo político. E, claro, o patrimônio se constitui e se revela por meio dos usos da comunicação, especialmente da linguagem.

Ao sugerir os usos especiais da linguagem, Hobbes aponta quatro:

em primeiro lugar, registrar aquilo que por cogitação descobrimos ser a causa de qualquer coisa, presente ou passada, e aquilo que achamos que as coisas presentes ou passadas podem produzir, ou causar, o que em suma é adquirir artes. Em segundo lugar, para mostrar aos outros aquele conhecimento que atingimos, ou seja, aconselhar e ensinar uns aos outros. Em terceiro lugar, para darmos a conhecer aos outros nossas vontades e objetivos, a fim de podermos obter sua ajuda. Em quarto lugar, para agradar e para nos deliciarmos, e aos outros, jogando com as palavras, por prazer e ornamento, de maneira inocente.<sup>197</sup>

A estes usos, correspondem quatro abusos, sendo o mais prejudicial à convivência política a deturpação do quarto uso especial da linguagem. O quarto uso da linguagem, como revelado no trecho transcrito, consiste em utilizar as palavras para deleite ou ornamento, de maneira inocente. O perigo é sua deturpação e sua conversão em escárnio. O sexto capítulo do *Leviatã* tem como título: “*Da origem interna dos movimentos voluntários vulgarmente chamados paixões; e da linguagem que os exprime.*”<sup>198</sup> Pelo título, nota-se que a linguagem exprime as paixões da mente. O capítulo lança uma série de conceitos em relação aos termos chaves com os quais irá trabalhar em sua obra, tais como, *bom e mau, prazer, desejo, esperança, coragem, medo, alegria, et cetera.*<sup>199</sup> Sobre a paixão da mente que desperta o riso, no *Leviatã*, Hobbes se demora pouco.

Ao tratar do riso, de seu conceito e uso - questão que já fora enfrentada nos *Elementos*, no capítulo IX, Hobbes explica que o riso é, em primeiro lugar, a manifestação de algo que nos diverte. É expressão de alguma emoção. Esse é o uso comumente aceito e lembrado do riso, por isso não se detém muito em

---

<sup>197</sup> HOBBS. T. **Leviathan**. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v.54). p. 55. Cap.IV, “*first, to register what by cogitation we find to be the cause of anything, present or past; and what we find things present or past may produce, or effect; which, in sum, is acquiring of arts. Secondly, to show to others that knowledge which we have attained; wich is to counsel and teach one another. Thirdly, to make known to other our wills and purposes that we may have the mutual help of one another. Fourthly, to please and delight ourselves, and others, by playning with our words, for pleasure or ornament, innocently.*”

<sup>198</sup> HOBBS, op. cit., p. 61. “*of interior beginnings of voluntary motions, commonly called the passions; and the speeches by which they are expresses*”

<sup>199</sup> HOBBS, op. cit., p. 63, “*or by the apprehension of some deformed thing in another, by comparison whereof they suddenly applaud themselves.*”

demonstrar o acerto de sua assertiva quanto a essa peculiaridade do riso. Ela é evidente. É em relação ao segundo uso do riso que Hobbes se demora mais. Além de manifestar o fulgor da alma, de uma concepção que apraz àquele que ri, também serve de meio de escarnecer outra pessoa: *“pela visão de alguma coisa deformada em outra pessoa, devido à comparação com a qual subitamente nos aplaudimos a nós mesmos”*.<sup>200</sup> A tratativa do riso como manifestação de algo que nos diverte é mencionada quase que sutilmente. Pode passar despercebida ao leitor mais afoito e, talvez, o propósito fosse justamente esse. A ênfase é dada à utilização do riso de modo a escarnecer *outrem*. Nesse caso, o riso é utilizado como sinal de comparação, pelo qual aquele que o manifesta (que ri) se mostra superior àquele que o recebe (de quem se ri). Uma comparação quanto à honra de cada um, numa mostra legítima de que o mercado relacional envolve a disputa acerca dos sinais de honra.

Nos *Elementos*, ao tratar do riso, sentencia: *“Eu posso concluir, portanto, que a paixão do riso não é senão uma glória repentina decorrente da concepção súbita de alguma eminência em nós mesmos, em comparação com as fraquezas dos outros...”*<sup>201</sup> Mais adiante, quando trata da magnanimidade, faz inserir outra conclusão acerca dos propósitos do riso, nesses termos: *“também rir de outrem, porque é uma afetação da glória a partir das fraquezas do outro, e não de um capacidade neles próprios.”*<sup>202</sup> Rir de outra pessoa é mais perigoso do que disputar com ela qualquer bem material aparente, isso porque o riso provoca imediatamente a ira naquele que é escarnecido, ira que é acompanhada da tensão concorrencial, cujo desfecho pode ser o gládio e, na pior das hipóteses possíveis, a morte. Esta expressão quando manifestada como forma de escárnio submete aquele a quem é dirigida ao ridículo. O riso é um dos maiores, senão o maior sinal de desabono que pode receber uma pessoa, pois ele revela a chacota. O excesso de riso para escarnecer outra pessoa é pusilanimidade, é sinal da vanglória, um dos sentimentos mais baixos do homem, segundo o autor. Quem, a todo momento, repara nos

---

<sup>200</sup> HOBBS, HOBBS. T. *Leviathan*. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v.54).p. 61.

<sup>201</sup> HOBBS, T. *The elements of law natural and politic*. Londres: Dodo Press, 2009. p. 33. Cap. IX, *“I may therefore conclude, that the passion of laughter is nothing else but a sudden glory arising from sudden conception of some eminency in ourselves, by comparison with the infirmities of others...”*

<sup>202</sup> HOBBS, op. cit., p. 37. Cap.IX, *“to laugh at others, because it is affection of glory from other men`s infirmitis and not from any ability of their own.”*

defeitos alheios para se enaltecer, é covarde e, tem de si uma glória vã, glória que atenta contra a sociedade política, já que é fomento da discórdia.

No trabalho que desenvolve sobre a questão do riso em Hobbes, Quentin Skinner, analisando o mesmo trecho do *Leviatã*, por nós mencionado atrás, argumenta que Hobbes acreditava que a maior causa do riso era escarnecer o próximo: “... *Hobbes trata, no Leviathan, apenas do que sempre tinha considerado como sendo a principal causa do riso, a saber, “ a apreensão de alguma deformidade no outro, em comparação com a qual as pessoas de súbito aplaudem a si mesmas”*.<sup>203</sup> A conclusão de Skinner acerca daquilo que ele acredita ser a convicção de Hobbes acerca do riso é de coerência ímpar. Para ele, o riso, conforme encarado por Hobbes, revela as suas concepções mais gerais e difundidas acerca da natureza do homem. Justifica sua conclusão citando trechos da própria fonte, nestes termos:

Como ele expressa no *Leviathan*, é uma de suas crenças mais fundamentais ‘que precisamos evidenciar uma inclinação geral de toda a humanidade, um desejo perpétuo e incansável de poder e mais poder, que cessa somente com a morte’. Descobrimos não apenas que os homens ‘amam naturalmente a liberdade e o domínio sobre os outros’. Descobrimos também que no homem ‘a alegria está na comparação de si mesmo com os outros’. de forma que os homens ‘só podem se deleitar com o que é superior’. E de acordo com a teoria clássica do riso, rimos ao mesmo tempo para expressar alegria e para transmitir uma sensação de superioridade escarnecedora e desdenhosa. Isto sugere que o interesse especial que Hobbes tem pelo riso, bem como sua adesão à explicação clássica, pode provir do fato de que, de acordo com essa análise, o fenômeno do riso fornece uma ilustração perfeita de suas concepções mais gerais a respeito da natureza humana.<sup>204</sup>

No *Leviatã*, quando analisa a condição do homem fora da sociedade civil, Hobbes arrola a reputação como uma das causas da discórdia. A reputação é uma das causas da guerra. Quando trata especificamente dela, novamente faz menção ao riso, colocando-o como sinal de escárnio e menoscabo, diz:

[...] por futilidades, como uma palavra, um sorriso, uma diferença de opinião, e qualquer outro sinal de desprezo, que seja diretamente dirigido as suas pessoas, que indiretamente a seus parentes, seus amigos, sua nação, sua profissão ou seu nome.<sup>205</sup>

<sup>203</sup> SKINNER, Q. **Hobbes e a teoria clássica do riso**. Tradução de Alessandro Zir. São Leopoldo: Unisinos, 2000. p. 61-62.

<sup>204</sup> SKINNER, Q. op. cit., p. 63-64.

<sup>205</sup> HOBBS. T. **Leviathan**. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v.54). Cap.XIII, “for trifles, as a word a smile, a different opinion, and any other sign of

Esta questão do riso, enquanto encarado como modo de expressão que se aproxima da linguagem, revela que nas intercambiações de signos linguísticos entre os homens, há a formação de um mercado de relações que leva os homens a comparações entre si e, que potencializa os conflitos, por isso Hobbes dirá: “*mas a língua do homem é uma trombeta de guerra e de sedição[...]*”<sup>206</sup>

A tratativa sobre o riso é ponto alto do Capítulo IX dos *Elementos*. Além dele, ali nos chamam a atenção os conceitos dados às paixões da alma. Nos *Elementos*, as causas dos conflitos entre os homens se calcam quase que exclusivamente nas paixões da mente, cujo núcleo para o desenvolvimento dos conceitos está na concepção da honra. Em relação a quase todos os conceitos se leva em conta o próximo, ou seja, se leva em conta o outro em comparação a si próprio. Dentre os apontamentos, a *glória* é a primeira paixão abordada, consiste na imaginação do próprio poder em comparação ao poder de *outrem*; lá se vê também que a “*vergonha*” se dá quando se é moderado ou reprimido em sua petulância; a “*ira*” pode decorrer de sinais de desprezo; a “*vingatividade*” é fazer com que o outro perceba que nos ofendeu; a “*confiança*” se dá em relação àqueles dos quais esperamos algum bem; a “*piiedade*” é vislumbrar algum mal futuro para nós mesmos, a partir da percepção desse mal em relação a um indivíduo; a “*indignação*” se dá quando se percebe o êxito naqueles que não merecem; a “*emulação*” é ver-se excedido pelo seu concorrente; o “*amor*”, além da fruição de um bem presente, deriva também do prazer da companhia de *outrem*; a “*magnanimidade*” é glória, que é o sentimento ou paixão da alma (mente) que mais caracteriza a disputa entre os homens. Em outra passagem dos *Elementos* dirá que a vingança é mera satisfação da vaidade<sup>207</sup>, justamente porque recompõe a honra do sujeito. Por isso, é preferível a prudência em vez da magnanimidade, que é uma paixão da alma eminentemente aristocrática e depõe contra a convivência pacífica.

Percebe-se que mesmo em relação às concepções passionais do homem, grande parte delas derivam da comparação que se faz com os outros, comparação

---

*undervalue, either direct in their persons or by reflection in their kindred, their friends, their nation, their profession, or their name.*”

<sup>206</sup> HOBBS, T. **De Cive**. New York: Oxford Univerty Press, 1983. p. 88. Cap. V, “*but the tongue of man is a trumpet of warre, and sedition [...]*”

<sup>207</sup> HOBBS, T. **The elements of law natural and politic**. Londres: Dodo Press, 2009. p. 39. Parte I. Cap. IX.

que é revelada pelos meios de expressão do homem, dos quais o mais significativo é a linguagem. Daí se pode extrair que a competição entre os homens passa pela comunicação, especialmente pela linguagem. Mesmo que de modo não exclusivo, mas predominantemente. Os *Elementos*, nesse ponto, é obra mais consistente que o *Leviatã*, porque os fundamentos do conflito nesta última se misturam de forma mais acentuada com as teses mecanicistas, enquanto que nos *Elementos* os verdadeiros fundamentos da competição se mostram mais apurados, porque gravitam em torno da busca pela honra, que é vaidade.

O mesmo capítulo citado dos *Elementos* (Cap. IX) termina com uma síntese de seu conteúdo em versos, onde são lançados argumentos para a definição das paixões da alma, sendo os últimos versos os seguintes: “*ser ultrapassado continuamente é miséria. Ultrapassar continuamente o nosso próximo é felicidade.*”<sup>208</sup> Agora, abandonar esse curso, é morrer. Por isso, a prudência é característica que faz do bom cidadão um sujeito de poucas ambições. Ter poucas ambições decorre do medo de uma vida miserável em um mercado de concorrência contínua pela honra, de modo que o medo faz o sujeito enxergar e se moderar. Na outra extremidade, temos a vaidade, que cega o homem, e o lança numa disputa desenfreada pela honra com os outros. A competição perene entre os homens deriva do desejo de honra, da vaidade humana, de modo predominante. Por isso essa paixão da alma é a mais perniciosa para a convivência.

Existem muitas especulações acerca do título *Leviatã*, em relação a sua origem e seu uso. É sabido que o *Leviatã* representa a comunidade política ou o Estado. Entretanto, Hobbes nunca explicou o porquê do título de sua obra mais famosa. Na globalidade de suas construções e no próprio *Leviatã*, a única justificativa apresentada para a adoção do título é a de que o *Leviatã* é o monstro capaz de conter a vaidade dos homens, porque frente a ele o sujeito se dá conta da insignificância de seu poder. O único propósito apresentado para a escolha do título da obra, é o de que o *Leviatã* é o rei dos orgulhosos, rei dos filhos da soberba. A seguinte passagem é significativa, porque ela é a única explicação dada por Hobbes acerca da escolha do título *Leviatã*:

---

<sup>208</sup> HOBBS, T. **The elements of law natural and politic**. Londres: Dodo Press, 2009. p. 39. Cap. IX, “*continually to out-go the next before is felicity. continually to out-go the next before is felicity. And to forsake thee course is to die.*”



Expus até aqui a natureza do homem (cujo orgulho e outras paixões o obrigaram a submeter-se ao governo), juntamente com o grande poder de seu governante, ao qual comparei com o Leviatã, tirando essa comparação dos dois últimos versículos do capítulo 41 de Jó, onde Deus, após ter estabelecido o grande poder do Leviatã, lhe chamou Rei dos orgulhosos. 'Não há nada na Terra, disse ele, algo que se lhe possa comparar. Ele é feito de maneira a nunca ter medo. Ele vê todas as coisas abaixo dele, e é Rei de todos os Filhos da Soberba.'<sup>209</sup>

A construção do cidadão e do Estado se dá através do uso da palavra. O domínio da linguagem é que faz do homem um animal *sui generis*, diferenciando-o de todos os outros. E, como já dito, o arcabouço linguístico é determinado pelas leis da mecânica. As palavras e a possibilidade de comunicação da espécie humana constituirão o divisor de águas (*divortium aquarum*) entre os corpos naturais e os corpos artificiais, entre natureza e cultura. Quando Hobbes formula a criação do Estado, o faz baseado na possibilidade criadora do homem, na condição que têm os sujeitos de criarem artifícios distintos dos naturalmente existentes. A linguagem permite ao homem criar sua sociabilidade, permite que ele cambie de uma brutalidade animalésca natural para um ser político-social.

A formação do grande *Leviatã* se dá através do pacto de todos com todos, em que os indivíduos renunciam a cruza de sua naturalidade e criam uma ordem moral com o estabelecimento de padrões linguísticos-valorativos, ajustando suas paixões por meio de uma padronização linguística. A criação da comunidade política apenas é possível pela linguagem, que constitui o elo necessário da passagem das razões individuais para uma ordem onde impera uma determinada razão universal, possibilitada pelo universalismo das palavras.

No *Leviatã*, antes de tratar dos meios necessários para a pacificação social - do contrato - que é o símbolo mais perfeito da concordância linguística, é necessário engendrar formulações acerca do homem de palavra. E, o uso da linguagem é geralmente visto em sua benignidade, ficando ofuscado o perigo que traz consigo:

---

<sup>209</sup> HOBBS. T. **Leviathan**. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western Worl; v. 54) p. 148, Cap. XXVIII, "hitherto I have set forth the nature of man, whose pride and other passions have compelled him to submit himself to government; together with the great power of his governor, whom I compared to LEVIATHAN, taking that comparison out of the two last verses of the one-and-fortieth of Job; where God, having set forth the great Power of Leviathan, calleth him king of the proud. "There is nothing", saith he, 'on earth to be compared with him. He is made so as not to be afraid. He seeth every high thing below him; and is king of all the children of pride."

os abusos. Porque, ao mesmo tempo em que as palavras são necessárias para a constituição da ordem moral, o seu mau uso leva à desagregação e à guerra de todos com todos. A má imputação de signos ou a má distribuição da honra trazem a generalização do medo, justamente porque se provoca nas pessoas os piores sentimentos, como o sentir-se desprezado, desonrado - em síntese, o sentimento de menoscabo.

Em Hobbes, a guerra se dá pela concorrência entre os homens, pela concorrência por bens - que no estado de natureza a todos pertencem e, por isso, a ninguém pertencem - e, especialmente, pelo mau uso da linguagem, pois até mesmo a posse de bens materiais significa, em última instância, um símbolo comunicativo, denotando sinais de honra. Essa questão é esclarecida se é trazido para a discussão o conceito de poder na obra de Hobbes.

O Capítulo X do *Leviatã* inicia-se com o conceito de poder que têm os homens, conceitua-o como sendo os meios presentes de se obter algum bem aparente futuro. Mas o poder que reside em cada homem não é algo absoluto em si mesmo; é relativo e depende do julgamento dos outros. Hobbes explica que o valor de cada homem, tal qual de todas as outras coisas, é seu preço e o preço de alguém é determinado pelos outros e não pelo próprio sujeito: *“isto é, tanto quanto seria dado pelo uso de seu poder. Portanto não é absoluto, mas algo que depende da necessidade e julgamento de outrem.”*<sup>210</sup> Fica claro que o poder é individual, pertence a cada um, mas sua medida é estabelecida pelos outros, pelo reconhecimento alheio.

Na mesma seção/parágrafo, Hobbes dá o exemplo do bom *condutor de soldados* - que é mais valorado em tempo de guerra do que de paz - e o do *juiz incorruptível* - que é mais valorado em tempo de paz do que no tempo de guerra - para chegar à síntese de que o valor de alguém é determinado pelos outros. O valor do homem é seu preço, que é determinado pelo seu poder, que fica condicionado ao julgamento de seus pares. A divergência de opiniões traz a conflituosidade. Aproveitando outra consideração de Matias Eça: *“não há maior injúria, que o desprezo, e é porque o desprezo todo se dirige e ofende a vaidade; por isso a perda*

---

<sup>210</sup> HOBBS. T. **Leviathan**. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v.54). p. 73. Cap. X, *“that is to say, so much as would be given for the use of his power, and therefore is not absolute, but a thing dependent on the need and judgement of another.”*

*da honra ofende mais que o da fortuna.*<sup>211</sup> Um dos exemplos significativos da cultura ocidental em relação a este fato é o de Caim e Abel. Ambos eram filhos de Adão e Eva, um lavrador e o outro pastor. Ambos fizeram uma oferenda a Deus. Caim, o fruto da terra que lavrou e Abel a *gordura* de seu rebanho; Deus se agradou da segunda oferta, mas não da primeira. Deus se agradou da oferta de Abel, mas não de Caim. Com isso, “*irou-se*” Caim e “*descaiu-lhe o semblante*” (Gênesis, 4, 3/4/5).<sup>212</sup> A ira de Caim proveio de não ser valorado por Deus como seu irmão, fato que levou-o a cometer o *primeiro homicídio*, por inveja, por competição, por ter sido ultrapassado pelo irmão. Este episódio mostra que a inveja e sentimentos como a ira, brotam da comparação entre as pessoas. Caim se vê em uma situação de inferioridade comparado com Abel, pois este recebeu um nível de honra superior ao seu. A situação é agravada porque a honra, nesse caso, é distribuída pelo juiz supremo.

O mercado relacional da honra é criado pelo uso da linguagem. A atribuição de valores e a desigualação dos níveis de honra entre os indivíduos só é possível por meio da linguagem. É por isso que Hobbes lança os conceitos fundamentais das palavras chaves em sua obra, justamente para fugir da confusão terminológica em que podem cair e, após a formação da comunidade política, requer que a distribuição honorífica fique a cargo do soberano, apesar de não haver meios do soberano monopolizar a atribuição dos símbolos da honra. A impossibilidade decorre da própria natureza humana dos súditos; mas é possível o monopólio sobre alguns símbolos distintivos entre os homens, tais como os títulos de nobreza, os símbolos de mérito e honra resultantes da defesa da pátria, a distribuição dos cargos, o julgamento das pessoas, a oficialização do significado dos termos bíblicos, a distribuição dos bens, *et cetera*.<sup>213</sup> Consequência desse monopólio do soberano, é a concentração e distribuição da justiça pelo Estado, que avoca para si a

---

<sup>211</sup> EÇA, M. A. R. S. **Reflexões sobre a vaidade dos homens**. Lisboa, Rev. Fábrica da S. Igreja de Lisboa, 1752. ( <http://books.google.com.br/books>, consulta em 06-06-2009) Há publicação recente desta obra: EÇA, M. A. S.. **Reflexões sobre a vaidade dos homens**. Introd. de A. Amoroso Lima. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

<sup>212</sup> BIBLIA. Português. **Bíblia sagrada**. Tradução: João Ferreira de Almeida. 2. edição. Barueri: Ave Sociedade Bíblica do Brasil, [19-?]. p. 5.

<sup>213</sup> É o décimo primeiro direito do soberano arrolado no capítulo XVIII do **Leviatã**: ao soberano cabe distribuir as riquezas e as honras.

exclusividade de julgar os litígios, rechaçando a tutela individual dos interesses pelos súditos.

Talvez seja por isso que o autor tema tanto as assembleias populares, pois o jogo de palavras nesses comícios é articulado de forma inflamada, é palco propício para a eloquência. As palavras usadas de forma errônea constituem verdadeiras armas aptas a produzir a desagregação social. Na análise da história recente de seu país, referindo-se às assembleias populares, Hobbes afirma: “A impudência é quase tudo nas assembleias democráticas; é a deusa da retórica, e com ela se faz convincente”.<sup>214</sup> É por isso também que a monarquia é o melhor dos regimes, porque nela não há lugar para a emulação do discurso em assembleias populares; há também a concentração da autoridade do discurso numa só pessoa. A monarquia refrata a ambição dos soberbos que pretendem ascender ao poder:

o fato de os homens não verem a razão da semelhança de viver numa monarquia e num governo popular decorre da ambição de alguns, que veem com mais simpatia o governo de uma assembleia, da qual podem ter a esperança de vir a participar, do que o de uma monarquia, da qual é impossível esperarem fruir.<sup>215/216</sup>

No *Behemoth*, um interlocutor, denominado “A”, que parece ser mais velho e conhecer melhor os fatos de sua época, tenta mostrar à outra parte do diálogo, designado apenas por “B”, o porquê das guerras civis de seu tempo; uma das

---

<sup>214</sup> HOBBS, T. **Behemoth ou o longo parlamento**. Tradução de: Eunice Ostrenky. Belo Horizonte: Editora UFMF, 2001. 110 p.

<sup>215</sup> HOBBS, T. **Leviathan**. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v.54). p. 102. Cap. XVIII, “that men see not the reason to be alike in a monarchy and in a popular government proceedeth from the ambition of some that are kinder to the government of an assembly, whereof they may hope to participate, than of monarchy, which they despair to enjoy.”

<sup>216</sup> Essa característica das assembleias populares, a irracionalidade das massas, não passou despercebida em nossa literatura. No retoque irônico que maquia a realidade circunstancial, pintando seu verdadeiro brilho, numa de suas crônicas sobre a *Semana*, Machado de Assis narra um fato em que um italiano trepara num monumento público numa praça do Rio de Janeiro; mais de quatrocentos transeuntes aglomeraram-se a *ver e a julgar o doido*. O texto mostra bem a inflamação fácil das assembleias populares: Ora, enquanto ocorria tudo isto e as idéias voavam de todos os lados, alguns propuseram o alvitre de linchar o homem; e, com efeito, tão depressa ele pousou no chão, ergueram-se brados no sentido daquele julgamento sumário e definitivo. [...] Este é o ponto da lição. Aqui temos um grupo de pessoas, todas as quais, particularmente, repeliriam com horror a idéia de linchar a alguém, antes defenderiam a vítima. Juntas, porém, estavam dispostas a linchar o homem da estátua. Que o contágio da idéia é que não nasce em trinta cabeças separadas, brota em todas elas, uma vez reunidas, conforme a ocasião e as circunstâncias. Motivos diversos, sem excluir o sentimento da justiça e a indignação do bem, podem dar azo a ações dessas, coletivas e sangrentas”. ASSIS, Machado de. **A semana**, Rio de Janeiro: Editora Formar, [s.d.], p. 137.

causas apontadas é a falta de pudor entre os cidadãos.”<sup>217</sup> No *Leviatã*, esta questão não passa despercebida:

as paixões dos homens, que sozinhos são moderados, como o calor de uma única tocha, numa assembléia são como muitas tochas, que se inflamam mutuamente (especialmente quando sopram umas nas outras com discursos) até pegarem fogo ao Estado, sob a pretensão de aconselhá-lo.”<sup>218</sup>

A uniformização semântica de alguns termos é imprescindível para se dissipar inspirações sediciosas decorrentes de discursos inflamados. Por isso, Hobbes define categoricamente os termos que mais polêmicas despertam, tais como justiça, direito, obrigação, liberdade, *et cetera*. Quando, no Capítulo XXI do *Leviatã*, Hobbes define a liberdade como a ausência de impedimentos ao movimento, transmuda um termo que até então era usado com uma grande dose de passionalidade, para uma questão meramente física: “*Liberdade significa, propriamente a inexistência de oposição (por oposição, eu entendo os impedimentos externos do movimento) e pode ser aplicado, não menos, para as irracionais e criaturas inanimadas, do que para as racionais.*”<sup>219</sup> Esse conceito retira toda a possibilidade de se avaliar subjetivamente o termo liberdade e de se fazer mal uso da linguagem na tentativa de manipulá-lo.

A soberba dos mandatários da igreja também era algo visado por Hobbes. Por isso, ele não abre mão de um modelo de estado confessional, em vez de um Estado laico, porque a interpretação das escrituras pode levar à ruína do Estado, principalmente se houver uma interpretação autorizada das escrituras e alheia à vontade do soberano. Quanto à possibilidade de um homem estar em contato direto com Deus, ou de receber dele mensagens imediatas, já se viu acima que se trata de algo sem sentido (*nonsense*), segundo Hobbes, e se porventura alega que tal contato com Deus tenha se dado por sonhos, isso não passa de “*arrogância e uma*

---

<sup>217</sup> HOBBS, T. **Behemoth ou o longo parlamento**. Tradução de Eunice Ostrenky. Belo Horizonte: Editora UFMF, 2001. p. 110.

<sup>218</sup> HOBBS, T. **Leviathan**. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v.54). p. 129. Cap. XXV, “*for the passions of men, which as under are moderate, as the heat of one brand; in assembly are like many brands that inflame one another (especially when they blow one another with orations) to the setting of the Common-wealth on fire, under pretence of counselling it.*”

<sup>219</sup> HOBBS, op. cit., p. 112. Cap. XXI, “*Liberty, or freedom, signifieth properly the absence of opposition (by opposition, I mean external impediments of motion); and may be applied no less to irrational and inanimate creatures than to rational.*”

*falsa opinião da própria bondade do homem.*<sup>220</sup> Para Hobbes, a postura dos clérigos de seu tempo era distinta daquela que teve Moisés nas Sagradas Escrituras, pois Moisés não procurava vantagens pessoais em suas condutas (ao admitir a correção do texto bíblico, Hobbes mascara seu ateísmo). Do mesmo modo os profetas: “*nós encontraremos que seu fim foi sempre obter ou confirmar a crença, que eles não eram movidos por si próprios, mas enviados por Deus.*”<sup>221</sup> A diferença entre os autênticos representantes de Deus e os impostores é que estes, fundados na prepotência de se auto-intitularem representantes de Deus, buscam a glória, almejam bens terrenos, entram no mercado da honra enquanto “*clérigos*”, enquanto aos outros chamam de “*leigos*”. No fim, o Estado hobbesiano exige o monopólio da verdade linguística nas mãos do soberano, inclusive quanto à interpretação das Sagradas Escrituras.

O abuso de linguagem é o principal criador do estado de guerra entre as pessoas no estado de natureza. É no campo linguístico, mais que no campo da disputa por objetos materiais desejados, que se acirram os ânimos dos contendores, porque mesmo a busca por objetos desejados é quase exclusivamente a busca por honra. Dizemos “quase exclusivamente”, porque o homem necessita subsistir e, para isso, depende de um mínimo *material*. Na conclusão do *Leviatã*, em suas últimas considerações sobre a obra, declara Hobbes:

E, considerando as inconsistências das opiniões e costumes dos homens em geral é, dizem, impossível manter uma amizade civil constante com todos aqueles com os quais os negócios do mundo nos obrigam a conviver: esses negócios quase sempre consistem apenas numa perpétua disputa por honras, riquezas e autoridade.<sup>222</sup>

O conceito de poder envolve a possibilidade de conseguir um bem aparente futuro, mas o poder é medido pelo preço do indivíduo, que por sua vez é determinado pelos outros; quem sempre determina o preço é o comprador e não o

---

<sup>220</sup> HOBBS, op. cit., p. 166. Cap. XXXII, “*and such dreams as that, from self-conceit, and foolish arrogance, and false opinion of a man’s own goodness...*”

<sup>221</sup> HOBBS, T. *Leviathan*. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v.54). p. 189. Cap. XXXII, “*we shall find their end was always to beget or confirm belief that they came not of their own motion, but were sent by God.*”

<sup>222</sup> HOBBS, T. A Review, and Conclusion. In: \_\_\_\_\_. *Leviathan*. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v.54). p. 279, “*And to consider the contrariety of men’s opinions and manners in general, it is, they say, impossible to entertain a constant civil amity with all those with whom the business of the world constrains us to converse: which business consisteth almost in nothing else but a perpetual contention for honour, riches, and authority.*”

vendedor. Por isso, a honra consiste na fama do poder; a sociedade é o espelho que reflete o verdadeiro poder de um homem, seu *quantum* de honra. Há uma imbricação necessária, sob a óptica hobbesiana, entre honra e poder, ou seja, o nível de honra do indivíduo determina a dimensão de seu poder. Daí o perigo do riso, junto dele anda o escárnio, escárnio que pode ser visto “*como preço injusto*” por aquele que o recebe.

Mais do que a disputa por *bens materiais burgueses* em um mercado concorrencial, o desencontro na atribuição de valores que o sujeito dá a si próprio e aqueles atribuídos por *outrem* é que constitui ponto fundamental da discórdia. Nesse ponto acreditamos estar o erro de Macpherson, pois, para a formulação do *estado de natureza*, Hobbes não necessitava importar os costumes burgueses em sua redução analítica. Para Macpherson, o modelo proposto por Hobbes do estado de natureza é falso porque ele importou para a situação os costumes burgueses que já prevaleciam na sociedade inglesa de sua época. Na visão de Macpherson, a sociedade burguesa de mercado competitivo se caracteriza pela existência de concorrência das pessoas por bens materiais apropriáveis, cujos desejos são os de acumular propriedade. Mas a própria propriedade privada é um signo da honra em uma sociedade burguesa; por isso, não é descabido pensar que a guerra de todos com todos se dá pela disputa dos bens materiais disponíveis no mercado. Não é de todo incorreto o raciocínio, mas o fim de se adquirir bens materiais, salvo aqueles necessários à premente necessidade de viver, se dá porque a propriedade é símbolo da honra. Numa sociedade burguesa, a propriedade é o principal deles. Valendo ressaltar que a especificação do “teu” e do “meu” dependem do recurso linguístico. O mercado da honra existe em qualquer sociedade, resulta da natureza humana, independentemente do regime econômico adotado. A peculiaridade da sociedade burguesa é a de que nela o maior símbolo da honra é o patrimônio material do sujeito. A propriedade privada é incorporada à imagem do sujeito, tais quais os títulos nobiliárquicos numa monarquia. O burguês é o que ele tem; seu patrimônio material é incorporado à sua personalidade e isso é feito pela própria sociedade. Visto isso, há um ponto de contato entre o entendimento de Hobbes e a concorrência que se instaura no mercado burguês; mas a ideologia burguesa ou sua prática de mercado não são pressupostos fundantes na obra de Hobbes, pelo

contrário, a concorrência que se instaura numa sociedade de moldes burgueses necessita, como qualquer outra, da *intercambiação* linguística. A concorrência por bens materiais num mercado capitalista é decorrência de algo anterior: a concorrência dos homens pelos signos da honra e da glória. Mas, ainda assim, numa sociedade burguesa não é suficiente que o sujeito tenha muitos bens; ele deve ter fama de riqueza, sem a qual seu “poder” é nulo. Ter sem parecer, nesse mercado, nada vale. A honra consubstancia o valor do indivíduo no bojo social, sendo que a valoração do mesmo é que dá a medida de seu poder, já que seu valor é determinado pelos meios que dispõe para a conquista dos bens desejados. Nos *Elementos*, Hobbes chega a falar em apetite pela honra: “*a honra, meta do apetite do homem, faz com que ele pense nos próximos meios adequados a alcançá-la, e assim novamente em relação aos seguintes ...*”<sup>223</sup> Qual a justificativa de se ter um patrimônio suficiente para se viver por muitos séculos, tendo em conta a brevidade da vida, senão o desejo de honra, a satisfação da vaidade? Mesmo que consideremos o depósito que o indivíduo põe em sua prole na crença da perpetuação de si próprio, tal é vaidade. O poder é a detenção dos meios. Conforme já citamos, no Capítulo X do *Leviatã*, Hobbes afirma peremptoriamente que “*o valor de um homem, tal como o de todas as outras coisas, é seu preço.*”<sup>224</sup> O preço do indivíduo é, justamente, a atribuição de honra a si, feita pela comunidade.

Tem mais poder aquele que é mais honrado, e a honra necessita da imputação de signos, de caracteres que mostram o valor do sujeito. De nada vale qualquer signo, se não houver necessariamente o reconhecimento dos outros. Observa-se pela definição de poder, e pelas consequências extraídas da mesma definição, que o poder não está no campo físico, onde é maior o poder do corpo, quanto maior é seu ímpeto. O poder não é o excesso de bens e, sim, o excesso de meios (só se justifica a riqueza como poder se a mesma constituir um bom meio de alcançar o desejado). Neste ponto não há qualquer correção a ser feita à tese de Macpherson. O efeito direto do poder se dá em nível físico, mas é em nível indireto que tem valia o poder. São os efeitos indiretos, as valorações da comunidade, as

---

<sup>223</sup> HOBBS, T. **The elements of law natural and politic**. Londres: Dodo Press, 2009. p. 11. Cap. 4, “*where honour, to which a man hath appetite, maketh him to think upon the next means of attaining it, and that again of the next [...]*”

<sup>224</sup> HOBBS, T. **Leviathan**. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v.54). p. 73. Cap. X. “*the value or worth of a man is, as of all other things, his price;*”



imputações feitas ao sujeito, que constituem o preço do homem, a mensuração de seu poder.<sup>225</sup> Por isso, no *Leviatã*, há afirmação de que: “*honrosa é qualquer espécie de posse, ação ou qualidade que constitui argumento e sinal de poder.*”<sup>226</sup>

Nesse mercado de honra o que será determinante para o surgimento da guerra de todos com todos é o abuso de linguagem. É no desencontro do juízo que faz de si - onde o indivíduo mensura os efeitos que causam seu poder - e qualquer signo de imputação discordante da sua opinião própria, que acirram os ânimos e levam à competição, preponderantemente. No Capítulo V do *De Cive*, já tratando da sociedade civil, Hobbes mostra que diferentemente de alguns insetos, reputados políticos por Aristóteles, o homem é levado à disputa, em primeiro lugar, pela disputa que existe por *honra e dignidade*.<sup>227</sup> Antes dessa passagem, explica Hobbes que a união de poucas pessoas não garantiria a paz, pois a *competição e a inveja fazem os homens altercarem entre si*. Inveja de reputação, de honra etc.

Como a linguagem é inerente ao homem e, pressupondo que o mercado da honra necessita apenas de signos que a expressem, não há a necessidade de costumes burgueses para desatinar os conflitos individuais, pois conforme dito, pode ser signo da honra deter bens materiais, títulos nobiliárquicos, fama de grande guerreiro, etc. A atribuição de signos pela comunidade, que depende exclusivamente do uso da linguagem, em oposição ao juízo que faz de si próprio o sujeito, pode afrontar a vaidade do julgado, o sentimento de esplendor que cada um tem de si mesmo. A vaidade, independentemente de qualquer situação ou momento histórico, existe em qualquer sociedade, pois é inerente ao homem. Leo Strauss, mencionando a tradução feita por Hobbes da obra de Tucídides, relativamente à exposição que faz no prefácio dela, diz que Hobbes preferia o regime monárquico, não por ser o melhor dos regimes, mas por ser o “*menos ruim*”, pois na democracia há possibilidade de desflorar o pior dos males, a vaidade dos homens, concluindo

---

<sup>225</sup> ZARKA, Y. C. **Hobbes y el pensamiento político moderno**. Tradução de Luisa Medrano. Barcelona: Heder, 1997. p. 101.

<sup>226</sup> HOBBS, op. cit, p. 74, Cap. X, “*honourable is whatsoever possession, action, or quality is an argument and sign of power.*”

<sup>227</sup> HOBBS, T. **De Cive**. New York: Oxford University Press, 1983. p. 87. Cap. V.

que a vaidade é a raiz de todo o mal.”<sup>228</sup> Estava pensando Hobbes nos comícios públicos que podem existir nas democracias, sendo Atenas o maior exemplo disso.

Montesquieu e Rousseau, especialmente este, por conta da tese do *bom selvagem*, ao criticarem Hobbes parecem não terem se atentado para o fato de que o homem natural de Hobbes, já é um homem dotado de linguagem. Montesquieu, no *Espírito das Leis*, quando faz a descrição de seu homem selvagem, parece tratá-lo de forma apartada do conjunto social, como se vivesse sozinho em uma floresta:

Tal homem sentiria no início apenas sua fraqueza; sua timidez seria extrema: e, se precisássemos sobre este caso de alguma experiência, foram encontrados nas florestas homens selvagens; tudo os faz tremer, tudo os faz fugir. Logo adiante, Hobbes pergunta: “por que, se não se encontram naturalmente em estado de guerra, os homens andam sempre armados? E por que têm chaves para fechar suas casas?” Mas não percebe que está atribuindo aos homens, antes do estabelecimento das sociedades, aquilo que só pode acontecer após este estabelecimento, que fará com que encontrem motivos para atacarem-se e defenderem-se.<sup>229</sup>

Nessa abordagem há a desconsideração de que o homem é dotado de palavra, o que lhe permite estabelecer relações de poder, já que a língua permite a comparação entre eles.

Parece que o trecho citado era o gancho do qual necessitava Rousseau para tecer suas críticas ao estado de natureza postulado por Hobbes (a obra de Montesquieu mencionada foi publicada em 1748, antes do *Discurso sobre a desigualdade e do Contrato Social* de Rousseau). Rousseau, em vez de bipartir os corpos em naturais e políticos, tripartiu-os, para no terceiro estágio encontrar a forma melhor de convivência, o governo baseado na vontade geral; enquanto que o estado civil de Hobbes, para Rousseau, não passava de um modelo de opressão e usurpação por aquele que detém o poder. É nesse ponto que reside a grande diferença dos modelos de Rousseau e de Hobbes, entre os contratos de associação e de subordinação.<sup>230</sup> Para Rousseau, o estado de natureza de Hobbes não

---

<sup>228</sup> STRAUSS, L. **The political philosophy of Hobbes: its basis and its genesis**. Chicago: The University of Chicago Press, 1963. p. 111.

<sup>229</sup> MONTESQUIEU. **O espírito das leis**. São Paulo: Martins Fontes, tradução de Cristina Murachco. 2000, p. 14.

<sup>230</sup> Além disso, parece existir alguma divergência quanto ao hipotético estado de natureza nos dois autores, isso porque a versão rousseauiana é mais historicista que a versão hobbesiana. Rousseau foge ao rigor *lógico* emprestado ao argumento por Hobbes. Esses *escorregões* rousseauianos podem ser observados, p. ex., no *Ensaio sobre a origem das línguas*: “Essas três maneiras de escrever correspondem com bastante exatidão aos três diferentes estágios em que se podem

equivale à condição natural do homem, mas é instituído por usurpadores; ela já é uma comunidade que saiu da condição natural, da primeira de todas as sociedades.

O *estado de natureza* proposto por Hobbes só é concebível partindo-se da premissa de homens vivendo em conjunto e dotadas de um sistema de comunicação já desenvolvido, pois só no seio do grupo há possibilidade de conflituosidade. É só com a convivência que se pode pensar num mercado de honra, onde a reputação é disputada. E, isso, com base na vaidade que é inerente a cada homem. Aí se dá o embate: cada um com sua auto-reputação, sendo juiz de si próprio e de suas ações, no que encontrará objeção do outro que o desdenha ou lhe opõe resistência. Daí, o perigo do riso, do escárnio e a necessidade de se fundar um Estado Leviatã, pois ele subjuga os soberbos.

Se Hobbes tivesse os importado costumes sociais de sua época para sua teoria pré-estatal, não teria necessidade de travar diálogo com o leitor e pedir-lhe sua auto-análise (*nosce te ipsum*). A convivência em moldes burgueses é apenas um dos reflexos possíveis da natureza humana, mas não é o único. O homem é a mola propulsora da engrenagem, independentemente do regime adotado pela comunidade. Independentemente do regime social e econômico, a análise do homem, no estado de natureza, leva-o a criar um estado de brutalidade, onde impera o egoísmo e o medo, decorrentes dos confrontos de juízos individuais.

É por isso que a primeira paixão da mente a ser abordada nos Elementos é a glória, porque ela será o principal fator que desencadeará a conflituosidade no estado de natureza. A clareza maior desse raciocínio está no Cap. IX dos *Elementos*, cujo título é “*Das paixões da mente*”. A síntese que faz no início de sua exposição acerca da glória e da vanglória coincide com defesa deste texto.

De acordo com a doutrina ali esposada, “a glória” é “o *triumfo interior da mente, é aquela paixão que procede da imaginação ou concepção do nosso próprio poder sobre o poder daqueles que estão em disputa conosco.*”<sup>231</sup> O sentimento de glória é pessoal e leva em conta a necessária comparação com outro. Essa comparação está na medida do poder de cada um, na comparação entre o próprio

---

*considerar os homens reunidos em nações. A pintura dos objetos convém aos povos selvagens; os sinais das palavras e das proposições, aos povos bárbaros; o alfabeto, aos povos civilizados.*”

<sup>231</sup> HOBBS, T. **The elements of law natural and politic**. Londres: Dodo Press, 2009. p. 30, “GLORY, or internal glorification or triumph of the mind, is that passion which proceedeth from the imagination or conception of our own power, above the power of him that contendeth with us.”

poder e o poder de outrem. Os sinais da glória, seus sinais representativos, dão-se pela “ostentação nas palavras e a insolência nas ações”.<sup>232</sup> Tanto a ornamentação verbal, como os gestos corporais são meios de comunicação e de transmissão do sentimento de honra e de glória. Da comunicação, na transmissão de signos representativos da honra, pode surgir o embate.

Quando o sentimento de glória está calcado em constatações verdadeiras, então se tem o apetite denominado “aspiração” (*aspiring*). Mas, às vezes, pensar bem de si mesmo é enganar-se, e isso é “falsa glória” (*false glory*). Hobbes diz que essa falsa mensuração do próprio poder, que é a vanglória, pode advir da leitura de alguns livros ou do exemplo de atitudes de outros homens, das quais tenha conhecimento o tolo.<sup>233</sup> Os sinais da vanglória são transmitidos por meio de uma linguagem falseada. Assim são descritos os atos que visam a transmitir a vanglória:

os sinais da vã glória nos gestos são a imitação de outrem, dando a impressão falsa de seu interesse por coisas que não compreendem, a afetação do vestuário, a busca da honra a partir dos seus sonhos e outras histórias sobre si mesmo, sobre seu país, seus nomes e coisas deste tipo.<sup>234</sup>

A vanglória beira a loucura. Aliás, Hobbes diz textualmente no *Leviatã*, capítulo VIII, que o prolongamento excessivo da vanglória, que é o orgulho ou autoestima, causa a loucura.<sup>235</sup> No mesmo capítulo, já havia dito que ter paixões mais fortes e contundentes do que o ordinário é loucura. Não há razão em glorificar a si próprio, nem pretender que as pessoas estimem a si mais do que o estritamente verdadeiro. Aqueles que se vangloriam têm atitude quixotesta, pois por vaidade beiram a loucura. O exemplo de *Dom Quixote se casa* perfeitamente com a obra de

---

<sup>232</sup> HOBBS, T. op.cit., p. 30. Parte I. Cap. IX.

<sup>233</sup> Essa alusão parece ser mesmo feita a *Dom Quixote*; cavaleiro andante que sai em busca de glórias após a leitura excessiva de livros de cavalaria. A leitura excessiva dos livros de histórias de cavaleiros andantes teria “ressecado” seu cérebro e, o teria posto em busca dessa glória cavalheiresca.

<sup>234</sup> HOBBS, T. **The elements of law natural and politic**. Londres: Dodo Press, 2009. p. 30. Parte I. Cap. IX, “*signs of vain glory in the gesture, are imitation of others, counterfeiting attention to things they understand not, affectation of fashions, captation of honour from their dreams, and other little stories of themselves, from their country, from their names, and the like.*”

<sup>235</sup> HOBBS, T. **Leviathan**. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v.54). p. 68. Cap.VIII, “*the passion whose violence or continuance maketh madness is either great vainglory, which is commonly called pride and self-conceit, or great dejection of mind.*”

Hobbes.<sup>236</sup> O cidadão deve ter a noção exata de que a vaidade pode afetar a boa convivência.

A trajetória de Dom Quixote começa com a leitura que faz de livros de cavalaria, julgando que os *cavaleiros andantes* se encontram entre as mais gloriosas pessoas, ou, se quisermos dizer de modo diverso, o cavaleiro andante adota meio de vida ótimo, capaz de elevar o sujeito às alturas, pois suas histórias e peripécias, pelo esplendor e magia, são de todos conhecidas, tais quais as de *Amadis de Gaula*. Em busca da glória e do reconhecimento é que o cavaleiro andante inicia sua jornada. Isso em virtude de ter lido livros e de ter acreditado neles, acreditado nos exageros narrados. Dom Quixote, inebriado pelas façanhas da *andança*, inicia sua própria. E, na sua jornada em busca da glória, comete estultices. Suas atitudes beiram à loucura. Em um diálogo com o Cônego, depois de ter voltado da sua segunda jornada, afirma *Dom Quixote*:

“Creia-me Vossa Mercê, e, como já lhe disse, leia estes livros, e verá como lhe desterram a melancolia e lhe melhoram a condição, se acaso a tiver má. Eu de mim sei que depois de me ter metido a cavaleiro andante, sou bravo comedido, liberal, bem-criado, generoso, cortês, audaz, brando, paciente, sofredor de trabalhos, de prisões, de encantamentos, e ainda que há tão pouco tempo me vi metido dentro de uma jaula, como se fosse doido, espero, pelo valor do meu braço, ser dentro de poucos dias rei de algum reino, onde possa mostrar o liberal agradecimento que o meu peito encerra; [...]”<sup>237</sup>

Seu fiel escudeiro, Sancho Pança, parece acometido de *mal* análogo ao de seu senhor. Eis seguir-lo por acreditar em uma mentira, na promessa de recompensa em ter o governo de alguma ilha e, com base nessa sua pretensão, segue Dom Quixote, enfeitado por palavras irreais, também em busca da glória.<sup>238</sup>

---

<sup>236</sup> Nos *Elementos* há menção expressa: “*And the gallant madness of Don Quixote is nothing else but an expression of such height of vain glory as reading of romants may produce in pusillanimous mens.*”( HOBBS, T. **The elements of law natural and politic**. Londres: Dodo Press, 2009. p. 42. Parte I. Cap. 10) “*e as loucuras do galante Dom Quixote não são mais que uma expressão do que a alta vanglória lida em romances pode produzir em homens pusilânimes.*”

<sup>237</sup> SAAVEDRA, M. C. **Dom Quixote**. Tradução de: Viscondes de Castilho e Azevedo. São Paulo: Nova Cultural, 2002. p. 328.

<sup>238</sup> Sancho se dá conta disso: “este meu amo, já tenho visto que é um louco de pedras, e eu também não lhe fico atrás, que até sou ainda mais mentecapto do que ele, pois que o sirvo e sigo [...]” (SAAVEDRA, op. cit, p. 391). Mas, na verdade, Sancho parecia ser mais equilibrado que seu amo. Após a passagem mencionada, diante de uma proposta alternativa do amo, que lhe oferece como recompensa um prêmio futuro, a ser conquistado, ou, a cria de suas éguas, responde: “prefiro as crias- respondeu Sancho-, porque não é lá muito certo que sejam grande coisa os despojos da primeira aventura.” (SAAVEDRA, op. cit, p. 392).

É possível extrair-se de Hobbes que a vaidade cega o homem e faz viver em meio a fantasias. Isso porque a utilização de uma língua é o único meio pelo qual o homem pode raciocinar, mas por meio dela também cometer erros; ela é, por assim dizer, o *calculador* dos sábios; mas também é a *moeda dos loucos*.

A desonra é o mesmo que a vergonha, um mal que todos tentam evitar. No Capítulo VIII do *Leviatã*, se contam duas passagens onde houve surtos de demência, um em Abdera, na Grécia, por conta da representação da tragédia de Andrômeda, que aliada ao calor dos dias de então, provocara surtos de loucura; e, outra, em cidade grega diversa, com o mesmo desfecho. Tais condições atacaram o público, de modo que algumas jovens gregas foram levadas ao autoenforcamento. Por muitos, tal loucura, foi considerada “obra do diabo”.<sup>239</sup> Conta-se ali, que este desprezo pela vida, decorrente da tal loucura, foi curado pela determinação aos magistrados de expor o corpo daquela que se enforcasse ao público. A vergonha que a exposição do corpo podia causar curou a demência coletiva! A vergonha é sinal de desonra e, naquele caso, deu conta de conter aqueles ímpetos efervescidos. Em Hobbes, a honra deve ser vista como uma obsessão, que se sustenta na estimação dos homens e vive da opinião deles, da atribuição de valores que os indivíduos fazem uns dos outros enquanto conviventes comuns.

A balbúrdia linguística, o chocar de conceitos daqueles que se autoestimam com a opinião alheia pode levar à guerra de todos com todos, um estado que maximiza o medo, que atrai a suspeita e as trevas, levando os homens a se anteciparem uns aos outros em causar o mal; nessa perspectiva, o desejo de honra, derivado da vaidade, constitui o maior desacerto entre os homens.

Para ilustrar a ponderação, vamos trazer à colação um pensamento atribuído ao *Burrinho Pedrês*, uma conclusão de algumas das observações desse personagem rosiano em relação aos seus conviventes da fazenda onde está. O burrinho é protagonista do conto que leva como título seu nome, da obra *Sagarana* de João Guimarães Rosa. Esse personagem nos faz lembrar a cachorra Baleia, personagem de *Vidas Secas*, de Graciliano Ramos. Do mesmo modo que o cão, o Burrinho parece esbanjar mais humanidade que as figuras humanas das duas obras

---

<sup>239</sup> HOBBS. T. **Leviathan**. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v.54). p. 69. Cap. VIII.

teladas, numa espécie de antropomorfização dos animais. O burrinho, que é só *recato*, velho, já com seu sexto nome, em decorrência de ter sido propriedade de seis donos, ostenta só pequenez. Seis nomes, cada um ligado a uma parte de sua história, que revelam a história não de um, mas de seis, porque teve sua existência agregada a outrem. Quanto menoscabo! Seis nomes retiram dele quase que sua própria identidade, pois foram seis e, não, um. Despido de toda pretensão, impossibilitado de *praticar a vaidade*, tem uma visão aguda das relações que lhe circundam. Distante das contendas dos quadrúpedes, dos olhares do fazendeiro e dos caboclos, em certo dia, no seu recato costumeiro, apartado da multidão, abstraído, “*do ponto onde se estar mais sem tumulto*”, observa na fazenda os outros animais. Vê:

Mudo chamado leva o garrote moço a impedir toda uma fileira, até conseguir aproximar-se de outro, que ele nunca viu, mas junto do qual, e somente, poderá sentir-se bem”;[...] o pantaneiro mascarado, de embornal branco e quatróllhos, nasceu, há três anos, na campina sem cercas. Não tem marca de ferro, não perdeu a virilidade, e faz menos de seis meses que enxergou gente pela primeira vez. Por isso, pensa que tem direito a mais espaço.” [...] “Devagar, teimoso, força o caminho, como sabem fazer boamente os bois”; [...] “um de cernelha corcovada, boi sanga sapiranga, se irrita com os grampos que lhe arpoam a barriga, e golpeia com a anca, aos recuões.”; [...] “Acolá, nas cercas, - dando de encontro às réguas de landi, às vigas de guarantã e aos esteios de aroeira – carnes quadradas estrondam. E pululam, entrechocados, emaranhados; os cornos – longos, curtos, rombos, achatados, pontudos como estiletetes, arqueados, pendentes, pandos, [...]”; “O cavalo preto de Benevides – soreiro fogoso, de pescoço recurvo em cauda de galo – desatou-se do moirão e vem desalojar o burrico da sua coxia.<sup>240</sup>

Vendo esse emaranhado de corpos pesados em choque, cada qual em disputa com o outro pelo espaço, pela posição, pela eminência ele – Sete Ouros- já seu sexto nome- “*que detesta conflitos*”, “*escoa-se entre as duas feras. Desliza. E pega o passo pelo pátio, a meio trote e em linha reta, possivelmente pensando:*

- *Quanto exagero que há!...*<sup>241</sup>

<sup>240</sup> ROSA, J. G.. **Sagarana**. 21. ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, , 1978.v.1. p. 5.

<sup>241</sup> ROSA, op. cit., p. 7-8. O mais interessante da história é que vários são os animais que saem numa caminhada, carregando, cada um, uma pessoa, entretanto, apenas um retorna à fazenda; o menosprezado burrinho é o único que consegue a travessia de um rio, após um tempestade, trazendo para a outra margem, a salvos, dois peões. Apesar de sua idade avançada, de sua indesejável e desacreditada aparência, tem na experiência e cautela, fatores determinantes para salvar a si e a duas pessoas.





## 7 A Prudência

Até agora foi visto que em sua condição de *simples natureza*, não pode o homem viver tranquilamente, já que a convivência não é harmoniosa. A saída daquela condição demanda um ato de vontade, a anuência ou adesão a um modelo de sociedade que deverá ser construído por meio de um pacto, que simboliza a junção das vontades dos indivíduos. Mas, para que os indivíduos possam aderir ao modelo de sociedade alternativo àquele que surge da convivência no estado de natureza, os mesmos têm que se convencerem de que a alternativa é a melhor opção; a opção que deve ser sufragada no cálculo deliberativo. Convencidos os indivíduos, abre-se a possibilidade de construir-se um modelo de sociedade ótimo, com regras precisas, já que o mínimo essencial para a construção de um modelo de sociedade política é a adesão dos sujeitos e, a estrutura social será toda moldada pelas vontades individuais. Hobbes pretendia fazer com que sua obra se tornasse instrumento de convencimento dos indivíduos, daí a justificativa de se publicar prematuramente o *De Cive*. O principal objetivo é mostrar ao leitor quais são suas obrigações como cidadão. Os argumentos utilizados são para convencer o leitor. Uma análise da estrutura da obra pode mostrar que todo o raciocínio se volta para esse convencimento. Esta proposta que é iniciada com o *De Cive* é retomada e reafirmada, com poucas discrepâncias, nas obras posteriores. Para fazer operar esse convencimento, Hobbes apresenta o modelo de sociedade política como a opção mais prudente, tomando-se como paradigma o modelo de sociedade existente no estado de natureza. Com esse argumento, a prudência torna-se uma virtude cardeal na obra de Hobbes, necessária ao cidadão para que possa ser fundada a sociedade política e também para que ela *funcione bem*. Propósito do *De Cive* é dar um *espelho ao cidadão*, a obra mostrará a *verdadeira* imagem do leitor que a lê (conhece).

O mais valioso argumento acerca da necessária aceitação do modelo proposto é aquele contido no tópico 3 do Capítulo I do *De Cive*. Para que os leitores

possam admitir a necessidade de aceitação da verdadeira condição de cidadão, eles têm que se dar conta de sua fragilidade. A fragilidade da “*carcaça do corpo humano*”,<sup>242</sup> quando sentida por cada um, afasta qualquer sentimento de autoestima, tal como a honra, orgulho, a vaidade, *et cetera*, porque, levada em conta a fragilidade do corpo humano, surge uma paixão mais forte do que aquelas derivadas da vaidade, que pode ser determinante no processo deliberativo do sujeito, que é o medo.

Esse argumento é retomado de maneira um pouco mais elaborada no Leviatã. Quando Hobbes principia o Capítulo XIII do Leviatã, onde ele trata da condição humana fora da sociedade civil – no estado de natureza -, começa por dizer que os homens são iguais. Mesmo que fisicamente diferentes, são iguais. Pois a diferença física pode ser superada pelo mais fraco, usando de suas maquinações. Ao afirmar isso, Hobbes retoma um argumento de Trasímaco criticado por Sócrates, no Livro I da *República* de Platão, e deixa claro que não há possibilidade de convivência humana quando ela se funda na sobreposição e domínio do mais fraco pelo mais forte, ou seja, a política não se funda na força, mas no convencimento.

Como ficou consignado atrás, para Hobbes, a diferença de força não torna as pessoas desiguais: cada um deve reconhecer que é igual ao seu semelhante, mesmo que as aparências lhe mostrem o contrário. Essa afirmação tem várias implicações, mas uma é especialmente relevante: ao insistir na igualdade dos homens, Hobbes tenta mostrar ao leitor que ele, como qualquer outro, está suscetível aos males decorrentes da convivência em sociedade, e que sua condição pessoal, mesmo que aparentemente mais avantajada, não é suficiente para lhe trazer a tranquilidade, para lhe afastar o medo.

Por isso, em decorrência da tese de igualdade, é preciso ser prudente. A prudência, especialmente em Hobbes, deve ser enxergada como a virtude ou disposição que possibilita o indivíduo, quando delibera, a tomar decisões corretas.

Para Hobbes, é preciso reconhecer a igualdade entre os homens em sociedade e tirar lições dela. A aquisição da prudência inicia-se pelo reconhecimento

---

<sup>242</sup> HOBBS, T. *De Cive*. New York: Oxford University Press, 1983. p. 45. Cap. I. A premissa acerca da igualdade entre os homens parte da ideia bastante palpável de que cada um pode causar os mesmos danos aos outros, “*they are equals who can doe equal things one against other [...]*”

da igualdade plena entre os homens,<sup>243</sup> pois cada um, mesmo que mais fraco, pode matar seu semelhante; e quem pode ceifar a vida de outrem, que é o pior dos males que se pode impingir a alguém, pode cometer qualquer mal – e isto deve ser evidente pela constatação de que quem pode o mais, pode o menos. São iguais aqueles que podem causar os mesmos danos uns aos outros.

Em duas pequenas passagens, Hobbes trata da prudência. Trata da prudência no Capítulo IV dos *Elementos*<sup>244</sup> e no capítulo III do *Leviatã*<sup>245</sup>, ocasiões em que dá tratamento idêntico ao termo. Ela deve ser vista como uma virtude inerente ao agir, que possibilita a antevisão (indução ou projeção) do futuro, por meio da experiência adquirida, de modo que quanto mais experiência tiver o indivíduo, maior será seu grau de acerto sobre o futuro (por isso, em regra, a pessoa mais velha é mais prudente do que a mais nova) – que, segundo Hobbes, também pode ser aumentada com a maior capacidade cognoscitiva, especialmente aquela inerente a rapidez de raciocínio. Mas, quanto a possibilidade de antever o futuro, tomando o passado como guia, não existem juízos certos, mas tão só aproximativos, porque, para Hobbes, a experiência não permite concluir nada universalmente, ainda que a repetição na natureza tenha sido constante até então. Uma projeção prudente consiste de uma inferência cautelosa sobre os possíveis efeitos de determinadas causas - ou o contrário, presumir as causas de um efeito já consumado – com base em experiência confirmadora frequente e preponderante.

A prudência, diferentemente da ciência, não exige muito para ser atingida, pois só o tempo de experiência infunde em cada um a prudência decorrente *daquelas coisas a que igualmente se dedicam*.<sup>246</sup> Por isso, aqueles que não possuem qualquer ciência, mas que fazem bom uso da prudência, estão menos propensos ao erro do que aqueles que raciocinam mal.<sup>247</sup> Quanto à ciência, não há essa igualdade. Ela é para poucos. Mas, a prudência não exige um grande esforço

---

<sup>243</sup> HOBBS, T. **Tratado sobre el cuerpo**. Tradução de Joaquim Rodrigues Feo. Madrid: Editora Trotta, 2000. p. 39. Parte I. Cap. I. Depois de apontar para as artes de que desfrutam os europeus, asiáticos e, em alguma medida, os africanos, Hobbes pergunta: “*não têm todos os homens almas do mesmo gênero e iguais faculdades?*”

<sup>244</sup> Op. cit., Cap. IV, 10, p. 13.

<sup>245</sup> Op. cit., Cap. III, p. 53.

<sup>246</sup> HOBBS, T. **Leviathan**. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v.54). p. 84. Cap. XIII. sic “*for prudence is but experience, which equal time equally bestows on all men in those things they equally apply themselves unto.*”

<sup>247</sup> HOBBS, op. cit., p. 60. Cap. V.

para ser atingida; ela deriva da constituição do homem, aliada à experiência temporal pessoal. A experiência determina a prudência.<sup>248</sup> Experiência, em seu sentido mais raso, é simplesmente a sensação do mundo exterior - a percepção de cadeias causais de eventos. A prudência é uma 'virtude' ou uma disposição inerente ao agir; ela é um princípio ético. Poucos enxergaram em Hobbes um educador, mas ele o foi, já que seus argumentos dirigem-se ao convencimento e à instrução: "*não pela imposição, mas pelo ensino, não pelo medo das punições, mas pela perspicácia das razões.*"<sup>249</sup>

O juízo prudencial pode determinar a opção entre dois valores colocados à prova. Permite ao homem fazer a opção certa entre dois valores antitéticos, entre duas situações possíveis, a partir das experiências de sua própria vida. É mais saudável à comunidade o indivíduo agir calcado em sua prudência, formada a partir de sua experiência, do que agir de acordo com falsas doutrinas. É pedantismo ou loucura deixar-se levar por sentenças gerais, extraídas de doutrinas equivocadas, em vez de agir de acordo com seu juízo natural.<sup>250</sup>

Em relação às faculdades do espírito, as diferenças cognoscitivas entre os homens são menos acentuadas do que em relação às faculdades físicas. Cada um é capaz do mesmo nível prudencial que o outro, pela semelhança de experiências e pelas regras que colhe delas. Apenas o soberbo, o vaidoso, aquele que se julga mais sábio que os outros não enxerga essa igualdade natural. Mas, a soberba é uma constante na natureza e no comportamento dos homens. Mesmo aqueles que reconhecem várias qualidades alheias não deixam de ver em si sabedoria. Ao se julgarem mais sábios que os outros, os homens também são iguais, pois não há sinal maior de igualdade do que todos estarem satisfeitos com o nível de sabedoria

---

<sup>248</sup> O conceito de prudência em Hobbes é muito próximo à primeira conceituação de Tomás de Aquino na *Summa Teológica*, 47, 1: "*segundo Isidoro, prudente (prudens) significa aquele que vê longe (porro videns), pois tem visão aguda e antevê as possibilidades que podem ocorrer nas situações contingentes.*" em: AQUINO, T. **A prudência, a virtude da decisão certa**. Tradução de Jean Lauand. Martins Fontes, São Paulo, 2005.

No mesmo capítulo HOBBS (op. cit. Cap. V) dirá, 60 p., "*by this it appears that reason is not, as sense and memory, born with us, nor gotten by experience only, as prudence is; but attained by industry...*" Na sequência do raciocínio, à frente, dirá "*as much experience is prudence, so is much science sapience.*"

<sup>249</sup> SKINNER, Q. **Razão e retórica na filosofia de Hobbes**. Tradução de: Vera Ribeiro. São Paulo: UNESP, 1999. p. 432, "*opinionones non imperando, sed docendo, non terrore poenarum, sed perspicuitate rationum animis hominum inseruntur*

<sup>250</sup> HOBBS, T. **Leviathan**. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v.54) p. 60. Cap. V.

que julgam possuírem. Para parafrasearmos *Descartes, mutatis mutandis*, a sabedoria é o bem melhor partilhado no mundo, pois ninguém deseja tê-la mais do que a tem.<sup>251</sup>

Se a prudência leva ao reconhecimento da igualdade entre os homens - pelo menos em condições naturais - ela, enquanto virtude inerente ao agir, requer que o sujeito se livre de todo preconceito, principalmente do julgamento que faz de si mesmo no sentido de se auto-atribuir superioridade em relação aos seus pares. Ninguém é capaz de uma vida tranquila sem avaliar corretamente seus atributos e os de outros. Existe uma razão muito séria para Hobbes insistir neste argumento. A aceitação da igualdade natural dos homens e a necessidade de prudência são pedras fundamentais da construção política, já que serão determinantes no processo de deliberação que leva à formação do grande contrato de todos com todos. O agir prudente demanda agir de acordo com a reta razão - ou seja, fazer a melhor escolha dentro das possibilidades. E a melhor escolha entre possibilidades é aquela que vem de encontro à preservação do maior dos bens que tem o homem - sua própria vida.

Apesar da razão ser entendida como uma faculdade inata, inerente ao entendimento e, a prudência ser tida como um princípio do agir (um valor ético), ambas operam num mesmo sentido, apesar da diversidade de suas naturezas. A razão é a faculdade cognoscitiva, é inerente ao entendimento, que permite o sujeito calcular possibilidades. A razão é, essencialmente, a capacidade que tem o sujeito de calcular em todos os níveis, com qualquer espécie de objetos, a partir das duas operações básicas do entendimento, a adição e a subtração. A razão permite o cálculo com números, com palavras, com imagens, com possibilidades previsíveis, *et cetera*. Desse conceito geral é possível pensar-se numa razão calculadora, inclusive quanto a possibilidades opcionais. Conforme já dito, a razão em Hobbes não atende a qualquer sentido ontológico, mas meramente instrumental.

E a maximização desta sua faculdade é possível por meio do uso de notas linguísticas, que geram os registros, pelos quais pode reduzir as consequências que

---

<sup>251</sup> DESCARTES, R. **Discurso do método**. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 29, “[...] o bom senso é a coisa do mundo melhor partilhada, pois cada qual pensa estar tão bem provido dele, que mesmo os que são mais difíceis de contentar em qualquer outra coisa não costumam desejar tê-lo mais do que o têm.”

descobre a regras gerais. Essa manifestação é feita de modo expresso no Capítulo V do *Leviatã*:

Disse anteriormente (no segundo capítulo) que o homem na verdade supera todos os outros animais nesta faculdade, que quando ele concebe seja o que for, é capaz de inquirir as consequências disso e que efeitos pode obter com isso. E agora acrescento este outro grau da mesma faculdade, que ele sabe, com as palavras, reduzir as consequências que descobre, a regras gerais, chamadas teoremas, ou aforismas; isto é, sabe raciocinar ou calcular, não apenas com números, mas com todas as outras coisas que se podem adicionar ou subtrair umas às outras.<sup>252</sup>

Na determinação do agir, a deliberação deve refletir as conclusões da razão. Entre várias possibilidades postas à escolha, a deliberação deve tender para aquela que se amolde aos preceitos da razão. Dessa maneira, agir prudentemente é fazer com que a razão condicione todo o ato de vontade, fazendo a deliberação tender para a hipótese que melhor promova a manutenção da vida.

Como em Maquiavel, uma das questões centrais da obra de Hobbes também foi a questão referente à formação do Estado moderno – que requeria a necessária concentração do poder nas mãos do rei, com o expurgo de outros centros de autoridade - mas diferentemente dele, Hobbes escreveu para o cidadão e não para o príncipe. Enquanto Maquiavel deu ao príncipe um manual, Hobbes estava dando um manual ao cidadão, oferecendo-lhe lições para ser um bom cidadão e, com isso, um remédio para a desobediência civil do momento. A maior mostra deste objetivo hobbesiano está no *De Cive*. O reconhecimento de que Hobbes preocupava-se com a situação de seu país, além de ter sido mencionada por ele expressamente no prefácio do *De Cive*, é enfatizado por muitos de seus comentadores. Quentin Skinner, por exemplo, faz a seguinte afirmação: “*Hobbes mostra-se perfeitamente disposto a admitir que, na ciência civil, procuramos uma forma de conhecimento capaz de gerar uma orientação sensata para questões práticas.*”<sup>253</sup>

---

<sup>252</sup> HOBBS. T. **Leviathan**. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v.54). p. 59. Cap. V, “*I have said before, in the second chapter, that a man did excel all other animals in this faculty, that when he conceived anything whatsoever, he was apt to enquire the consequences of it, and what effects he could do with it. And now I add this other degree of the same excellence, that he can by words reduce the consequences he finds to general rules, called theorems, or aphorisms; that is, he can reason, or reckon, not only in number, but in all other things whereof one may be added unto or subtracted from another*”

<sup>253</sup> SKINNER, Q. **Razão e retórica na filosofia de Hobbes**. São Paulo: Unesp, 1999. p. 348.

A filosofia deve corresponder ao mundo, o modelo político deve ser simétrico à realidade circunstancial, assim como a palavra escrita deve corresponder à falada. Hobbes nega virtudes à obra de Platão, sob o argumento de que a sua *República* é a obra mais inútil até então escrita, apesar de tê-lo considerado, junto de Aristóteles, o maior pensador da antiguidade. A sua inutilidade decorre da acusação de que a cidade ideal não corresponde ao mundo *real*, às circunstâncias de fato, ao que ocorre no efetivo cenário da vida política e, muito menos, serve de remédio para os males do mundo.

No *De Corpore* Hobbes deixa seu propósito evidente, mais que em qualquer outra obra: ele diz que o objetivo da filosofia é revelar os efeitos previstos das causas para que possa ser utilizado para o bem da vida humana, mediante o trabalho dos homens. A filosofia não vale a pena, ele continua, para deleite pessoal - para o desfrute, em silêncio, consigo próprio. A função da ciência é resolver problemas; toda especulação deve ser empreendida com o objetivo *de alguma ação ou obra*.<sup>254</sup> Hobbes não distinguia, como nós, entre filosofia e ciência; em muitas passagens de sua obra, faz uso indiscriminado dos termos, conforme era comum em sua época.

Um dos propósitos mais importantes de sua filosofia era traçar o caminho seguro para o cidadão. A obra é construída com os olhos voltados para o mundo real. Por conta disso, no capítulo do *Leviatã* dedicado à análise da razão e da ciência, depois de mostrar que os raciocínios corretos são atingidos por meio de um método correto e por definições precisas de termos, apontando ainda erros comuns em filosofia, Hobbes sintetiza seu anseio pela utilidade prática da filosofia com as seguintes palavras: “a razão é o passo, o aumento da ciência, o caminho e o benefício da humanidade o fim”.<sup>255</sup> A correta filosofia civil tem missão salvadora; por isso, o grande filósofo lembra o demiurgo.

---

<sup>254</sup> HOBBS, T. **Tratado sobre el cuerpo**. Tradução de Joaquim Rodrigues Feo. Madrid: Editora Trotta, 2000. p.38. Parte I. Cap. I.

<sup>255</sup> HOBBS, T. **Leviathan**. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v.54). p. 60. Cap. V, o trecho integral é: “to conclude, the light of humane minds is perspicuous words, but by exact definitions first snuffed, and purged from ambiguity; reason is the pace; increase of science, the way; and the benefit of mankind, the end. And, on the contrary, metaphors, and senseless and ambiguous words are like ignes fatui; and reasoning upon them is wandering amongst innumerable absurdities; and their end, contention and sedition, or contempt.”

No início do *De Corpore*, tratado publicado depois do *De Cive*, mas que metodologicamente o antecede, parece existir uma justificativa de todo o seu escrito. Conforme é dito lá, a filosofia consiste em conhecer as relações necessárias entre fenômenos, em conhecer os efeitos pelas suas causas, ou as causas pelos seus efeitos: *“a filosofia é o conhecimento dos efeitos ou fenômenos pelo conhecimento de suas causas ou gerações, bem como, das gerações que podem existir, pelo conhecimento dos efeitos, mediante um raciocínio correto.”*<sup>256</sup> O caráter científico da obra de Hobbes está justamente em descobrir as causas (efeitos) de certa classe fenômenos. Segundo Hobbes, na mesma obra, esclarece que o primeiro uso especial da linguagem está justamente em registrar que por cogitação descobrimos ser a causa de qualquer coisa (relação causal). O primeiro abuso da linguagem se dá pelo registro equivocado de uma relação causal entre fenômenos. O conhecimento científico dá-se pelo conhecimento das causas de qualquer coisa, por meio da experiência. A sociedade civil ou política pode ser conhecida cientificamente porque é possível conhecer suas causas: podemos entender o porquê de sua criação pelo homem, já que a pedra fundamental é o contrato de todos com todos, dos ajustes de vontade derivarão todas as regras sociais.

Um corolário um tanto evidente disto é que o acaso aparente não significa senão a ignorância de todas as causas que produzem um efeito. Não há evento sem o concurso de um conjunto de condições determinantes, ou, como quer Leibniz, suficientes.

A referência à experiência, principalmente à percepção empírica individual, será um dos eixos fundamentais de sua filosofia política. A introspecção, a auto-análise, é o método pelo qual descobre-se e confirma-se as verdades basilares do sistema hobbesiano. Segundo Hobbes, não há método melhor de convencimento do que este: derivar todas as teses de premissas cuja verdade pode ser verificada por qualquer pessoa, somente a partir do exame de suas próprias inclinações. É na razão individual, no autoconhecimento do indivíduo, que reside a chave para a construção da estrutura política. E aí reside a modernidade de Hobbes, justamente a

---

<sup>256</sup> HOBBS, T., 2000. p.36. Parte I. Cap. I.



fundamentação da política na razão e vontade individuais.<sup>257</sup> No início dos *Elementos de lei*, Hobbes diz que sua obra está calcada em três pilares: no conhecimento da *natureza humana*, no conhecimento *do corpo político* e no conhecimento daquilo que denominamos *lei*.<sup>258</sup>

Quando afirma que uma das bases de sua obra é o conhecimento da natureza humana, Hobbes exige não apenas que seja descrita, mas que os indivíduos sejam capazes de condicionar e de controlar sua vontade de acordo com as exigências da política. A construção da comunidade política passa pelo entendimento da natureza do homem, com a indicação da modelação necessária de seus atos de vontade.

Há o abandono de qualquer justificativa da política por meio de argumentos metafísicos ou de ordem teológica. A obra hobbesiana é essencialmente antropológica. Por meio da experiência individual, e, com um raciocínio correto, o sujeito chega a conclusões verdadeiras. Essa é, inclusive, a vantagem do homem em relação aos outros animais: “*disse anteriormente (no segundo capítulo) que o homem na verdade supera todos os outros animais nesta faculdade, que quando ele concebe algo qualquer é capaz de inquirir as conseqüências disso e que efeitos pode obter com isso.*”<sup>259</sup> Nesse sentido e, mesmo não tratando em profundidade do tema, a obra de Hobbes, especialmente o *De Cive*, tem em vista a educação de cada um, ministrando-lhe correta instrução política, para formação do bom cidadão. Já no início do *De Corpore*, Hobbes afirma que “*são muito poucos aqueles que aprenderam os deveres com os quais a paz se afirma e se conserva, isto é, a verdadeira regra de viver*”; não aprenderam, porque até então ninguém os ensinou ‘a

---

<sup>257</sup> Sobre a polêmica questão quando a modernidade ou “medievalidade” da obra de Hobbes, Strauss lembra que a modernidade de Hobbes consiste justamente na fundamentação da política nas vontades ou desejos individuais e não em qualquer outra providência metafísica. Tal se vê no primeiro capítulo do clássico:

STRAUSS, L. **The political philosophy of Hobbes**: its basis and its genesis. Chicago: The University of Chicago Press, 1963. Depois de afirmar a vertente moderna de sua obra, esclarece: “*Hobbes’s political philosophy is really, as its originator claims, based on a knowledge of men which is deepened and corroborated by the self-knowledge and self-examination of the individual, and not on a general scientific or metaphysical theory.*” (STRAUSS, op. cit., p. 29)

<sup>258</sup> HOBBS, T. **The elements of law natural and politic**. Londres: Dodo Press, 2009. p. 1. Parte I. Cap. I.

<sup>259</sup> HOBBS, T. **Leviathan**. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v.54). p. 59. Cap. V. “*I have Said before, in the second chapter, that a man did excel all other animals in this faculty, that when he conceived anything what soever, he was apt to enquire the consequences of it, and what effects he could do with it.*”

verdadeira doutrina'.<sup>260</sup> Não há como se aplicar algo que não se conhece. Nota-se que Hobbes fala em dever. No sentido em que é empregado, é dever individual - de que sua filosofia civil só tem sentido se apreendida e aplicada individualmente.

A situação conflitiva sempre demonstra o avesso dos ideais da ordem social, elemento caracterizador do que se denomina de convivência política (*archia*). Viver politicamente pressupõe ordem, coordenação, padronização de comportamentos, modelos que necessariamente devem ser consentidos e praticados, seja através da persuasão ou, em última *ratio*, pela força. Para a convivência social ordenada há sempre a necessidade da aceitação, pelo consentimento ou pelo uso da força, em maior ou menor intensidade. Para explicar cientificamente o cenário da política, deve-se principiar pelo componente mínimo e essencial que a constitui: seus autores, os homens. Eles são os protagonistas da política, atuam e criam o ambiente social onde vivem. A sociedade civil é criação dos homens, o modelo social é criado por um ato de vontade humana e não outra qualquer providência natural ou divina. Disso resulta que o mundo ou o cenário da política é imagem imediata do próprio homem, já que nada pode ser criado além dos limites potenciais do conjunto de criadores. Para ilustrar esse suposto, já na introdução do *Leviatã*, Hobbes compara a criação do Estado pelo homem com a criação da natureza por Deus: “*Do mesmo modo que tantas outras coisas, a natureza (a arte mediante a qual Deus fez e governa o mundo) é imitada pela arte dos homens também nisto: que lhe é possível fazer um animal artificial.*”<sup>261</sup> Criador e criatura, assim são o homem e a ordem política.

A convivência conflitiva entre os homens pode ser explicada por um de seus preceitos mais inovadores: a inexistência de um mal ou um bem absoluto (*agathon haplos*). É bom ou ruim aquilo que agrada ou desagrade aquele que lança tal juízo de valor sobre algo. Por isso, pode haver uma discordância grande entre os juízos de duas pessoas racionais sobre a mesma coisa. Não existindo um bem absoluto, que serviria de ideário comum a todos, o sujeito busca aquilo que ele próprio julga bom, podendo resultar daí o choque de interesses ou opiniões. A partir dessa teoria

---

<sup>260</sup> HOBBS, T. **Tratado sobre el cuerpo**. Tradução de Joaquim Rodrigues Feo. Madrid: Editora Trotta, 2000. p. 39. Cap. I.

<sup>261</sup> HOBBS, T. Introduction. **Leviathan**. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v.54). p. 47, “*nature (the art whereby God hath made and governs the world) is by the art of man, as in many other things, so in this also imitated, that it can make an artificial animal.*”

sobre o bem e o mal, é possível explicar todo o cenário conflitivo que permeia a convivência humana fora da comunidade política. E, para emergir dessa situação conflitiva é necessário a criação de um meio social diferente, através de escolhas. Por essa razão a prudência é necessária, já que na inexistência de um bem absoluto, as escolhas demandam sempre um juízo de ponderação. Entre a liberdade irrestrita do estado de natureza, e uma vida regrada numa comunidade política, é prudente optar-se pelo segundo modo de vida. É a melhor opção, porque, tomado o estado de natureza como paradigma, no mínimo, prospecta um bem maior, ou, um mal menor.

O homem, elemento constituinte da ordem política, é racional. Esse é um suposto imprescindível - o de que na natureza humana está gravada a razão natural. O modelo de Hobbes depende da tomada de consciência por parte dos indivíduos. Cada qual deve estar ciente de seu papel social. Todos são concitados a encontrar a razão natural, já que ela vive em cada um: *“de igual modo a Filosofia, quer dizer, a razão natural, é inata em todo homem, já que cada um raciocina em alguma medida e sobre algumas coisas.”*<sup>262</sup>

Para ilustrar essa sua assertiva, Hobbes compara a filosofia à escultura: uma escultura se encontra potencialmente num bloco de mármore, e o papel do escultor é apenas o de retirar da escultura o excesso de mármore, até chegar à forma desejada, que já residia ali. A metáfora também revela seu apelo à introspecção: sua insistência para que os homens façam uma análise de si mesmos, de seu conteúdo cognoscitivo e passional, para que cada um consiga encontrar os elementos fundamentais da filosofia que residem em si (ele recorre ao antigo lema socrático *nosce te ipsum* – conhece a ti mesmo).

O autoconhecimento é um pressuposto necessário para a aceitação do sistema político proposto. A política, enquanto forjada pela vontade humana, para beirar à perfeição, deve contar com artífices eficientes, conhecedores, com um povo educado. A base de todo o sistema está no autoconhecimento individual, no necessário encontro e aceitação que cada um deve ter da razão natural, que determina ao homem, em primeiro lugar, a procurar a paz.

---

<sup>262</sup> HOBBS, T. **Tratado sobre el cuerpo**. Madri, Editorial Trotta, 2000. p. 35.

Mesmo tratando de um tema que à época atormentava qualquer pensador, a religião, há um argumento segundo o qual a razão natural é obra de Deus e que, por isso, não poderia ser deixada de lado por qualquer pensador. Com efeito, no *Leviatã*, quando principia a discussão acerca da política cristã, Hobbes diz ser a própria palavra de Deus a razão natural imanente ao indivíduo: “*não convém renunciar aos sentidos e à experiência, nem àquilo que é a palavra indubitável de Deus, nossa razão natural.*”<sup>263</sup> A palavra de Deus é a razão natural.

O conceito de razão natural está muito próximo do conceito de axioma ou postulado em Hobbes, conforme lhe determina a matemática, já que é encarada como uma verdade que independe de provas. É evidente e acessível a todos, indistintamente. E a razão natural permite ao indivíduo acessar os dogmas das leis naturais. Pela razão natural, acessando ou conhecendo os postulados das leis naturais, o indivíduo terá condições de trilhar o caminho para a sociedade política, já que o primeiro postulado da razão natural, como dito, é a busca da paz. Por isso, conforme já visto, as leis naturais não passam de juízos prudenciais.

A razão humana permite a tomada de decisões prudentes, que determinam a formação da comunidade política. O fundamento da obrigação em Hobbes está no convencimento do indivíduo pela razão. Se deixados de lado o *Leviatã* e os *Elementos*, analisado o *De Cive* isoladamente, é possível dizer que a obra tem o propósito primeiro de convencer os leitores acerca da necessidade de tomarem a decisão certa para que a sociedade não mergulhe no caos. Por isso a afirmação da existência de leis naturais em Hobbes não corresponde ao conceito próprio de leis, mas de uma razão prudencial. As leis naturais coincidem com os ditames da razão e, conforme consignamos acima, os próprios postulados cristãos ou a palavra de Deus, não se extravia da razão natural. Sobre esse caráter de lei natural, Leo Strauss cita o *Leviatã*:

As leis de natureza[...] na condição de mera natureza... não são propriamente leis, mas qualidades que dispõe os homens para a paz e para a obediência. Quando um Estado é instituído, então são elas exatamente

---

<sup>263</sup> HOBBS, *Leviathan*. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v.54). p. 165. Cap. XXXII. “*nevertheless, we are not to renounce our senses and experience, nor that which is the undoubted word of God, our natural reason.*”

leis e não antes; são, então, os comandos do Estado; e, portanto, leis civis. Por isso o poder soberano obriga os homens a obedecerem-no.<sup>264</sup>

A construção da política funda-se nas vontades individuais guiadas pela prudência. Aqui está a grande novidade trazida por Hobbes à política: a demonstração de que um sistema político, necessariamente, funda-se na vontade individual das pessoas que o compõe. Daí Hobbes não escrever diretamente para o príncipe e sim para o cidadão, como se lançasse como petição de princípio que bons cidadãos geram uma boa organização política. A formação do cidadão, do bom cidadão, é um dos propósitos da filosofia de Hobbes, senão o principal; este ideal é evidente especialmente no *De Cive*. Bons cidadãos refletem numa boa sociedade. Esse é o propósito da obra prematura - formar bons cidadãos - que saibam seu papel exato na comunidade política. Plasmado nesse ideário, o *De Cive* constitui um verdadeiro manual para a boa educação dos indivíduos: *“a utilidade da filosofia moral ou civil não há de se estimar pelas vantagens que surgem de seu conhecimento, mas sim pelas calamidades que acarreta sua ignorância.”*<sup>265</sup>

Para esta certificação, um simples olhar lançado sobre o *De Cive* seria suficiente. Mas as mostras desse propósito estão evidentes em toda a sua obra:

Não veem que a segurança da república e, por conseguinte, a sua própria depende de as obedecerem. Todo homem por natureza (sem disciplina) olha em todas as suas ações, tanto quanto possa divisar, o benefício que a si mesmo redundará de sua obediência. Lê que a cobiça é a raiz de suas posses. E assim também em outros casos, em que as Escrituras dizem uma coisa e ele pensa outra, pois pesa apenas as conveniências e inconveniências de sua vida presente, que está diante de seus olhos, e nunca põe na balança o bem e o mal da vida futura, que não divisa.<sup>266</sup>

Se o sistema político funda-se nas vontades individuais, é necessário então enxergar no homem aquilo que o move para a política e aquilo que o afasta da política; ou melhor, é necessário saber se suas paixões e sua razão levá-lo-ão a construir um sistema ótimo de convivência ou não. Desse modo, para o

---

<sup>264</sup> STRAUSS, L. **The political philosophy of Hobbes: its basis and its genesis**. Chicago: The University of Chicago Press, 1963. p. 69, *the lawes of nature ... in the condition of mere nature...are not properly Lawes, but qualities that dispose men to peace, and to obedience. When a Commonwealth in once settled, then are they actually Lawes, and not before; as being then the commands of the common-wealth; and therefore also Civill Lawes: For it is the Sovereign Power that obligues men to obey them.* O trecho onde cita Hobbes é extraído do capítulo XXVI do *Leviatã*.

<sup>265</sup> HOBBS, T. **Tratado sobre el cuerpo**. Editora Trotta, 2000. (Clásicos de la Cultura). (tradução nossa).

<sup>266</sup> HOBBS, T. **Behemoth ou o longo parlamento**. Tradução de: Eunice Ostrensky. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2001. p. 93 p.

desenvolvimento do seu projeto de política, é necessário mergulhar na natureza humana, pois dela brotam as bases da política. E lá, incrustado na natureza humana, estão, ao mesmo tempo, a razão natural e todo um conteúdo passional do sujeito, dos quais o medo e o desejo de glória são os principais protagonistas.

Hobbes lança a premissa de que o homem é uma máquina incessante de desejos, sendo certo que a satisfação dos mesmos nunca é completa. Os desejos apenas cessam com a morte. A vida é um estado de movimento, no qual, o sujeito busca tudo quanto julga necessário para a sua satisfação, e se afasta de tudo quanto repute inconveniente. O próprio conceito de felicidade liga-se ao prosperar contínuo. E, como já dito, a inexistência de um bem supremo, para o qual todos caminham ou aspiram, resulta em que o juízo sobre o que é bom e o que é ruim fica a cargo exclusivo do sujeito. Sendo conhecedor desse quadro que anima a vivência, poder-se-á concluir acerca das causas e efeitos da agregação e desagregação política. O choque entre os juízos individuais não é algo difícil de suportar.

Na outra ponta da balança, e dando completude ao quadro cognoscitivo do sujeito, está a razão, que em essência é capacidade do homem de calcular (*ratioinatio est computatio*), inclusive prospectando possíveis efeitos de suas condutas. Como a razão é inerente à natureza humana, o homem é “*capaz não só de conhecer per causa, mas também de agir per fines, ou seja, de seguir regras que lhe indicam os meios mais adequados para atingir os fins almejados.*”<sup>267</sup> Essencialmente, o homem se distingue dos outros animais justamente pela peculiar faculdade que tem de inferir os efeitos de determinada situação, ou seja, de antever os efeitos de acordo com as causas análogas já experimentadas.

A razão é essencialmente instrumental, apresentando ao homem o cálculo das possibilidades possíveis dos eventos, de acordo com o conhecimento adquirido – experiência pessoal. A razão, pois, assume sentido metodológico, ela possibilita, através do cálculo, a tomada de decisões quando o sujeito está diante de várias alternativas. Assume feição metodológica para o discernimento e para a deliberação.

---

<sup>267</sup> BOBBIO, N. **Thomas Hobbes**. Tradução de Carlos Néelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1991. p. 38.

O raciocínio é efetuado pelas duas primordiais faculdades da mente: somar e subtrair. Essas faculdades não se restringem a contabilidade matemática, mas podem ser utilizadas para toda e qualquer operação mental, em relação a qualquer tipo de objeto, utilizando a língua como instrumento de cálculo. Todos os dados do conhecimento, tenham origem ou não nas sensações, se submetem a possibilidade de ingressar no cálculo mental. A caracterização da razão humana se dá pela capacidade que os homens têm de calcular, tanto em linha temporal – aritmética -, quanto em ordem espacial – geométrica. Tanto os números, como as figuras podem ser objeto do cálculo, as operações primárias são a adição e a subtração, valendo dizer que os números podem ser objeto da soma ou subtração, como também as figuras, como quando, por exemplo, se concebe um centauro, que é a subtração de parte do corpo humano e parte de um cavalo, com a conseqüente conjugação das figuras recortadas e, também os nomes ostentam a possibilidade de entrarem no cálculo, convertendo-se no discurso, mental ou linguístico:

Quando os homens raciocinam, nada mais fazem do que conceber uma soma total, pela adição de suas partes; ou conceber o resto, com a subtração de parte do todo: os quais, se feitos por nomes, é a concepção das conseqüências dos nomes de todas as partes, para o nome do todo (conjunto); ou do nome do todo e de uma parte, para o nome de outra parte.<sup>268</sup>

No *De Cive*, antes de principiar o tratamento do modelo político a ser lançado, Hobbes aponta as faculdades naturais dos homens, que são a força vital, experiência, a razão e as paixões.<sup>269</sup> A primeira está fora do controle do indivíduo, enquanto as últimas faculdades estão sob seu controle. O sistema político girará em torno destas últimas faculdades e, como a experiência se produz sob as condições passionais e racionais do sujeito, sendo em parte dependente delas, as faculdades determinantes no indivíduo são sua razão e suas paixões.

O método resolutivo-compositivo, que havia sido desenvolvido por Galileu, cabia perfeitamente no seu ideal de construir uma concepção política certa, análoga ao conhecimento matemático; esse método, aplicado à política, consiste

---

<sup>268</sup> HOBBS. T. **Leviathan**. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v.54). p. 58. Cap. V, “*when a man reasoneth, he does nothing else but conceive a sum total, from addition of parcels; or conceive a remainder, from subtraction of one sum from another: which, If it be done by words, is conceiving of the consequence of the names of all the parts, to the name of the whole; or from the names of the whole and one part, to the name of the other part.*”

<sup>269</sup> HOBBS, T. **De Cive**. New York: Oxford University Press, 1983. p. 41. Cap. I.

essencialmente em decompor a sociedade em seus elementos mínimos, encontrando e analisando cada indivíduo isoladamente e, num segundo momento, num aprofundamento ainda maior, mergulhar em sua subjetividade; depois disso, passa-se a recomposição orgânica-social, pensando-se no todo político: *“com efeito, conhecemos muito melhor uma coisa através dos elementos de que ela se constitui.”*<sup>270</sup>

A filosofia deve ser dividida em duas partes, a natural e a civil. Aquela lida com questões da natureza, independentes da vontade humana; esta lida com os objetos criados pela vontade humana, com o mundo da cultura. As causas das coisas naturais não estão a critério da vontade humana, mas da vontade divina. Já a política é tão cognoscível quanto à matemática, pois assim como esta, aquela é produto de criação humana. O homem é o pai da política; sendo ela resultado da vontade humana, é possível a sua demonstrabilidade. Para o entendimento perfeito da política, para o entendimento de acordo com o método matemático, deve-se descer aos elementos mínimos que compõem a sociedade e, a partir daí, construir-se o sistema como deve ser.

Então, visto que os homens não têm a mesma consideração valorativa acerca das coisas que os circundam, pois cada um é uma “ilha” cujos desejos determinam o conceito de bom e ruim, o que se poderá inferir é que a convivência lastreada no juízo individual de cada um não será harmônica. O modelo de sociedade política deve ser ajustado a essas características humanas, que foram desprezadas por Aristóteles. A situação contemplada no estado de natureza é primordial para que o homem possa tomar sua decisão de aderir ao contrato associativo, porque representa o avesso do modelo político.

Contrapondo-se à finalidade principal da existência que é a manutenção da vida, tem-se o receio da morte, da morte violenta, intempestiva, não natural, que constitui o mal supremo. Viver mal, com medo da morte é a pior das situações possíveis. Assim, toda a moralidade que existirá no estado de natureza derivará desta constatação primordial: o homem busca a manutenção de sua vida e evita a morte. Ligado ao pior dos males que é a morte intempestiva, não natural, estão uma série de valores ruins correlatos à mesma, tais como viver intranquilo, com receio,

---

<sup>270</sup> HOBBS, T. The Preface. **De Cive**. New York: Oxford University Press, 1983. p. 32.



viver com desconfiança em relação às possíveis atitudes de *outrem* e assim por diante.

Forma-se a polaridade entre a vida e morte, entre o querer viver e o medo de morrer, entre viver bem e viver mal, entre estado de natureza e sociedade civil. A opção do sujeito dar-se-á quanto a uma de duas opções. De um lado a vida tranqüila, o viver mal,<sup>271</sup> com insegurança, com a possibilidade de morrer de maneira prematura, intempestiva, antes de seu cabo natural – ou, viver bem, com tranqüilidade, numa organização social que garanta ao indivíduo “as regras do jogo”. Postas as opções, o que se espera é que os indivíduos façam uso de sua razão, ajam prudencialmente, e tomem a decisão correta. De acordo com o quadro apresentado, admitida a verdade das premissas, a opção, quase que necessariamente, será pelo modo de convivência onde a preservação da vida será o principal valor a ser defendido, enquanto que o medo da morte constituirá o reverso da moeda, a pior das situações, aquela que receberá o maior desabono, a maior repulsa pelo indivíduo. A identificação desta polaridade valorativa é o primeiro passo para o convencimento de que há a necessidade de guiar-se ou guinar-se do estado de natureza para a sociedade política, pois além da identificação desta polaridade valorativa, deve haver a constatação de que no *estado de natureza* o medo da morte é mais favorecido do que a tranqüilidade de uma vida segura.

A prudência humana, que coincide com o primeiro preceito das leis naturais, é, em substituição da magnanimidade, a principal qualidade a ser ressaltada no homem. Quando escolhe entre as duas opções lançadas, o sujeito deve convencer-se pela organização política em vez do estado de natureza. Aquela exige, essencialmente, a obediência civil. Para isso, o homem deve se abstrair das duas condições possíveis de vida e optar. Mas, além da opção manifestada com a aderência a um grande contrato de todos com todos, o sujeito deve também aceitar os mecanismos necessários para o funcionamento dos modelos opcionais, especialmente se eleita a sociedade política.

Dentro da escala de possibilidade, entre a assunção de uma situação boa e outra ruim, há a admissão de que a melhor condição é a manutenção tranqüila da

---

<sup>271</sup> Hobbes apud SKINNER, Q. **Hobbes and republican liberty**. Cambridge, UK ; New York: Cambridge University Press, 2008. p. 41. sic “*Furthermore, this natural proclivity encompasses the wish not merely to avoid that which is hurtful, but to attain the ornaments and comforts of life.*”

vida, e o pior dos males é o medo da morte violenta, que pode causar uma vida de terror. Essa posição é tomada a partir da constatação da paixão que mais atormenta o indivíduo: o medo. É com base nesta paixão que se edificará, em um quadro hierárquico, todos os valores sociais, onde no topo do edifício se encontra como mal supremo, o medo da morte violenta e, como bem oposto, uma vida sem o medo da morte violenta. Leo Strauss vai ainda mais longe e afirma que a morte provocada por outrem, em si mesma, não é o mal maior que pode afligir o homem no estado de natureza; o *summum malum* é uma vida atormentada e agonizada pelo medo permanente de que ela ocorra.<sup>272</sup> No *De Cive*, afirma Hobbes:

todo indivíduo é levado por uma força da natureza, não menor do que a que impele a pedra para baixo, a desejar o que é um bem para si e a evitar o que é um mal, sobretudo o maior de todos os males, a morte. Não é, portanto, absurdo nem condenável nem contra a verdadeira razão fazer-se todo esforço para preservar e defender da morte e dos sofrimentos o próprio corpo e os membros. E o que não é contrário à razão todos consideram conforme com a justiça e com o direito. [...] O primeiro fundamento do direito natural é, portanto, que todo homem proteja quanto possível sua vida e os membros do corpo.<sup>273</sup>

Assim, a razão como instrumento que guia o sujeito deve condicionar suas paixões de modo que haja renúncia ao direito natural a todas as coisas - a liberdade irrestrita a todas as coisas - para que possa ser construído um modo de vida tranquilo. A manifestação da vontade, que coincide com o último ato na deliberação, deve ser tomada tendo-se num prato da balança, como uma possibilidade, o viver com medo. Não é, pois, irracional se aceitar um Estado Leviatã, se o mesmo é a opção necessária para arrostar o medo da morte violenta. A opção entre duas possibilidades, entre dois modos de vida, são as opções postas aos indivíduos, às quais se chega empregando-se o método resolutivo-compositivo, mesmo que em situação hipotética. Em última análise, o estado de natureza serve ao indivíduo como hipótese possível que o leva a opção contrária, a sociedade política, exigindo

---

<sup>272</sup> STRAUSS, L. **The political philosophy of Hobbes: its basis and its genesis.** Chicago: The University of Chicago Press, 1963. P. 154.

<sup>273</sup> HOBBS, T. **De Cive.** New York: Oxford University Press, 1983. p. 53, “for every man is desirous of what is good for him, and shuns what is evill, but chiefly the chiefest of naturall evils, which is Death.; and this he doth, by a certain impulsion of nature, no lesse then that whereby a Stone moves downward: it is therefore neither absurd, nor reprehensible; neither against the dictates of true reason for a man to use all his endeavours to preserve and defend his Body, and the Members thereof from death and sorrowes; but that which is not contrary to right reason, that all men account to be done justly, and with right. [...] Therefore the first foundation of naturall Right is this, That every man as much as in him lies endeavour to protect his life and members.”

dele, fundamentalmente, obediência; ou seja, a negação de seus juízos individuais em tudo quanto seja necessário para a manutenção da ordem.

A comunidade política não é um fim em si mesmo, como é para Aristóteles, mas um meio ou instrumento de que se utiliza o indivíduo para garantir uma vida tranquila. Quando são postas opções de agir para o indivíduo – e estas sempre existem –, ele toma a decisão que lhe pareça tender para um bem para si. Quentin Skinner, lembrando dos emblemas utilizados na época de Hobbes para simbolizar o ato de liberdade, afirma que o principal era a libra, simbolizada pela balança, instrumento de medida onde pesa mais um dos lados. De duas alternativas possíveis, a mais vantajosa para o indivíduo, determina a vontade, sua externalização volitiva. Skinner lembra que etimologicamente, *deliberare*, resulta de *librare*, justamente denotando o fato de que, quando há uma deliberação, ela é dada de acordo com a opção que mais pesa em um dos braços da balança.<sup>274</sup> Também podemos lembrar que a libra representa o equilíbrio, por isso a constelação que corresponde ao signo apenas aparece no equinócio da primavera, onde o dia e a noite têm a mesma duração.

Tal qual Aristóteles, Hobbes com a decomposição da sociedade chegará aos mesmos fundamentos políticos de Aristóteles, ambos dão suporte ao seu modelo, invocando as paixões humanas. A sociabilidade natural dos homens *aristotélicos* deve ser vista como uma paixão natural, porque determina o querer e o agir. É que as paixões humanas que constituem o aparato da política em Aristóteles não coincidem com aquelas que dão o suporte necessário para o Estado de Hobbes. Enquanto um defende a tese de que naturalmente o homem, movido pelas suas paixões (ou sentimentos naturais), se agrega pacificamente com os outros homens; o outro baseia-se em paixões inversas, que levariam os homens a desagregarem-se.

Suas concepções diversas das paixões humanas se manifestam nos conceitos distintos de felicidade delineados por Aristóteles e Hobbes, e no papel da felicidade para a constituição de uma sociedade política. A importância do método adotado por Hobbes está na possibilidade que se abrirá de sustentar-se que a

---

<sup>274</sup> SKINNER, Q. **Hobbes and republican liberty**. New York: Cambridge University Press, 2008. p. 91.

sociedade política não tem formação natural, mas sim artificial: a origem da sociedade política em Hobbes fica dependente, condicionada a um ato de vontade *consciente*, de escolha do sujeito. Não é estultice dizer que implicitamente na obra de Aristóteles se busca, como em Hobbes, os elementos mínimos necessários para a explicação da construção política, de modo que a diferença substancial entre os dois grandes pensadores não reside no método escolhido por eles (pensando na hipótese de Hobbes ter adotada, com novidade, o método das ciências modernas), mas em suas teorias sobre as paixões humanas que fundamentam suas respectivas filosofias políticas. Fundamental para traçar-se as diferentes concepções dos dois filósofos é o conceito de felicidade em um e no outro.

O convencimento do homem de que o estado de natureza não é uma situação “boa” de se viver, constitui a causa decisiva, segundo Hobbes, para a construção artificial da comunidade política, ensejando a articulação das vontades num só sentido. A opção pela liberdade plena ou a renúncia a ela é a resposta a ser dada pelos indivíduos. Nesta situação de escolha entra em cena a mediadora razão natural, que, como visto, dá ao homem a possibilidade de calcular os benefícios e prejuízos de cada alternativa - a partir do conhecimento das causas pelos efeitos ou dos efeitos pelas causas de acordo com a experiência - e que permite o agir prudente. A liberdade irrestrita é a causa geradora do *estado de natureza*, situação que propicia a propagação do medo. Se, pois, o homem almeja dissipar tais efeitos, é preciso combater suas causas. Para isso, é necessária a celebração do pacto e a instituição do poder soberano. A alternativa a ser escolhida fica, então, evidente. Se o indivíduo quer zelar pela sua vida e pela paz, então a opção deve ser a renúncia ao seu direito natural a todas as coisas, à sua natural liberdade incondicional; ele deve optar pela instituição de um poder comum que possa favorecer a paz, que estabeleça o justo e o injusto, o “teu” e o “meu”, dissipando as contradições existentes entre os juízos individuais das pessoas.

Para se certificar da resposta dos indivíduos, Hobbes insiste no conceito de lei natural e seus postulados, que obrigariam o indivíduo a optar pela comunidade política, já que o primeiro preceito da lei natural é buscar a paz. Antes dos postulados da lei natural, na verdade são os ditames determinados pela razão que levam ao convencimento do indivíduo. Tratando do conceito de lei natural no capítulo

XIV do Leviatã, Hobbes afirma que a “*lei de natureza, lei natural, é um preceito ou regra geral, descoberto pela razão natural, em virtude da qual se proíbe um homem de fazer o que possa destruir a sua vida [...]*”.<sup>275</sup> Como já dito anteriormente, a lei natural não é um dado extrínseco ao homem, não pode ser apreendida pelos sentidos, por isso, reside em foro íntimo. Não é lei, portanto, mas ditame da razão. Se lei fosse, a autoanálise, a qual insistentemente Hobbes pede para que os indivíduos façam, seria dispensável, poderia ser descartada de sua obra, já que a constatação acerca da existência da lei apenas dependeria dos sentidos. Por conclusão, esta lei natural não é propriamente uma lei no sentido proposto por Hobbes; mas, na verdade, ela é um postulado ou princípio da razão, ao qual chega o homem, raciocinando corretamente acerca dos meios necessários para a preservação de sua vida. A lei natural é um preceito de razão, que demanda reconhecimento universal, reciprocidade, para a formação da sociedade política.<sup>276</sup> Agir de acordo com a lei natural é ser prudente. Os conceitos de lei e direito em Hobbes são muito bem delineados, especialmente no Leviatã; não há identidade entre eles, pois enquanto direito corresponde a uma disposição de agir, a uma possibilidade de ação, a *lei* determina o contrário, ou seja, limita o direito de ação, de modo que o direito deve ser entendido como uma faculdade positiva, enquanto a lei como uma limitação negativa. No último capítulo de sua obra dedicada à análise da filosofia hobbesiana, onde trata da nova ciência política inaugurada por ele, Leo Strauss insiste no fato de que em Hobbes o direito a manutenção da vida antecede qualquer espécie de lei.<sup>277</sup> No estado de natureza existe o direito natural a todas as coisas e os meios necessários para a consecução do direito, mas não existem propriamente leis naturais. Se se acreditar na existência de uma lei natural que determina ao sujeito agir de modo a preservar a sua vida, utilizando-se dos meios necessários para tanto, então é forçoso admitir que esta lei de natureza deriva do direito de autopreservação do indivíduo. Nesse sentido a lei é subordinada ao

---

<sup>275</sup> HOBBS. T. **Leviathan**. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v.54). p. 86. Cap. XIV, “*a law of nature, lex naturalis, is precept, or general rule, found out by reason, by whych a man is forbidden to do that which is destructive of his life [...]*”

<sup>276</sup> ZARKA, Y. C.. **Hobbes y el pensamiento político moderno**. Tradução de Luisa Medrano. Barcelona: Herder, 1997, p. 167.

<sup>277</sup> STRAUSS, L. **The political philosophy of Hobbes: its basis and its genesis**. Chicago: The University of Chicago Press, 1963. Cap. VIII.

direito, porque sua existência depende da existência precedente do direito. A admissão desta lei de natureza só é possível se se entender que a mesma só obriga em foro interno. Então, este entendimento foge ao conceito de lei pugnado por Hobbes, já que ele reveste o conceito de “lei” uma necessária imperatividade externa, o que não existe em relação à lei de natureza. O que Hobbes chama de lei de natureza não passa de preceitos determinados pela razão, que determinam ao indivíduo um *agir prudente*; nesse sentido o conceito de lei de natureza se aproxima mais do conceito de imperativo categórico kantiano, do que do conceito de “lei” pugnado por Hobbes.

A escolha entre estado de natureza e sociedade civil baseia-se em uma comparação entre duas situações possíveis; não se pretende atingir uma situação ideal, tão só relativa, a partir da comparação entre possibilidades, uma pior, outra melhor. Não há o *summum bonum*, uma situação política idealmente perfeita, mas a opção entre duas realidades possíveis. É um princípio geral de Hobbes que nada é bom ou ruim em si mesmo. O juízo sobre uma coisa só pode ser tomado em grau comparativo com outra coisa. O juízo individual acerca do bem o do mal é o fator da discórdia. Hobbes diz textualmente: “*não há nada que o seja simplesmente bom e ruim a ser extraído da própria natureza de objetos; [tais juízos podem ser tirados] somente da pessoa de cada um [...]*”.<sup>278</sup> O juízo individual deve ser talhado para que, dadas as opções, seja escolhida a *correta*.

A razão natural é suficiente para levar o homem a se afastar de sua pior angústia, a pior das paixões ou sentimentos: o medo da morte violenta. Novamente deve ser notado que a construção de todos os valores sociais é individual, e a existência destes valores deriva das paixões humanas.

Na condição pré-política, a conduta necessária deve ser extraída da razão natural. Aqui reside o papel transformador da filosofia política, permitindo a conversão do homem em cidadão. O conhecimento da razão natural se dá por meio da experiência e do autoconhecimento. Pode-se remeter novamente à definição de Hobbes acerca da filosofia, que é justamente o conhecimento das causas pelos efeitos ou dos efeitos pelas causas. A negação de que o modelo

---

<sup>278</sup> HOBBS. T. *Leviathan*. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v.54). p. 62. Cap. VI, “*there being nothing simply of good and evil to be taken the nature the objects themselves; but from the person of the man [...]*”.

político é melhor que aquele ostentado pelo estado de natureza, apenas pode ser feita pelo néscio, pelo idiota (*fool*), de maneira nenhuma por aquele que almeja o ideal da vida tranquila. Justifica-se, com esses raciocínios, a formação contratual da sociedade.

O condicionamento da vontade e desejos pela razão, fatores que levam à decisão certa, podem ser encontrados por meio do conhecimento de si, pelo imperativo socrático *nosce te ipsum*. A semelhança entre os homens permite que as paixões de um possam ser consideradas como as paixões de outro; o “eu” é uma medida para todas as coisas. Mas ainda poderia subsistir a dúvida acerca da adesão e do cumprimento do pacto por outras pessoas. Qual é a garantia de que todos almejam sair do estado de natureza? Não há essa garantia, mas quem não faz a opção certa, condicionando sua vontade para aderir ao pacto, estará em eterno estado de natureza (disputa) com os outros e até com o soberano. Por isso, não é razoável ou crível que alguém queira viver assim. Muito interessante é a análise que Richard Tuck faz da crítica de Gauthier (*The logic of leviathan – 1969*) quanto à situação do indivíduo no estado de natureza. De acordo com Tuck, e não sem razão, Gauthier trabalha com o que era conhecido à época (especialmente na década de 60) como “teorias do jogo”, utilizando como exemplo o dilema dos prisioneiros. Dois suspeitos são presos; suspeitos pela prática do mesmo crime. Diz-se a eles que, se houver confissão, a pena será reduzida, resultando num curto espaço de tempo preso. Se os dois silenciarem, deverão ser soltos. Mas se só um confessar e incriminar o outro, então só o confesso sofrerá redução de pena, enquanto o outro ficará na prisão por um longo período. Nessa situação é interessante aos dois confessarem, invés de ficarem calados, mesmo sabendo que o silêncio recíproco até poderia ser mais vantajoso, mas há o risco da confissão alheia e o conseqüente perigo de ficar calado. Fazendo analogia desse caso, no estado de natureza pode até ser vantajoso para um indivíduo não cumprir com os pactos que estabelece, porque ali a garantia do cumprimento pelas outras pessoas não existe, mas instituída a comunidade política, o descumprimento do pacto torna-se extremamente desvantajoso, porque haverá punição para o infrator.<sup>279</sup> Não é

---

<sup>279</sup> TUCK, R. **Hobbes**. Oxford: University Press, 1989.

vantajoso estar em antagonismo com o soberano. Fazendo essa analogia é possível se prever qual a postura deliberativa do indivíduo quando concitado a decidir.

Então a obra de Hobbes pode ser vista como destinada ao cidadão, com o nítido propósito de convencê-lo de que a comunidade política por instituição é a melhor opção de vida, por isso diz que homem deve ter “*o ânimo preparado para assumir a paz quando possível*”.<sup>280</sup> Neste mesmo capítulo do *De Cive*, ao abordar o tema acerca da origem da sociedade política, deixa claro que os homens optam sempre de acordo com o que julgam ser um *bem maior* ou um mal menor .

É um pouco infrutífera a discussão acerca da crença de Hobbes nas leis de natureza como leis postas por Deus. E novamente esta questão? Porque existe forte corrente, para a qual, a anuência ao pacto pelos indivíduos é determinada pela fé que têm em Deus. Seguem a lei de natureza porque é lei de Deus, da conclusão de que o existente naturalmente é dado por Deus. Mas ao se crer, efetivamente, na existência de leis de natureza, pode ser quase que descartada a necessidade da prudência quando da tomada de decisão. Partindo-se da premissa acerca da onipotência de Deus, a justificativa de que existem leis naturais dados por ele encaixa-se tranquilamente na estrutura da obra. Hobbes não acreditava sinceramente nisso, porque em várias passagens de sua obra dirá que a lei sem a espada do Estado é letra morta. Na mesma passagem do *De Cive*, retro mencionada, aponta justamente para o fato de ser a lei de natureza, mesmo quando conhecida, ineficiente: “*compreende-se que as leis naturais não oferecem a ninguém condições de segurança no momento mesmo em que são conhecidas.*”<sup>281</sup> Que as leis naturais são na verdade ditames da razão, é fato certo na obra de Hobbes. Colhe-se, para confirmar o argumento, do *De Cive*: “*Pois, fora das Cidades, o estado dos homens é de hostilidade; como o indivíduo não está sujeito a outro, nesse estado não existem leis além dos ditames da razão natural, que é lei divina.*”<sup>282</sup> Mais à frente, por via indireta ou oblíqua, Hobbes chega à mesma conclusão:

---

<sup>280</sup> HOBBS, T. *De Cive*. New York: Oxford University Press, 1983. p. 85. Cap. V, “*that a man be prepared in mind to embrace Peace when it may be had.*”

<sup>281</sup> HOBBS, op. cit. p. 86. Cap. V.

<sup>282</sup> HOBBS, op. cit. p. 171. Cap. XIV, “*for the state of men considered out of civil society, is hostile, in which, because one is not subject to another, there are no other Lawes, beside the dictates of*



dessas explicações, resulta em primeiro lugar, que as leis naturais, embora tenham sido descritas em alguns livros de filósofos, não devem ser chamadas leis escritas por esse fato; como também os escritos dos juristas não são leis por falta de autoridade superior [...]<sup>283</sup>

A tese de Warrender de que os indivíduos, quando pactuam se obrigam em virtude dos preceitos das leis naturais, porque são leis de Deus, de modo que a obrigação decorreria da imposição divina, apesar de ser atraente, não convence.<sup>284</sup> O indivíduo hobbesiano não se obriga porque tem fé, porque as leis de natureza o vinculam, mas, sim, porque é convencido de que o estado de natureza é uma péssima situação para se viver. Para chegar a essa constatação, vale-se da prudência. Hobbes afirmará que para cumprir a lei natural é suficiente que o homem tenha o ânimo preparado para assumir a paz quando for possível.<sup>285</sup> Ora, a preparação do ânimo se dá no plano temporal, em nível racional e argumentativo; caso o homem se obrigasse em virtude de sua fé, ela seria infundida nele por meio da revelação.

O argumento de Hobbes constante do final do Cap. XIV do *Leviatã*, de que as leis de natureza foram postas por Deus, é um argumento que pode convencer o crente; pode convencer quem tem fé. Apenas ele. Não é um argumento de atingimento universal. Em vez de exigir ou crer na fé alheia, atinente à existência de leis naturais, é mais conveniente trabalhar com o leitor em outro plano, no plano do convencimento, convencimento calcado numa necessária razão natural inerente a todas as pessoas. Há duas opções, dois modelos de existência. Todos os argumentos levam o sujeito à opção certa, não por um ato de fé, mas pela prudência que é atinada no momento em que o indivíduo vislumbra uma vida recheada de pânico, desconfiança, receio e medo. Mais do que isso, a terça parte do *Leviatã* dedicada à análise das sagradas escrituras é um empreendimento sério de 'laicização' do texto bíblico. Não é preciso ir longe para se constatar isso. É só ver as definições de *espírito*, *anjo*, *milagre* que ali se encontram. Para dissipar qualquer

---

*natural reason, which is the divine Law."*

<sup>283</sup> HOBBS, T. **De Cive**. New York: Oxford University Press, 1983. p. 176. Cap. XIV, "these things being understood, it appears first, that the lawes of nature, although they were describ'd in the books of some Philosophers, are not for that reason to be termed Written lawes...for want of the Supreme Authority"

<sup>284</sup> WARRENDER, H. **The political philosophy of Hobbes: his theory of obligation**. Oxford: Oxford University Press, 1957

<sup>285</sup> HOBBS, op. cit. p. 88. Cap. V.

dúvida quanto a seu entendimento, Hobbes de tal maneira define o termo ‘corpo’ - o “universo”, em sua totalidade, é matéria corpórea, e preenche e ocupa todo o espaço – que o termo espírito fica sem sentido. Quando alguém acredita em hipótese diversa, então ele diz que esse contrário pertence à credence popular.<sup>286</sup>

A escolha do indivíduo pela sociedade civil é determinada pela sua prudência, a soberana das virtudes, e não por qualquer obrigação decorrente de “leis naturais”, pois antes de qualquer lei o que existe é o direito de natureza:

direito de natureza, comumente chamado pelos escritores de direito natural, é a liberdade que cada homem tem de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza ou, pode-se dizer, da sua vida. E, em consequência, pode fazer qualquer coisa, de acordo com seu julgamento e razão, que ele conceba como o melhor meio para aquele fim.<sup>287</sup>

E este direito de natureza vem de encontro do entendimento de que não existem leis de natureza propriamente ditas e sim regras prudenciais, que determinam a deliberação e conduzem a manifestação de vontade. Postas as duas opções, estado de natureza e sociedade civil, o juízo deliberativo do indivíduo deve tender para esta última, que é a que melhor atende o postulado primário de preservação da sua vida.

---

<sup>286</sup> HOBBS, T. **Leviathan**. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v.54). p. 172. Cap.. XXXIV, “*but in the sense of common people, not all the universe is called body.*”

<sup>287</sup> HOBBS. op. cit. p. 86. Cap. XIV, “*The Right of nature, which writers commonly call Jus Naturale, is the Liberty each man hath, to use his own Power, as he Will himself, for the preservation of his own Nature. That is to say, of his own Life; and consequently of doing any thing, which in his own Judgement, and Reason, he shall conceive to be the aptest means thereunto.*”

## 8 Indivíduo e Estado

Após a tratativa dos pressupostos necessários para a formação da comunidade política, tratar-se-á, a partir de agora, da própria formação da sociedade política, bem como das implicações derivadas de sua formação.

### 8.1 Opção pelo contrato:

*“extra civitatem nulla securitas”*

A imagem bíblica do Leviatã - crocodilo gigante, cujo poder é incontestável - pode irradiar uma série de questionamentos quanto a sua simbologia.<sup>288</sup> O poder do Estado Soberano é muito bem representado pelo monstro gigante, revestido de escamas de aço, cujo poder terreno é incontestável por qualquer outro. Mas para além da representação do Estado, o grande Leviatã também pode ser visto como aquela entidade que faz dissipar a vaidade nos indivíduos, porque, em comparação consigo, torna-os pequenos. O indivíduo frente ao Leviatã não tem espaço para se enaltecer, não tem espaço para se vangloriar, seus sentimentos de auto-estima e sua vaidade são quase que completamente dissipados. Hobbes faz menção ao monstro marinho dentro do *Leviatã*, pelo menos três vezes. Ele pode ser enxergado como Deus, como homem, com máquina ou como animal. A natureza do próprio Leviatã não é explicada por Hobbes. Por isso, várias explicações foram oferecidas para o título da obra. Uma das mais plausíveis é aquela que se reporta ao Livro de Jó na Bíblia, onde se encontram as duas figuras míticas, o Leviatã e o Behemoth - dois monstros, um terrestre e outro marinho. Não se sabe ao certo quais animais poderiam representá-los, se de um lado o touro ou o elefante e, do outro, o hipopótamo ou o próprio crocodilo; ambos rivais e contendores, que usam um contra

---

<sup>288</sup> Uma das melhores tratativas acerca deste aspecto peculiar desta obra foi empreendida em: SCHMITT, C. **El Leviathan em la teoría del Estado de Tomás Hobbes**. Tradução de Javier Conde Argentina: Editorial Struhart e Cia, 1990.

o outro suas armas naturais, tais como dentes e cornos. Na obra de Hobbes é subliminar a imagem da disputa entre os dois monstros, um representando o estado de natureza (ou a guerra civil) e o outro a comunidade política.

A única explicação que dá Hobbes sobre o Leviatã é a de que ele é o rei dos soberbos. Por isso podemos afirmar que referida imagem corrobora a empreitada de transmutar os homens, de simples homens, em cidadãos. É que o medo que os indivíduos têm no estado de natureza uns dos outros deve ser *racionalizado*. Em vez de se ter na comunidade uma situação de medo generalizado, implementam-se regras capazes de orientar o indivíduo a cumprir suas obrigações civis, já que o medo a ser efeito do monopolizador poder do Estado, melhor explicando, o medo, que no estado de natureza é difundido, na comunidade política é centralizado na figura do Estado. Depois que os homens celebram o pacto, para que não caiam em competições particulares, pondo em risco a paz, deverão ser coagidos por um medo comum, capaz de incutir no indivíduo o receio de que a pena é mais desfavorável que o ímpeto que leva ao conflito. O Estado Leviatã, não só angaria para si o monopólio do poder, do uso da coação física legítima, como também o monopólio do *terror*, pelo menos em grande medida.

Nessa esteira de raciocínio, o ingresso do indivíduo para a sociedade política exige dele, em primeiro lugar, um ato de renúncia, ou seja, o sujeito deve renunciar à sua liberdade natural e à possibilidade de destaque que pode atingir em uma sociedade de mercado competitivo, onde cada um quer mais que o outro a maximização de sua honra, bem como tudo que lhe caia no desejo próprio. Essa renúncia não é gratuita, é apenas uma opção entre possibilidades. Ou se prefere o estado de natureza, onde não há limites para o indivíduo, que pode, como quiser, subjugar o próximo – em todos os sentidos- ou se opta por uma vida de submissão a uma entidade cuja criação se deu para aparar as vaidades humanas. E, nesse caso, o sujeito se submete a uma série de limitações decorrentes de um novo *modo de vida*.

Para a construção de uma sociedade civil que concentra a autoridade da acerca da verdade, deve se subtrair do indivíduo a própria possibilidade de opor sua opinião à ordem instituída. De nada adiantaria a criação de um novo modelo de sociedade, diferente do estado pré-político, se a discórdia linguística, alimentada

pela honra e vaidades humanas, persistisse. Especialmente, quando o indivíduo se sentisse desonrado pela própria entidade política.

Quando o indivíduo é chamado para a reflexão acerca de sua condição natural, sobre a convivência no estado de natureza, e conclamado a optar entre duas possibilidades de vida, agindo com prudência, preferirá aquela condição onde o pior dos males, o medo da morte, possa a sofrer um controle maior, e a vida possa ser menos sombria, num cálculo que leva à conclusão de que a vida, na sociedade política, tende a preservar-se por maior lapso temporal, corre menos riscos de ser ceifada súbita e arbitrariamente. É uma opção entre dois valores, liberdade irrestrita – acompanhada de todos os perigos que traz consigo - ou liberdade restringida - com o sossego necessário para a construção de uma vida longe do pânico decorrente do medo difundido e generalizado.

O medo é a mola propulsora que leva o homem a reconhecer sua condição miserável fora da sociedade civil e, com alicerce nele, a razão determina a opção pelo contrato social. Desde o início “lógico” da obra de Hobbes há a consideração da vida como o principal valor a ser perseguido; a manutenção da vida é o primordial bem, em qualquer situação. Como a vida é o primordial bem, tudo quanto for feito para preservá-la da morte (ou do sofrimento) está de acordo com a *reta razão*. Uma situação onde cada um é juiz de si próprio não permite uma convivência harmoniosa, derivando daí a necessidade de um acerto entre os conviventes. Em sua condição natural, o homem, antes de tender para a edificação de uma sociedade política, faz a guerra. A disputa pela honra, calcada na vaidade de cada um, não permite uma organização social sólida.

Partindo da hipótese do estado de natureza, chega-se à conclusão, distinta daquela de Aristóteles, que a sociabilidade do homem não é dada, mas é escolhida e construída.

Tendo em vista a miserabilidade da vida no estado de plena liberdade, o sujeito é concitado para uma escolha, cujas opções são o estado de natureza ou o modelo alternativo a ele. Do cálculo de uma boa condição de vida, mesclado à vontade de sair da barbárie, é que o indivíduo encontrará os fundamentos do Estado: *“Não é nem absurdo, nem repreensível, nem contra os ditames da verdadeira razão, que um homem use todos os seus esforços para preservar e*

*defender seu corpo, e os seus membros, da morte e do sofrimento. Logo adiante: “O primeiro fundamento do direito natural é, portanto, que todo homem proteja quanto possível sua vida e os membros do corpo”.*<sup>289</sup>

Para pensar um modelo distinto daquele pugnado por Aristóteles, e aqui começamos a enxergar a modernidade de Hobbes, ele proporá um modelo de sociedade moldado na vontade dos indivíduos, cuja criação se dará por um acerto linguístico, por um acordo de vontades manifestado linguisticamente. As propostas decorrentes dessa manifestação são perfeitamente inteligíveis por todos aqueles que anuem ao pacto. Diferentemente da proposta aristotélica de formação espontânea e sem antecedentes da sociedade, Hobbes dirá que a sociedade civil só pode ser gerada de modo artificial, a partir da vontade dos indivíduos. Ou seja, a criação do Estado passa pela vontade individual de cada um de seus membros. A vontade aliada à razão possibilita um ato de criação, que dá ensejo à formação do Estado. Ao mesmo tempo em que Hobbes encara a natureza humana de uma forma antes não contemplada - o homem fazendo a guerra naturalmente com o homem – ele dignifica o indivíduo ao encará-lo como capaz de criar a sociedade política por um ato de vontade sua, e de se obrigar como cidadão. A proposta de uma organização baseada em um contrato, além de justificar o desencadeamento lógico de uma nova visão sobre o homem, garante a certeza na política, já que pode ser apreendida através de dados sensitivos - pois todos são partícipes do contrato, ou, pelo menos, podem se dar conta da sua existência e aquilo que é criado pelo homem pode ser melhor entendido do que aquilo que lhe é dado pela natureza. É interessante notar que o cidadão hobbesiano cria a sua própria moral e dá a si próprio as suas regras de conduta. De uma forma aproximada, podemos dizer que o cidadão hobbesiano cria seu *imperativo categórico* (isto apenas pode ser afirmado no estado civil, que é criado pelos homens. A criação da sociedade política se dá por ato de vontade e não por outros pressupostos inerentes à natureza humana.

A criação do Estado se dá por um ato de criação racional (já que é a melhor escolha), pois ela impulsiona o indivíduo a criar as melhores condições de

---

<sup>289</sup> HOBBS, T. **De Cive**. New York: Oxford University Press, 1983. p. 47. Cap. I. “*it is therefore neither absurd, nor reprehensible; neither against the dictates of true reason for a man to use all his endeavours to preserve and defend his Body, and the members thereof from death and sorrowes; but that which is not contrary to right reason, tha all men accontu to be done justly, an with right.*”

convivência - vale dizer, as melhores condições de preservação de suas vidas. Com o uso da razão, o homem nega a sua liberdade natural e transfere a possibilidade de regramento de suas condutas ao Estado que vem a criar, sendo sua obediência uma condição operante do sistema.

Nessa esteira de raciocínio é que será pensado um modelo de sociedade fundado num grande contrato de todos com todos, onde cada um renuncia seu direito natural a tudo e concorda em adentrar em uma organização onde serão impostos limites ao agir individual.

O cidadão hobbesiano vê na possibilidade de coação estatal a garantia de uso prudente e racional de sua liberdade, pois a mesma vem em contrapartida aos atos humanos que levam ao medo da morte violenta. O raciocínio é o mesmo que encontraremos na *Metafísica dos Costumes* de Kant:

A resistência que é oposta àquilo que impede um efeito, serve como auxiliar deste efeito e se combina com este. Ora, tudo aquilo que é injusto é um impedimento à liberdade, enquanto esta é submetida a leis universais, e a própria resistência é um obstáculo que se faz à liberdade. Por conseguinte, quando um certo uso da própria liberdade é um impedimento à liberdade, segundo leis universais (quer dizer, é injusto), então a resistência oposta a tal uso, na medida em que serve para impedir um obstáculo feito à liberdade, coincide com a própria liberdade segundo leis universais, [...].<sup>290</sup>

A liberdade irrestrita de todos pode provocar um choque entre os *corpos naturais*, por assim dizer. O Estado evitará, justamente, a colisão. No Capítulo Cinco do *De Cive*, no primeiro tópico, assevera: “*as leis naturais não são suficientes para a preservação da paz*”. Hobbes é incisivo ao enunciar que as leis da natureza não vedam os choques entre corpos e, enquanto não houver garantia contra a invasão ou agressão alheia, todo homem continuará exercendo seu primitivo direito de autodefesa em relação a todos os seus interesses.<sup>291</sup>

O grande Leviatã, o domador das vaidades, transformar-se-á na esfera em que o homem depositará a esperança de uma vida segura, sem medo de morrer intempestivamente por conduta alheia. O medo existirá naquele que se aventura contra a liberdade do concidadão ou contra o soberano; pois seu cálculo o leva a crer que é melhor desrespeitar as leis e temer as possíveis penas impostas do que

---

<sup>290</sup> KANT. I. *Metafísica dos costumes*, apud BOBBIO, N. **O Positivismo jurídico**. São Paulo: Ícone, 1995a. p. 151.

<sup>291</sup> HOBBS, T. **De Cive**. New York: Oxford University Press, 1983. especialmente Cap. VI, p. 96.

seguí-las. Portanto, apenas teme o Estado, o indivíduo que for um mau cidadão, que não se vê como o artífice obediente da máquina e, que não enxerga nela a condição de se viver em paz.

A imagem do leviatã, impressa na primeira edição do *Leviatã*, é de um grande homem constituído em suas partes mínimas por homens; a semelhança do todo com as suas partes sugere que, para o bom funcionamento do todo, é necessário que todas as suas partes mínimas funcionem bem – e vice versa. O indivíduo que leva uma vida moderada, afastado das ambições que corrompem a natureza humana, nada tem a temer. O convencimento do indivíduo exige dele que se dispa de sua vaidade, que modere sua cobiça por honras. O bom cidadão é respeitoso e comedido e, com essa linha de conduta, nada tem a temer. Enquanto Maquiavel dá um espelho para que o príncipe possa encontrar sua perfeita imagem, Hobbes dá o espelho ao cidadão, ao homem de bem, para que ele veja refletida na obra sua verdadeira imagem.<sup>292</sup> O mau cidadão é o *fool*, o néscio, o tolo, aquele que antes de pensar na harmonia social e nas duras penas que podem ser impostas a infratores, pensa em seus prazeres presentes. Ele é o verdadeiro idiota, na acepção original da palavra: aquele que não consegue fugir de si próprio.

Com o contrato, todos os seus partícipes transferem para a ordem política toda a sua liberdade natural, permitindo ao soberano o regramento de suas vidas, de acordo com a conveniência determinada pelo Estado. Os termos do contrato são ditados no capítulo XVII do *Leviatã*, pelos quais os indivíduos transferem ao soberano ou assembleia, o direito de governá-los, autorizando todos os seus atos.<sup>293</sup> Desta autorização resulta a possibilidade de o governante utilizar a força e os meios necessários para a consecução precípua da sociedade civil, que é a manutenção da paz, mesmo que essa força e meios sejam dirigidas contra os aderentes ao contrato.<sup>294</sup>

---

<sup>292</sup> O termo 'espelho para os príncipes' foi nos dado em SKINNER, Q. **As fundações do pensamento político moderno**. Tradução de: Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

<sup>293</sup> HOBBS, T. **Leviathan**. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v.54). p. 100. Cap. XVIII. A última expressão da adesão ao contrato é “*and authorise all his actions in like manner.*”

<sup>294</sup> HOBBS, op. cit. p. 100. Cap. XVII sic “[...] *to the end he may use the strength and means of them all as he shall think expedient for their peace and common defence.*”



## 8.2 A Representação

Identificado o problema e aventada sua solução, o homem no estado de natureza e a necessidade da sociedade civil, surge uma questão mal resolvida no *De Cive*, que será solucionada no *Leviatã*. Uma questão, aliás, de ordem eminentemente jurídica, a saber: como se dá a transferência de poder de uma pessoa para outra, do súdito ao soberano?

No *De Cive* o principal argumento utilizado para descaracterizar a comunidade das formigas e abelhas como espécies políticas é de que nelas há condutas comuns dirigidas a uma única finalidade, mas não existe uma vontade única que represente todas as outras; para a caracterização de uma comunidade como política exige-se uma vontade única, que represente todas as outras, pois esta vontade única é que determinará os meios necessários para a paz e a defesa.<sup>295</sup> A concentração da autoridade, angaria para si a concentração da verdade acerca dos padrões de conduta a serem seguidos. No *De Cive*, Hobbes argumenta que o único meio de se obrigar é por consenso das pessoas, pelo qual ficam submetidas, pelo pacto, à vontade de uma pessoa ou de um conselho. Um dos aspectos jurídicos dessa transferência é enfrentado, diz respeito ao acordo de vontades, mas essa transferência não pode dar-se no plano físico, deve existir “algo” que permita considerar-se a vontade do soberano como a própria vontade dos súditos, pois, de modo contrário, gera-se para o súdito a possibilidade de contestar determinado comando do soberano, sob o argumento de que é alheio ao pacto inicial. Essa situação é particularmente problemática, especialmente levando em conta a proposta de Hobbes - conforme ele próprio anuncia - que é a construção de um modelo fechado, onde as conclusões são derivadas logicamente das premissas. Posto isso, vem a indagação: após a formação do contrato, o que garante que o súdito acatará as ordens do soberano? Ou posto de outro modo, o súdito não poderá resistir aos comandos do soberano?

---

<sup>295</sup> HOBBS, T. *De Cive*. New York: Oxford University Press, 1983. p.88. Cap. V, “[...]there be but one Will of all man.”

No *De Cive*, quando o contrato de todos com todos é considerado, o súdito obriga-se a não resistir à vontade daquele homem ou conselho a que se submeteu.<sup>296</sup> Hobbes afirma que: "*Este poder e direito de governar consiste no fato de cada cidadão ter transferido toda sua força e poder para um homem ou Conselho. Assim, agindo (porque ninguém pode transferir seu poder de maneira natural) renunciaram ao seu direito de resistir.*"<sup>297</sup> O problema é que não resistir, por si só, não dá garantia de funcionamento à sociedade civil, pois além disto é necessário a obediência. A não resistência é um ato passivo, mas que não implica numa determinada conduta positiva quando exigida. Há um outro problema: *força e poder*, por serem qualidades físicas, não podem ser transferidas de uma pessoa à outra. A chave para a solução do problema está na possibilidade de amoldar-se a vontade dos súditos à vontade do soberano. A transferência apenas é possível se se importa para o sistema político o instituto jurídico da *representação*, cujo desenvolvimento e arcabouço fora criado pelos romanos. A representação (chamada no direito romano de 'mandato' – *manus datus*, dar a mão) se coloca acima da realidade física e cria uma relação fictícia: a possibilidade de uma pessoa manifestar a vontade de outra pessoa, o mandatário passa a manifestar a vontade do mandante. Por meio desse contrato, do contrato de mandato, um mandante dá a sua mão a *outrem* –mandatário- para que este pratique um ato jurídico em seu nome, como se fosse seu. O contrato de mandato ou representação, consiste na possibilidade jurídica de fazer estar presente quem, de fato, está ausente.

Esta questão é resolvida no Capítulo XVI do *Leviatã*, onde Hobbes traz a previsão da representação do súdito pelo soberano, igualando a vontade daquele à vontade deste. No Capítulo XV, uma das últimas considerações é a de que, no estado de simples natureza "*o apetite pessoal é a medida do bem e do mal*".<sup>298</sup> O juízo individual, na sociedade política, cederá ao juízo do soberano, situação em que os atos do soberano serão considerados como atos dos próprios súditos. Nessa condição, os súditos não poderão negar seus próprios atos .

---

<sup>296</sup> HOBBS, T. **De Cive**. New York: Oxford University Press, 1983. p. 88. Cap. V.

<sup>297</sup> HOBBS, op. cit., Cap. V sic "*which Power, and right of commanding, consists in this, that each Citizen hath conveyed all his strength and power to that man, or Counsell; which to have done (because no man can transferre his Power in a naturall manner) is nothing else then to have parted with his Right of resisting.* "

<sup>298</sup> HOBBS, T. **Leviathan**. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v.54). p. 96. Cap. XV.

Com efeito, no início do Cap. XVI do *Leviatã* é dito que uma pessoa é aquela “*cujas palavras ou ações são consideradas quer como suas próprias quer como representando a palavras ou ações de outro homem [...]*.”<sup>299</sup> A análise continua: Hobbes diz que “pessoa” é um termo de origem latina e significa o *disfarce ou aparência exterior*. A pessoa é o mesmo que um ator, tanto no palco quanto na vida cotidiana, de modo que personificar é representar a si ou a outrem. Hobbes, para ilustrar sua exposição, explica que no grego o termo designativo era *prósopon* e em latim, *persona*. Continua dizendo que quando a pessoa age por si só, é chamada de pessoa natural; quando age em nome de outrem, de pessoa artificial ou ficta (*feigned*). No caso das pessoas artificiais, quando representam alguém, agem como atores; os representados são os *autores*, já que as palavras e gestos da pessoa artificial lhe pertencem. Agir com autoridade é agir em disposição daquilo que lhe pertence ou em nome alheio com a devida autorização.

Com a introdução deste raciocínio jurídico, explicando a relação entre súdito e soberano, cria a possibilidade da seguinte conclusão: “*uma multidão de homens é transmutada em uma única pessoa quando é representada por um só homem ou pessoa, de maneira a que tal seja feito com o consentimento de cada um dos que constituem essa multidão.*”<sup>300</sup> A aceitação do indivíduo em adentrar para a sociedade civil requer a transferência de sua vontade para o corpo político, de modo que os comandos e ordens do soberano serão considerados como seus.

A celebração do contrato requer a submissão da vontade de cada indivíduo para a ‘Common Law’; este termo pode ser tomado como a lei comum ou como a vontade comum, a vontade de todos. A celebração do contrato associativo, que tem como condição implícita o mandato, é um ato pelo qual o indivíduo autoriza o outro manifestar a sua própria vontade, como se ele próprio a tivesse manifestado. Segundo Jellinek, o surgimento dos Estados modernos acarretou a necessidade da representação de vontades particulares pelo estado: “*Entende-se por representação a relação de uma pessoa com outra pessoa ou com várias, em virtude da qual a*

---

<sup>299</sup> HOBBS, *Leviathan*, op. cit., p. 96. Cap. XVI “*a person is he whose words or actions are considered, either as his own, or as representing the words or actions of another man...*”

<sup>300</sup> HOBBS, op. cit., p. 97. Cap. XVI, “*a multitude of men are made one person when they are by one man, or one person, represented, so that it be done with the consent of every one of that multitude in particular.*”

*vontade da primeira é considerada como expressão imediata da vontade da última, de maneira que aparecem como uma só pessoa.*<sup>301</sup>

A ideia de um homem artificial – um representante de vários homens, e cuja vontade é a própria vontade daqueles que são representados - torna possível imputar ao súdito desobediente uma contradição entre sua resistência ou desobediência às ordens do soberano e sua própria vontade.

A concepção de uma vontade única e representativa de todos afasta os distúrbios linguísticos existentes no estado de natureza, onde cada um é juiz de si próprio, pois a vontade do soberano passa a constituir um juízo universal, cuja validade não pode ser contestada por qualquer dos súditos, já que é juízo seu.

Segundo Hobbes, o homem imita a arte divina; enquanto Deus é capaz de criar o mundo e o homem, este último é capaz de criar um homem artificial, um Deus terreno. O homem hobbesiano mostra-se artífice de sua própria realidade política, criando artifícios que inovam a natureza. Na introdução ao *Leviatã*, afirma Hobbes: *“a arte vai mais longe ainda, imitando a mais racional e excelente criatura da natureza, o homem.”*<sup>302</sup> O homem assume seu papel demiurgo, criando o homem artificial. O homem não só cria, mas tem condições de conhecer o Estado, porque é obra sua. Nesse sentido, seria um contra-senso pensar-se numa lei, ou em qualquer decreto do soberano, injusta, pois tais atos são dos próprios constituintes do Estado: *“[...]nenhuma lei pode ser injusta enquanto cada homem faz, com seu consentimento, a lei que está obrigado a guardar, a qual conseqüentemente deve ser justa, a não ser que um homem possa ser injusto consigo mesmo.”*<sup>303</sup>

A representação perfeitamente definida é importante para mostrar ao indivíduo que não é possível imputar ao soberano qualquer tipo de injúria ou injustiça, pois os atos do soberano são seus atos. Nesse diapasão, começamos a

---

<sup>301</sup> JELLINEK, G. **Teoría general del estado**. México: Fondo de Cultura Económica, 2002. p. 506. Cap. XVII, *“Se entiende por representación la relación de una persona con otra o varias, en virtud de la cual la voluntad de la primera se considera como expresión inmediata de la voluntad de la última, de suerte que jurídicamente aparecen como una sola.”*

<sup>302</sup> HOBBS, T. Introduction. In: \_\_\_\_\_. **Leviathan**. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v.54). p. 47, *“art goes yet further, imitating that rational and most excellent work of nature, man.”*

<sup>303</sup> HOBBS, T. **Libertad y necesidad**. Tradução de: Bartolomeu Forteza Pujol. Barcelona: Nexos, 1991. p. 145, *“[...] que ninguna ley puede ser injusta em quanto cada hombre hace, com su consentimiento, ley que está obligado a guardar, la cual conseqüentemente debe ser justa, a no ser que um hombre pueda ser injusto consigo mismo.”*

entender a possibilidade de dois corpos distintos do rei, um físico e fugaz, e outro eterno, fictício e impessoal. Para o jurista moderno, é a pessoa jurídica do Estado que não se confunde com a personalidade de qualquer de seus membros e que visa ao bem de todos. Pelo sistema apresentado por Hobbes, não há possibilidade de inferir-se qualquer justificativa de que o poder absoluto seria vantajoso apenas para quem o detém temporariamente. Se atentarmos para o rigor lógico de sua obra, a concentração do poder nas mãos do soberano é consequência lógica de suas premissas. Nesse ponto, ainda quando se pensa no abuso do poder, existe uma solução lógica, derivada das premissas, não há razão válida para que os soberanos desejem oprimir os súditos, pois a força dos soberanos depende diretamente da força e do bem estar de seus súditos.<sup>304</sup> Em uma passagem do *Behemoth* afirma:

Pois não compreendo como uma lei pode ser mais fundamental que outra, tirante apenas a lei de natureza que nos obriga a todos a obedecer àquele, seja ele quem for, a quem legitimamente e para nossa própria segurança prometemos obedecer; e não há nenhuma outra lei fundamental para um rei, além da *salus populi*, a segurança e o bem-estar de seu povo.<sup>305</sup>

Quando inicia a tratativa inerente aos poderes do soberano, no Capítulo XVIII do *Leviatã*, Hobbes volta a explicar algo que já havia sido aclarado no capítulo anterior: ele insiste no fato de que a representação permite que sejam considerados como próprios dos súditos os atos do soberano, e, no final do primeiro parágrafo, Hobbes deixa claro que os súditos apenas autorizam o soberano para que possam viver em paz uns com os outros, para que possam ser protegidos contra o restante dos homens.<sup>306</sup> Junto da anuência ao pacto, fica explicitada a condição de se viver em paz. O Estado que não cumpre o dever de manter a paz, não pode ser considerado propriamente um Estado, eis que se afeiçoa com o estado de natureza.

A partir do momento em que se dá a formação do contrato e se define com clareza o que é a representação, com seus corolários lógicos, o povo junte-se ao soberano para que afaste o mal que os aflige, qual seja, o medo da morte violenta. O único reduto de oposição que sobra ao cidadão em face dos comandos do

<sup>304</sup> BERNES, L. **Thomas Hobbes em história de la filosofia política**. Organizado de Leo Strauss y Joseph Cropsey. México: Fondo de Cultura Económica, 1996. especialmente p. 389.

<sup>305</sup> HOBBS, T. **Behemoth ou o longo parlamento**. Tradução de: Eunice Ostrenky. Belo Horizonte: Editora UFMF, 2001. p. 110.

<sup>306</sup> HOBBS, T. **Leviathan**. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v.54). p. 101. Cap. XVIII. Depois de reexplicar a questão inerente à representação, sintetiza: “to the end to live peaceably amongst themselves, and be protected against other men.”

soberano é a possibilidade de defender sua vida quando for ameaçada, pois a necessidade de defendê-la é que deu ensejo à formação da sociedade civil; caso seja ameaçado o maior dos bens, cada um tem, por natureza, o direito de defender-se. O único direito de resistência que subsiste ao indivíduo que anuiu ao contrato é o direito de defender sua própria vida. A vida é um direito irrecusável em Hobbes. A defesa de qualquer outro bem não dá esse direito ao súdito.

No século XVII na Inglaterra, havia o embate entre parlamento e rei sobre qual era realmente o legítimo representante do povo. E, a concepção que se formava e que passou a ser dominante no ocidente foi a de que o parlamento, onde se encontram mandatários do povo, era a representação popular máxima. Mas Hobbes, como já se destacou, temia as assembleias populares, onde o uso abusivo da oratória pode inflamar a multidão levando-a a atitudes desproporcionais. Diante desse quadro, a defesa incondicional da pessoa física do rei seria irrita. Por isso alega que quem detém a representação popular não é o rei ou o parlamento e, sim, o Estado, a pessoa artificial e eterna. E quem está à frente do Estado pode exercer legitimamente o poder. Para que o poder não se esfalesse, melhor é concentrá-lo, atribuindo seu exercício exclusivo ao rei. O regime democrático, frente ao sistema hobbesiano, podia sofrer algumas contestações; em primeiro lugar, porque nele impera as assembleias populares; em segundo, porque se cada um detém parte da soberania, é possível a união de alguns para que, em benefício próprio, usufruam de bens públicos. Com essa possibilidade de unirem-se para o desfrute comum do bem público, cria-se o facciosismo, doença terrível para o Estado. No Cap. X do *De Cive*, Hobbes, ironicamente pergunta ao leitor se é melhor numa República um Nero ou vários!

Essa questão não passará despercebida por Montesquieu no *Espírito das Leis*. Com efeito, quando deve mencionar o princípio que norteia o governo democrático, Montesquieu elege a *virtude*. Quando trata *da educação no governo republicano* lembra que a *virtude* consiste no amor às leis e à pátria.<sup>307</sup> E lembra que “os políticos gregos, que viviam no governo popular, não reconheciam outra força que pudesse sustentá-lo além da virtude. Os de hoje nos falam de manufaturas, de

---

<sup>307</sup> MONTESQUIEU. *O Espírito das leis*. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 46.

*comércio, de finanças, de riquezas e até de luxo.*<sup>308</sup> A devoção que tinham os gregos pelo público não foi herança aceita pela modernidade. O ateniense que antes do bem geral pensasse no seu bem próprio era o verdadeiro *idiota*, o sujeito que tinha como limite a própria individualidade. Aristóteles lembra, no início da sua *Política*, que a Ciência Política é a mais nobre de todas as ciências, justamente porque nela confluem todos os bens, o bem de todos.<sup>309</sup> Por isso, é possível afirmar que Hobbes pressagiou o surgimento dos Estados modernos, antevendo sua estrutura de funcionamento.

Resta, quanto à representação, uma questão importante: e aqueles que não fizeram parte do contrato, estarão submetidos legitimamente às ordens do soberano? Além do soberano absoluto, exige o sistema de Hobbes o consentimento universal. Nesse sentido, o modelo de Hobbes, pelo menos a princípio, é democrático, pois os súditos unidos manifestam a sua vontade criando o poder estatal e abdicando da sua liberdade natural irrestrita. Dessa maneira, há a sujeição dos pactuantes à vontade de outra pessoa.

Sem a instituição do Estado, não há possibilidade de segurança e paz entre as pessoas. Já foi dito. Portanto, é pelo pacto de união que as pessoas saem do estado de natureza e autorizam um poder sobre si a comandar a multidão. Diante do estado de natureza renunciado, a única maneira de manter um poder comum sobre as pessoas que possa conservar a paz é por meio da transferência das prerrogativas naturais que cada um tem para a comunidade política<sup>310</sup>

O pacto inicial que cria a representação é o que Hobbes chama de 'Estado por instituição'; mas, além dele, existe a possibilidade do domínio pela força, outra forma de submeter a vontade de uma pessoa à de outra, o que se dá pelo processo de *aquisição*. A instituição da sociedade política por aquisição é detalhada no capítulo XX do *Leviatã*. É através deste expediente que Hobbes explicará a anuência de todos ao representante, mesmo que inicialmente não tenham aderido ao contrato; a adesão pode dar-se a qualquer tempo. O modelo, com esse argumento, se fecha hermeticamente. É bom salientar que a anuência inicial ao

---

<sup>308</sup> MONTESQUIEU, **O Espírito das leis**. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 33.

<sup>309</sup> ARISTÓTELES. **Política**. 3ª ed. Tradução de Mário da Gama Cury. Brasília: Editora da UNB, 1988. (Biblioteca classica UNB). p. 13.

<sup>310</sup> HOBBS, T. **Leviathan**. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v.54). p. 100. Cap. XVII.

pacto pode se dar de maneira expressa ou tácita. Expressa, quando é externada a vontade do sujeito, pelos símbolos da comunicação; e tácita, quando o indivíduo através de atos, sem manifestar sua vontade explicitamente, consente naquela instituição de poder criada. Quanto à adesão tácita de alguns súditos, Hobbes deixa claro sua possibilidade e, que aquele que assim adere ao pacto está em igualdade com os outros aderentes. Caso o sujeito não tenha, a princípio, aderido à instituição que se formou, continua em relação às outras pessoas, em estado de potencial guerra, como também em relação ao soberano. Isso lhe desperta o medo e, a qualquer momento, pode transferir sua liberdade natural à pessoa do Estado e fazer parte do corpo político. Assim, é de se admitir vários momentos para a adesão ao pacto; ela tanto pode se dar inicialmente, como a *posteriori*.

Se persistir a recalcitrância e qualquer pessoa não aderir ao pacto, pode ser subjugado por outra pessoa; neste caso, pode legitimamente prestar ao subjugador a promessa de obediência em troca da vida. O vencedor ou subjugador nada promete e não fica vinculado a qualquer pacto, apenas deixa de exercer o direito de dispor do derrotado em troca de sua submissão, pois se encontram numa relação de não-direito, sem regras, numa relação desguarnecida das regras políticas. Dessa maneira, aqueles que não manifestaram a sua vontade quando da formação inicial do pacto, podem ser legitimamente subjugados pelo poder comum instituído; e podem manifestar a sua vontade de adesão em um momento posterior. Neste caso, a manifestação de vontade é legítima e não pode ser inquinada pelo argumento de que foi coagida, pois ao manifestar a sua vontade, o derrotado pretende resguardar o seu maior bem que é a vida; faz a melhor opção. A vontade resulta de uma necessidade. O vencido, após o gládio, tem interesse na manutenção de sua vida e promete servir o vencedor. Sobre a origem da palavra 'servo', brinca Hobbes: "*quer seja derivada de servire, servir, ou de servare, salvar, disputa que deixo aos gramáticos [...]*"<sup>311</sup>

---

<sup>311</sup> HOBBS. T. **Leviathan**. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v.54). p. 110. Cap. XX, "*for by the word servent (wheter it be derived from servire, to serve, or from servare, to save, which I leave to grammarians to dispute) ...*" É só lembrar que durante a Idade Média, os servos subordinavam-se aos senhores, mas eles não iam à guerra, essa era atribuição dos nobres, os nobres, em primeiro lugar, assumiam a batalha campal. Inclusive, a patente maior na monarquia, que é a de Duque, dá a ele a condução das tropas (*do latim, Dux, o que conduz*); e a segunda patente, Marquês, é daquele que protege as fronteiras do reino (*de marcum, marcar, marco, fronteira*).



A aceitação do poder soberano tem, como suposto, o medo da morte; no entanto, no Estado por instituição contratual os homens que escolhem seu soberano fazem-no por medo uns dos outros, enquanto que no Estado por aquisição, os indivíduos manifestam seu consentimento em obedecer, não só por medo dos outros homens, mas por medo do próprio soberano. Conclui Hobbes “*não é a vitória que confere o direito de domínio sobre o vencido, mas o pacto celebrado por este.*”<sup>312</sup>

A única escusa jurídica que poderia ser aventada nesse caso é a questão quanto à liberdade inerente à vontade manifestada de obedecer num Estado onde o poder foi adquirido. Para dissipar esse argumento, pode ser dito o que a escolha feita pelo sujeito foi aquela que brotou de sua deliberação, foi o que ele quis. A sua deliberação decorreu do cálculo que lhe apontou a opção mais vantajosa para si, como quando o sujeito opta em jogar ao mar sua bagagem em um naufrágio, para evitar que o navio afunde; caso o navio não estivesse afundando, sua opção não seria essa, mas naquela situação...<sup>313</sup> E para sustentar sua afirmação, Hobbes alega que se assim não fosse, tudo aquilo que alguém promettesse seria legítimo não cumprir.<sup>314</sup> A vontade é o último ato da deliberação, posterior ao cálculo de valores quanto às opções postas à escolha e, diferentemente do que se possa pensar, o medo e a liberdade são compatíveis entre si - ou seja, é possível tomar uma decisão livre baseada no medo resultante da alternativa posta à escolha. De modo que, para Hobbes, tudo que é escolhido pelo sujeito se dá de maneira livre. O exemplo do navio naufragando é o mais expressivo de sua obra, onde ele mostra justamente essa compatibilidade entre liberdade e medo. Diz ele que quando um barco está afundando, o ato do seu ocupante de se desfazer das coisas que estão nele é um ato livre, pois ele preferiu perder os bens, a ver o barco afundar: “*o medo e a liberdade*

---

<sup>312</sup> HOBBS. T. **Leviathan**. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v.54). p. 110. Cap. XX. “*it is not therefore the victory that giveth the right of dominion over the vanquished, but his own covenant.*”

<sup>313</sup> A liberdade é tratada por Hobbes de maneira inteiramente “*impassional*”, seu conceito é meramente físico, diz que a liberdade é a ausência de oposição. HOBBS, op. cit., p. 112. Cap. XXI. sic “*liberty, or freedom, signifieth properly the absence of opposition*”, oposição exterior e, tal conceito serve tanto aos corpos animados, como aos inanimados.

<sup>314</sup> HOBBS, op. cit., p. 109, Cap. XX.

*são compatíveis: como quando alguém atira seus bens ao mar com medo de fazer afundar seu barco [...]”*<sup>315</sup>

Daí a necessidade de cuidar também da fundação da sociedade política por aquisição, além da já aventada possibilidade de sua criação por instituição, fecha-se as possibilidades de o sujeito aderir ao pacto. Esse é o sentido que deve ser emprestado ao Cap. XX do Leviatã, pois ele poderia parecer redundante, já que a formação da comunidade política foi garantida pelo pacto inicial. Mas não, este capítulo ceta a adesão de todos aqueles que vivem em território do Estado, ao pacto, seja a princípio ou posteriormente, por submissão à vontade do mais forte. Se não se submete à vontade do soberano, mesmo que tacitamente, não tem qualquer garantia quanto a sua vida e a seus bens, está numa condição pré-política.<sup>316</sup>

### ***8.3 O Contrato Associativo e suas implicações***

O domínio sobre outrem só se legitima se fundado no consentimento. Há rigor quanto a essa questão na obra de Hobbes. Um soberano só tem legitimidade para governar um súdito se este consentiu quanto ao governo. Para extremar esse entendimento, diz no capítulo XX do Leviatã que um filho só está submetido às ordens do pai, porque, em algum momento, consentiu; se um homem e uma mulher, monarcas de dois reinos, tiverem um filho, este estará submetido às ordens daquele a quem, por pacto, tenha sido convencionada a guarda da criança, isso até a criança ser capaz de entendimento e fazer sua opção, situação na qual os juristas afirmam ter adquirido capacidade jurídica. Este modo de conceber a autoridade – sua legitimidade sendo derivada de um acordo - afasta todo tipo de argumento de índole metafísico ou não verificável pelos sentidos que vise justificar o domínio sobre outrem. Com a autoridade do soberano calcada na vontade daqueles que se submeterão a ela, não há necessidade de se justificar o governo baseando-o em

---

<sup>315</sup>HOBBS. T. **Leviathan**. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v.54). p.. 113, Cap. XXI. “*fear and liberty are consistent: as when a man throweth his goods into the sea for fear the ship should sink, he doth it nevertheless very willingly, and may refuse to do it if he Will.*”

<sup>316</sup> Os bens aqui mencionados dizem respeito às próprias disposições corporais, pois não se trata do sentido de *res dos romanos*, já que o domínio ou propriedade particular nasce apenas com o Estado.

algum *impulso natural* do homem ou em mandamentos divinos, *et cetera*. No capítulo XVII do *Leviatã*, quando distingue a união entre os animais irracionais e aquela existente entre os homens, afirma peremptoriamente, que a única possibilidade política aberta aos homens se dá por meio do pacto, que é artificial, não natural.<sup>317</sup> Este é o ponto crucial para fechar a concepção de que o Estado é obra daqueles que mínima e primariamente o constituem, os homens. O governo baseado no consentimento do povo será uma das marcas do pensamento moderno, estando seu germe no *De Cive* e o seu acabamento no *Leviatã*. Independentemente do modelo de governo proposto por Hobbes, não há como se furtar dele esta antecipação do pensamento iluminista, principalmente rousseauiano - o entendimento de que todo o poder emana das vontades individuais daqueles que compõem o Estado.

Já mostramos que, para Aristóteles, a formação da sociedade política se dá de forma natural, sem que, por assim dizer, o homem se esforce para tanto. Partindo de um impulso inerente a si (o espírito de sociabilidade), o homem constrói a sociedade política. Em Aristóteles, essa questão é mais profunda, diz respeito à própria felicidade, ou seja, para ele o homem só é completamente feliz enquanto ser social.

Para Hobbes não: se deixados à mercê de seus impulsos naturais, o homem em vez de construir a paz, faz a guerra. Mas fazendo a guerra, sua vida torna-se miserável e repleta de terror, vislumbrando sempre, num horizonte próximo, a possibilidade da morte violenta. Este vislumbre causa uma vida intranquila. O terror decorre duma potencial morte violenta. Num ato de reflexão coletivo e, fazendo uso de sua razão, os homens, manifestando sua vontade, saem de uma ordem caótica e se inserem numa ordem moral.<sup>318</sup> A adesão ao pacto carrega consigo uma série de renúncias, quase todos os direitos que por natureza têm os homens. Esse modo de legitimar o poder, além de constituir num grande golpe ao modelo aristotélico, dá a Hobbes a possibilidade de afastar a legitimação do

---

<sup>317</sup> HOBBS. T. *Leviathan*. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v.54). p. 100. Cap. XVII. sic “... *the agreement of these creatures is natural; that of men is by covenant only, which is artificial...*”

<sup>318</sup> O antagonismo com Rousseau é gritante: “*quase ousou assegurar que o estado de reflexão é um estado contrário à natureza e que o homem que medita é um animal depravado*”. Ver: ROUSSEAU, J.-J. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Tradução de: Maria Ermantina Galvão. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

exercício do poder de qualquer alicerce religioso ou teológico, já que a política estruturar-se-á em moldes puramente consensuais. Aliás, esse será o paradigma utilizado por toda a modernidade, a utilização do consenso como único meio de legitimar o uso da força.

O problema detectado no estado de natureza é que cada um, naquela situação, é árbitro de si mesmo, o que gera o conflito de opiniões. Sendo assim, para remediar tal situação, há a necessidade de algo ou alguém, acima das pessoas individuais, que possa julgar os conflitos e distribuir as honrarias e os direitos das pessoas, isto porque, como afirma Hobbes em várias passagens de sua obra, *todo indivíduo particular é juiz das boas e más ações*.<sup>319</sup> E de nada adiantaria esse ente soberano sobre as pessoas se o mesmo não fosse dotado da capacidade de fazer impor suas deliberações pacificadoras; o soberano será o *“único legislador, e supremo juiz das controvérsias*.”<sup>320</sup>

Assim, é necessário um ente soberano que possa julgar os conflitos de interesses e, ao mesmo tempo, é necessário que seus decretos sejam impositivos. De modo que o contrato de todos com todos deve dar a ele a possibilidade deliberativa acerca de tudo que diga respeito à organização social, com a consequente garantia de sujeição de todos às suas ordens. Nas palavras de um pensador de nosso tempo:

Hobbes visa buscar a sua originalidade [ou seja, a do homem] na tarefa que a natureza lhe impõe, a de ser o artífice da sua própria humanidade: tarefa que exige, preliminarmente, que o homem saia justamente do “estado de natureza” e encaminhe-se para o “estado civil”, fazendo da sociedade e do Estado o terreno e o horizonte da sua realização humana.<sup>321</sup>

Pode-se notar a guerra existe onde não existe poder soberano, de forma que, quanto menos poder, mais guerra; na proporção inversa, quanto mais poder, mais paz. Essa é a equação seguida por Hobbes, esse é o ponto do qual parte para construir uma sociedade política sólida, quanto mais poder, mais paz; quanto menos poder comum sobre as pessoas, mais é propício o estado de guerra: *“a habilidade*

---

<sup>319</sup> HOBBS. T. **Leviathan**. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v.54). p. 149. Cap. XXIX. sic *“whereof one is that every private man is judge of good and vile actions”*.

<sup>320</sup> HOBBS, op. cit., p. 109. Cap. XX, *“he is sole legislator, and supreme judge of controversies...”*

<sup>321</sup> LIMA VAZ, H. C. **Antropologia filosófica I**. 2. ed. São Paulo. Edições Loyola, 1990. p. 86.

*de fazer e conservar Estados consiste em certas regras, tal como a aritmética e a geometria, e não (como o jogo de ténis) apenas na prática.*<sup>322</sup>

Toda a argumentação hobbesiana segue nesta esteira, dando cobro ao seu ideário calculista. Se há essa orientação, percebe-se que algo como a divisão do poder estaria longe de ser adotado como tese na obra de Hobbes, pois ninguém pode obedecer a dois senhores.<sup>323</sup> Caso isto fosse feito, haveria uma brecha em sua equação, uma fenda em sua estrutura, o que poderia causar o esfacelamento do todo político. É por isso que o autor expressa que não escreve *dissertação*, mas sim elabora *cálculos*, justamente porque a construção do Estado parte de uma situação caótica, anárquica, para uma situação onde existirá a paz, porém, o preço a se pagar é que o indivíduo deverá agir nos estritos termos que interessam à sociedade, deverá agir em coordenação com o todo orgânico-político.

A transferência de poder dos indivíduos ao soberano deve ser *absoluta*, sem comportar qualquer relativismo, não deve ser condicionada por quaisquer circunstâncias, exceto naquilo que diga respeito à própria vida e a integridade física do indivíduo.<sup>324</sup> O absolutismo do estado hobbesiano é um corolário lógico de seu raciocínio; o modelo hobbesiano, nesse ponto, paga pela sua logicidade. Esse raciocínio deve ser erigido a um dogma, uma espécie de equação matemática, para que possamos entender a obra. Se nesse ponto, relativamente à autoridade do soberano, Hobbes tivesse inserido qualquer relativismo para que seu modelo se afeiçoasse à *democracia* clássica ou ao princípio da separação dos poderes que já era praticado em sua época, tendo nascido, inclusive, em seu país, certamente a estrutura matemática da obra seria abalada. A confluência de seu raciocínio inicial desembocará no absolutismo do poder soberano, subtraindo dos indivíduos qualquer possibilidade de contestação ou participação no poder. Implicará esse raciocínio em outra questão a ser comentada na última parte deste trabalho, o tema concernente à justiça das ordens do soberano e, como veremos - aqui também incidirá o gênio inovador de Hobbes -, com ele desabrochará uma nova linha de

---

<sup>322</sup> HOBBS. T. *Leviathan*. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v.54). p. 112. Cap. XX, “*the skill of making and maintaining Commonwealths consisteth in certain rules, as doth arithmetic and geometry; not, as tennis play, on practice only.*” Essa citação, provavelmente, era uma crítica ao sistema inglês de direito, cujas fontes são eminentemente jurisprudenciais.

<sup>323</sup> HOBBS, op. cit., p. 109. Cap. XX.

<sup>324</sup> Essa ideia é trabalhada no capítulo XIV do *Leviatã*.

pensar o direito no Estado, pois as ordens emanadas do soberano serão consideradas justas absolutamente. A principal implicação decorrente da criação da comunidade política por um pacto de todos com todos é a submissão das vontades de todos os homens à vontade de um só, ou de um conselho, ou corte, quando cada um deles, por pacto, se obriga a cada um dos outros a não resistir à vontade de um homem ou de um conselho, ao qual fez promessa de obediência.<sup>325</sup> Um questionamento ainda pode ser feito: após o pacto, o cidadão está submetido a toda e qualquer ordem advinda do soberano, excetuada a situação em que sua própria vida é posta em jogo? O direito de defesa da vida e da integridade corporal é sempre ressalvado por Hobbes.

O Capítulo XXI do *Leviatã* trata do tormentoso assunto acerca da liberdade do cidadão. Conforme já consignado neste trabalho, este tema recebe um tratamento que retira do conceito de liberdade qualquer possibilidade de polêmicas. Pela perspectiva apresentada, não se deixa campo para o abuso de linguagem. Liberdade é a falta de impedimentos exteriores, desde que o corpo tenha poder para se mover e não seja impedido por uma força exterior. Para Hobbes, só se pode falar em liberdade, sem ambiguidade, ao atribuí-la aos corpos que têm poder de se mover, mesmo que irracionais ou inanimados.<sup>326</sup> Só os corpos podem ser livres. Por isso, é possível afirmar que a liberdade e o medo são compatíveis, pois quando alguém faz algo compelido pelo medo, não há, pelo conceito, impedimento ao exercício de sua liberdade.

Ao aderir ao contrato fundador do Estado, mesmo o fazendo por medo, o indivíduo age livremente. Quando alguém é derrotado em uma batalha e promete servir ao vencedor para que este lhe poupe a vida, o faz de modo livre. Com o conceito emprestado ao termo liberdade se evita a alegação de vício de vontade, de eiva, mácula no momento de contratar, o que juridicamente é denominado de vício de consentimento, instituto que já era conhecido dos romanos e que, quando invocado, pode levar a anulação do pacto, privando-o de seus efeitos. O argumento de Hobbes solidifica o pacto. O princípio que legitima a decisão de um homem a se entregar como escravo de outrem para que este lhe poupe a vida, serve também

---

<sup>325</sup> HOBBS, T. **De Cive**. New York: Oxford University Press, 1983. p. 88. Cap. V.

<sup>326</sup> HOBBS, T. **Leviathan**. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v.54). p. 112. Cap. XXI.

para legitimizar a adesão do indivíduo, inicial ou posterior, à comunidade política, justamente para que não sofra as agruras decorrentes de sua recalitrância em anuir. Esse princípio já havia sido trabalhado por Hobbes no *De Cive*: “quando alguém, prisioneiro de guerra ou vencido, ou desconfiando de suas forças, (para evitar a morte) promete ao vencedor ou a ao mais forte pôr-se ao seu serviço, isto é, fazer tudo que lhe for mandado.”<sup>327</sup>

A garantia de que todos vão anuir ao contrato, deriva do uso da razão, sendo necessário, em muitos casos, a correção de “paixões e vícios”<sup>328</sup>; caso o indivíduo não consiga esta transformação, ele é inapto para viver em sociedade; de acordo com Cícero, ele é inumano. Resta saber se resta ao indivíduo, após o pacto, algum direito de resistir aos comandos do soberano, alegando direito individual seu?

Essa questão era muito problemática ao tempo de Hobbes, tanto na esfera teórica, por meio dos doutrinadores, como também e, principalmente, pela tradição constitucionalista inglesa. Vigia ainda à época de Hobbes, como ainda hoje, a Carta Magna de João Sem Terra, que é de 1215, na qual se garante algumas liberdades para os nobres ingleses. Já está implícito neste documento que a liberdade do indivíduo se opõe e limita o próprio poder do Rei. Este documento é o primeiro germe do constitucionalismo e da teoria dos direitos fundamentais dos tempos modernos; é uma das maiores referências para a história do constitucionalismo. Além disso, durante a guerra, já quando Hobbes era adulto, em 1628, os ingleses presenteiam Charles I com o *Petition of Rights*, por meio de seu Parlamento.<sup>329</sup> Este é, senão o principal, um dos principais documentos constitucionais daquele país e, nele, vêm previstos alguns direitos dos súditos contra o próprio Rei, tais como: não ser tributados, senão por consentimento do parlamento, a limitação do direito de usar a lei marcial apenas para o tempo de guerra, o direito do preso ao *habeas corpus act*, que é, ainda hoje, o principal instrumento jurídico em favor da liberdade de locomoção e sempre dirigido contra uma autoridade do Estado. Por conta deste cenário, a questão inerente à liberdade do súdito na Inglaterra era, no mínimo,

---

<sup>327</sup> HOBBS, T. *De Cive*. New York: Oxford Univerty Press, 1983. p. 117. Cap. VIII. “if a man taken Prisoner in the Wars, or overcome, or else distrusting his own forces, (to avoid Death) promises the conquerour, or de stronger Party, his service, i.e., to do all whatsoever he shall command him;”

<sup>328</sup> HOBBS, op. cit., p. 66. Cap. III.

<sup>329</sup> Como lembra Martinich, os ingleses acusaram, tempos depois, Jaime I de ter descumprido o pacto (MARTINICH, A. P. **HOBBS**. New York: Routledge, 2005, página 54 e seguintes)

tormentosa. Além disso, ao tempo de Hobbes havia uma publicação recente da *Política*, onde Aristóteles dá ao conceito de liberdade uma conotação discrepante daquela que lhe dará Hobbes.

No Capítulo XXI do *Leviatã* Hobbes, enfrenta esta questão. Constituído o Estado, toda a liberdade natural que tinha o indivíduo é transferida para a esfera estatal, pública. No estado de natureza, ele tem direito a todas as coisas, o que lhe acarreta uma liberdade irrestrita. Mas com a fundação da comunidade política, sua liberdade natural é transferida ao poder soberano. Como já vimos, os atos do soberano passam a ser, pela representação, atos do próprio representado, porque cada súdito é autor de todos os atos praticados pelo soberano, para este nunca falta o direito, seja ao que for. A liberdade do súdito, nesta situação, é limitada por “cadeias artificiais, chamadas de leis civis”,<sup>330</sup> as quais podem inibir a liberdade natural que o indivíduo tinha antes no estado de natureza. Em tudo quanto não haja proibição pelas leis, está ele livre: “segue-se necessariamente que em todas as espécies de ações não predeterminadas pelas leis, os homens têm a liberdade de fazer o que a razão de cada um sugerir, como mais favorável a seu interesse.”<sup>331</sup>

A questão inerente à liberdade do súdito é um dos pontos que maior metamorfose ganha no desenvolvimento da doutrina hobbesiana, isso considerados os três principais tratados políticos, os *Elementos*, o *De Cive* e o *Leviatã*. Quentin Skinner analisou com percuciência esta questão em sua obra *Hobbes and republican liberty*.<sup>332</sup> Skinner relata a trajetória que sofre o conceito de liberdade nas três obras, e a oposição que Hobbes fazia ao conceito grego e romano que foi legado à modernidade. Em várias passagens, Skinner lembra que ocorreu a publicação em 1598 de uma tradução da *Política* de Aristóteles na Inglaterra, e que a obra ganhou grande repercussão e influência nos meios doutrinários. Lembra também que, em Aristóteles, que o fim e fundamento de um estado popular é a liberdade<sup>333</sup> e, logo à frente, rememora que este conceito na obra grega tem a seguinte dimensão, viver livre é não ter sua vontade submetida à vontade de

<sup>330</sup> HOBBS. T. *Leviathan*. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v.54). p. 113. Cap. XXI, “they made artificial chains, called civil laws”

<sup>331</sup> HOBBS, op. Cit., p. 113, Cap. XXI, “it followeth necessarily that in all kinds of actions, by doing what their own reasons shall suggest for the most profitable to themselves.”

<sup>332</sup> SKINNER, Q. *Hobbes and republican liberty*. Cambridge, UK ; New York: Cambridge University Press, 2008.

<sup>333</sup> SKINNER, op. cit. p. 65, “the end and foundation of the popular state, is Libertie”



outrem; ser escravo, é ter sua vontade submetida à vontade de outrem.<sup>334</sup> Efetivamente, Aristóteles diz que um dos princípios inerentes à democracia é a liberdade. Numa democracia, onde prevalece a vontade da maioria, o indivíduo se alterna em governar e ser governado. Num modelo perfeito de democracia existiria uma divisão perfeita do poder entre os indivíduos: cada um teria o mesmo poder que o outro; por isso nesse sistema prevalece o princípio da maioria e não do mérito, de modo que a justiça coincide com a vontade da maioria. Além disso, Aristóteles diz que é inerente ao sistema democrático “*o homem viver como quer*”<sup>335</sup> – este seria um segundo sentido de liberdade -, enquanto que, na escravidão, é inerente ao escravo não viver como quer, mas como quer outro por ele. Mas Aristóteles não explica este segundo sentido da liberdade, apenas diz que ele deriva do princípio da igualdade que reina nos sistemas democráticos; em que há alternância em governar e ser governado. Ora, essa ideia disseminada no meio social inspira os ideais do estado de natureza, situação onde cada um é juiz de si próprio. Ter como verdade os apetites pessoais, em que estes determinam a vontade do indivíduo em todas as suas ações, é ter uma situação análoga àquela do estado de natureza. Por conta do forte arraigamento dessa ideia no meio social onde viveu Hobbes é que ele combateu com veemência o postulado. Por essa razão é que Hobbes vai radicalizar seu conceito de liberdade no *Leviatã* e transmutá-lo de um conceito jurídico, baseado na teoria da obrigação, para um conceito físico-mecânico.

Citando os *Elementos* esclarece Skinner que a descrição da liberdade é a ausência de obrigações, em termos negativos e “*possuir o governo de si próprio por sua própria vontade e poder.*”<sup>336</sup> Nesse sentido, por exemplo, será mantida a ideia de que o soberano não pode ser cobrado quanto a qualquer obrigação após o contrato associativo, porque não é parte no contrato. Esse conceito, para que não gerasse uma contradição com os termos da representação e com a natureza do poder soberano, sofreu substancial alteração no curso e sucessão das obras políticas, até chegar ao *Leviatã* com o conceito meramente mecânico de liberdade,

---

<sup>334</sup> SKINNER, Q. **Hobbes and republican liberty**. Cambridge, UK ; New York: Cambridge University Press, 2008. p. 35, “*to possess liberty is to live as men list; to live in bondage is to live in subjection to the Will and discretion of others.*”

<sup>335</sup> ARISTÓTELES. **Política**. 3ª ed. Tradução de Mário da Gama Cury. Brasília: Editora da UNB, 1988. (Biblioteca classica UNB). p. 204. Livro VI.

<sup>336</sup> SKINNER, op. cit., p. 35, “*possess of governing himself by his own Will and Power.*”

definindo-a em termos físicos e não jurídicos. A liberdade é uma qualidade dos corpos, que são livres caso não recebam qualquer resistência do meio exterior. A liberdade é então definida de maneira diferente daquela primeira definição emprestado ao termo por Aristóteles na *Política*: livre é o corpo que não recebe oposição exterior; não a condição de um indivíduo numa democracia. A segunda definição de liberdade apresentada por Aristóteles – ‘o homem viver como quer’ - é próxima à de Hobbes: a liberdade passa a coincidir com a possibilidade de movimento. As leis podem cercear o movimento, por isso as chama de algemas artificiais que limitam ou inibem o movimento. Com esse conceito, a obra política fica mais harmônica e livre de contradições: “*liberdade significa, em sentido próprio, a ausência de oposição (entendendo por oposição os impedimentos externos do movimento)*”.<sup>337</sup>

Em princípio, toda e qualquer ordem emanada do poder soberano deve ser de prontidão acatada pelo súdito. No entanto, cabe ainda a indagação relativa à existência de limites relativamente à própria lei civil, ou seja, existe alguma esfera da vida individual que não possa ser invadida pela lei civil, como exemplo poderia ser indagado: a lei civil pode obrigar o súdito a adotar uma determinada religião? É fácil supor que no estado hobbesiano a lei civil pode limitar o direito de propriedade, delegando ao soberano o direito a toda a propriedade e a possibilidade de sua distribuição, mas poderia ele, soberano, exigir do indivíduo a automutilação, o autoflagelo?

Sob o aspecto dos limites da própria lei civil, fica explicitado que ninguém é obrigado a matar a si próprio ou a outrem, pois caso isso fosse possível, estar-se-ia contrariando a própria finalidade para a qual foi instituído o Estado, que é a preservação da vida. Todos podem resistir ao soberano quando a sua própria vida esteja em jogo. A manutenção da vida e, por consequência, da integridade física, constituem a única exceção à exigência de não resistir ao soberano.

O direito de resistência, calcado na defesa da vida é defensável porque foi com vistas à manutenção da vida que foi criado o Estado. Se a própria organização estatal viola o direito à vida, sua finalidade essencial é deturpada. Depois de

---

<sup>337</sup> HOBBS. T. **Leviathan**. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v.54). p. 112. Cap. XXI.

afiançar isso, a possibilidade de resistência em defesa da vida, Hobbes traz uma fórmula genérica, que não permite ao leitor extrair dela os limites de suas implicações. Com efeito, no mesmo capítulo XXI, depois de afiançar o direito do súdito de resistir ao soberano para proteger a própria vida, Hobbes afirma que: “quando, portanto, nossa recusa de obedecer prejudica o fim em vista do qual foi criada a soberania, não há liberdade de recusar; mas caso contrário há essa liberdade.”<sup>338</sup> O ponto duvidoso na interpretação desta passagem está em saber o que, além da garantia do direito à vida e da integridade física, está nas finalidades para as quais foi instituída a comunidade política.

Mesmo que pensemos que Hobbes estava defendendo o modelo econômico burguês, como quer Macpherson, os instrumentos jurídicos disponibilizados em sua comunidade política não atenderiam aos anseios da nova classe dominante. Isso porque questões como a liberdade religiosa e a propriedade privada caem no domínio público com o contrato associativo. O soberano também tem amplos poderes para limitar a difusão das ideias, tanto as de cunho religioso, como quaisquer outras. No *De Cive* (XVII, XXVIII), Hobbes ainda aceita que a interpretação das escrituras deva ser feita por clérigos, que estariam na linha descendente dos Apóstolos de Cristo. Mas, no *Leviatã*, mesmo essa concessão é cassada, e mesmo o poder eclesiástico fica vinculado ao poder soberano do Estado. Pelo menos, fica claramente reservado ao Estado o poder negativo de limitar doutrinas religiosas. Com esta tomada de posição, o poder da igreja fica abaixo e, subordinado ao poder do Estado. O mesmo dar-se-ia quanto às ideologias sufragadas pelos clássicos, pois, como o próprio Hobbes diz, o ocidente paga um preço muito alto pelos estudos das línguas latinas e gregas.

No extensíssimo Capítulo XLII do *Leviatã*, quando trata do direito de crença, Hobbes usa um argumento engenhoso, que não desagrade o súdito, mas que também não infirma a autoridade do soberano. Isso porque, quando trata da fé, Hobbes admite que ninguém pode externar ou professar qualquer crença em desacordo com as ordens do soberano; as manifestações *externas* do indivíduo não devem chocar-se com os ditames da sociedade política. Mas em foro interno, nem

---

<sup>338</sup> HOBBS. T. **Leviathan**. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v.54). p. 115. Cap. XXI. “when therefore our refusal to obey frustrates the end for which the sovereignty was ordained, then there is no liberty to refuse; otherwise, there is.”

mesmo o soberano pode obrigar alguém. De modo que o indivíduo não pode agir contrariamente às necessidades da sociedade política, mas pode sentir em desacordo com eventual crença oficial. Há uma diferenciação entre condutas exteriorizáveis e públicas, que não podem se antagonizar com os decretos do soberano, e a fé em foro interno, íntimo, a qual nem mesmo o soberano pode manipular ou obrigar. Quando indaga se o soberano poderia obrigar alguém a não crer em Cristo, responde: “*relativamente a isto eu respondo que essa proibição não teria efeito algum, porque a crença e a descrença nunca seguem as ordens dos homens.*”<sup>339</sup> Há a liberdade de crença, pelo menos em foro interno (*intra pectus suum*); a fé é inalienável, ou seja, não é possível que o súdito transfira para o soberano a possibilidade de este reger seus próprios sentimentos, especialmente aqueles que se ligam às convicções teológicas. Mas, mesmo nesse campo tão tormentoso, estopim de várias guerras sangrentas, não há concessão para ninguém se valer das suas convicções religiosas para antagonizar os decretos do soberano, pois este tipo de resistência ao soberano leva à disputa de opiniões, que reflete, por sua vez, o estado de natureza. O ideal civil sufragado nos clássicos, em muitos aspectos, como a proposta de liberdade republicana dos gregos e latinos, discrepa da doutrina então lançada por Hobbes. De forma que ao soberano pertence o direito de, pelo menos, legislar negativamente, proibindo doutrinas sediciosas. Tal postura fica claramente explicitada no Capítulo XVIII do *Leviatã*.

A reserva deixada aos clérigos no *De Cive* de interpretarem as escrituras, foi confiscada no *Leviatã*, parece também demonstrar que Hobbes, após seu exílio na França e retorno à Inglaterra, passou a ser um pouco mais destemido, enfrentando questões que nas primeiras obras ficavam “maquiadas”. Leo Strauss, no Capítulo V de sua obra clássica sobre Hobbes<sup>340</sup>, insiste no processo de “descredenciamento” das sagradas escrituras na obra de Hobbes, num processo de laicização do poder.

Essas questões inerentes ao direito de resistência dos súditos, que já se encontram germinando na obra de Hobbes, despertam uma série de indagações. Logo após a publicação do *Leviatã* será desenvolvida, especialmente no seu país, a

---

<sup>339</sup> HOBBS. T. **Leviathan**. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v.54). p. 209. Cap. XLII, “*to this I answer that such forbidding is of no effect; because belief and unbelief never follow men`s commands.*”

<sup>340</sup> STRAUSS, L. **The political philosophy of Hobbes**: its basis and its genesis. Chicago: The University of Chicago Press, 1963. p. 59 e seguintes. Cap. V.

concepção dos direitos naturais do homem, direitos que dão ao indivíduo a possibilidade de resistir ao próprio poder estatal. Esta concepção estará presente no *Segundo Tratado* de Locke e será sufragada pelo *Bill of Rights* inglês (1689). Mas, a concepção de direitos naturais oponíveis ao próprio poder do estado não está claramente delineada na obra de Hobbes, apesar de aí estar o germe ou a arquitetura fundamental para o seu nascimento. Não é difícil entender porque a obra hobbesiana ganhou a marginalidade nas classificações dos modelos políticos, já que seu modelo é classificado como autoritarista e inócuo para a sociedade do século XVIII. Nos escritos hobbesianos, os dois principais valores burgueses nascentes não são contemplados enquanto direitos naturais: a propriedade privada e a liberdade de religiosa; esta se “multifaceta”, surgindo a liberdade de expressão, de ir e vir, de imprensa, *et cetera*. A sociedade burguesa que nasce no século XVII aproveitará vários dos institutos e concepções que se encontram em Hobbes, mas jungirá aos seus preceitos várias moderações ao exercício do poder. O Estado moderno surgirá tal qual concebeu Hobbes, uma entidade soberana, com um sistema jurídico funcional e, calcada nas vontades dos indivíduos; no entanto, construções teóricas posteriores abrandaram o rigor da autoridade que tem o soberano no modelo hobbesiano.

O modelo de estado de Hobbes antecipa a arquitetura dos Estados europeus nascedouros. Se há dúvidas acerca do fato de que Hobbes constrói um modelo que já traz os moldes, as impressões de uma sociedade burguesa, calcada na concorrência de mercado - onde as pessoas concorrem em um mercado por bens e posses- quanto às implicações jurídicas da sua obra, não há dúvidas de que será ela um dos sustentáculos da modernidade. Isto pode ser visto nos três movimentos revolucionários que determinarão o destino político do mundo: as Revoluções Inglesas do século XVII, a Independência Norte Americana e a Revolução Francesa. Isso porque após os três eventos, o que se vê é a formalização de um pacto de união por meio de documentos constitucionais. As constituições modernas são decorrência do pacto de união concebido por Hobbes; o que o constitucionalismo chamará de poder constituinte originário. A própria atomização da sociedade política em direção às vontades individuais já indica a moderna liberdade individualista do pensamento liberal. Dificilmente não se

encontrará na obra de Hobbes o arcabouço necessário para a construção de todos os institutos jurídicos decorrentes das teses constitucionalistas pós-revolucionárias dos séculos XVII e XVIII. No capítulo XLII do *Leviatã* há a distinção entre a fé “*intra pectus suum*”, e a questão ligada à prática pública da religião; aquela é permitida, pois há, necessariamente, em todas as pessoas uma “reserva de consciência” intransponível, mesmo para o poder soberano, enquanto o controle da religião é necessário para a manutenção da paz. Essa reserva de consciência já antecipa a moderna questão atinente à liberdade religiosa e, até mesmo, à liberdade individualista do pensamento, às liberdades peculiares à estrutura do sistema constitucional liberal. Por conta do prenúncio da estrutura do modelo constitucional moderno, Carl Schmitt diz acerca da obra de Hobbes: “*É, pois, Hobbes, por ambos os lados, precursor espiritual do Estado de Direito e do Estado constitucional burguês que ao longo do século XX se impõe no âmbito do continente europeu.*”<sup>341</sup> Em Hobbes, todo Estado é Estado de Direito, já que todas as ordens do soberano são atos de lúdima legalidade.

Os estados modernos são pensados juridicamente pelo modelo constitucionalista; podemos enxergar na vanguarda dos estados modernos esse nítido comportamento constitucionalista. *Estado de natureza* ou *Sociedade Civil e Política* é a base argumentativa nas obras de Hobbes e Locke. Segundo Bobbio *et al.*, os homens saem do *estado de natureza* e ingressam na *sociedade civil* por um acordo, pelo menos da maioria:

Em sentido muito amplo o Contratualismo compreende todas aquelas teorias políticas que vêm a origem da sociedade e o fundamento do poder político (chamado, quando em quando, potestas, imperium, Governo, soberania, Estado) num contrato, isto é, num acordo tácito ou expresso entre a maioria dos indivíduos, acordo que assinalaria o fim do estado natural e o início do estado social e político.<sup>342</sup>

Esse acordo inicial pode ser visto como o sustentáculo para o processo de constitucionalização dos Estados modernos.

---

<sup>341</sup> SCHMITT, C. **El Leviathan em la teoría del Estado de Tomás Hobbes**. Tradução de Javier Conde Argentina: Editorial Struhart e Cia, 1990. p. p. 67-68, “*ES, pues Hobbes, por ambos lados, precursor espiritual del Estado de derecho y del Estado constitucional burgués que a lo largo del siglo XIX se impone en todo el ámbito del continente europeo.*”

<sup>342</sup> BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. **Dicionário de política**. 12. ed. São Paulo: Imprensa oficial-SP; Brasília: Editora UnB, [ca 1990]. p. 272.

O desenvolvimento do contratualismo será aproveitado pelo movimento constitucionalista em vários pontos conceituais. Há um lugar comum entre vários dos conceitos empregados pelas duas correntes do pensamento. O movimento constitucionalista, deflagrado pelas duas Revoluções Inglesas do século XVII, a “Puritana” e a “Gloriosa”, pela independência e posterior organização do Estado norte-americano e pela Revolução Francesa, tem inegáveis pontos de contato com o movimento contratualista lançado por Thomas Hobbes. Alguns conceitos estruturantes do constitucionalismo podem, muito bem, ser explicados a partir de conceitos criados, ou pelo menos trabalhados, pelo contratualismo.

Como exemplo destes pontos de proximidade, temos o *contrato social* no contratualismo, que seria o pacto de união necessário para retirar os indivíduos do estado de natureza e introduzir-lhes na comunidade civil e, o denominado *poder constituinte originário*, que seria aquele capaz de criar uma nova constituição, estruturando o Estado, por meio da previsão de seus “centros” de poder ou autoridade. Emprestando o conceito de Ferdinand Lassalle, acerca do nascimento de uma constituição por meio do denominado poder constituinte originário:

*“Se fizesse esta pergunta a um jurista, ele me responderia seguramente em termos parecidos como estes: ‘a Constituição é um pacto jurado entre os rei e o povo, que estabelece os princípios básicos da legislação e do governo dentro de um país.’ Ou em termos um pouco mais gerais, posto que também houve e há Constituições republicanas: “A Constituição é a lei fundamental proclamada no país, na qual se lançam os cimentos para a organização do direito público desta nação.”<sup>343</sup>*

Hobbes já havia dito que: *“lei fundamental, em toda comunidade política, é aquela que, se eliminada, o Estado é destruído e inevitavelmente dissolvido, como um edifício cuja fundação é destruída.”<sup>344</sup>* Nas citações os autores referem-se à

---

<sup>343</sup> LASSALLE, F. **O que é uma constituição?** Belo horizonte: Líder, 2004.p. 37.

Observemos que Lassalle foi orientador de Ferdinand Tönnis.

<sup>344</sup> HOBBS. T. **Leviathan**. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v.54). p. 138. Cap. XXVI, *“For a fundamental law in every Commonwealth is that which, being taken away, the commonwealth faileth and is utterly dissolved, as a building whose foundation is destroyed.”* No Capítulo XXVII do Leviatã Hobbes adianta para os penalistas o principal princípio que norteará a ciência penal, enunciado pelo brocardo latino: *nullum crimen, nulla poena sine lege*.

mesma situação de fato, ao mesmo fenômeno.<sup>345</sup> As duas expressões reportam-se a fenômenos idênticos - ou pelo menos muito similares, mas nomeados diversamente.<sup>346</sup>

Este é apenas um dos pontos de contato entre as duas correntes do pensamento<sup>347</sup>. Outro ponto de contato entre elas, é o que nos parece, está na geração da concepção acerca dos denominados direitos fundamentais de primeira geração, notadamente o direito à liberdade e à propriedade privada. Todos ou quase todos os contratualistas posteriores a Hobbes partem de suas premissas, aceitam seu panorama arquitetônico, o antagonismo entre *estado de natureza e sociedade civil*, mas modelam seus argumentos aos mais prementes anseios da sociedade burguesa nascente. Encontramos em Montesquieu o desenvolvimento de mecanismos que moderam a atuação do poder estatal porque permitem o controle do poder pelo próprio poder (tripartição dos poderes). Em Rousseau, a questão atinente à formação da sociedade política por meio da vontade dos indivíduos será maximizada, ao ponto de os indivíduos, a qualquer tempo, poderem modificar, retificar a autoridade estatal. Mas, de todos os *comentadores* de Hobbes, a nosso ver, Locke, pelo menos no campo político, foi quem melhor percebeu a possibilidade de arquitetar o argumento fundamental sobre os direitos individuais, tomando como gancho a obra de Hobbes. Foi ele quem preparou o modelo teórico que serviu e, serve ainda, à sociedade burguesa. Justamente naquela “brecha” já apontada (a defesa da vida e a questão da fé em foro interno) incide o gênio inovador (ou aproveitador) de Locke. Isso porque Hobbes deixa claro que o indivíduo só pode

---

<sup>345</sup> Para melhor elucidação do que tentamos dizer, podemos citar a obra de uma dos líderes do Círculo de Viena: Schlick, M. **Sentido e verificação**. São Paulo: Abril Cultural, p. 91. “daqui concluímos que não existe nenhuma possibilidade de entender um sentido sem referir-nos em última análise a definições indicativas, o que implica, em um sentido óbvio, referência à experiência ou à possibilidade de verificação.” Ou seja, os dois conceitos referenciados reportam-se à mesma situação de fato.

<sup>346</sup> Sobre as implicações jurídicas da obra Hobbes, e a sua influência decisiva para a modernidade, pretendemos escrever em outro momento, mas, por curiosidade devemos observar que no mesmo cap. XXI do *Leviatã* fica consignado que um bom juiz, além de outras qualidades, deve se atentar para as provas produzidas ou existentes. A questão inerente a decisão judicial calcada em provas é uma das centrais no Bill of Rights que foi publicado em 1689.

<sup>347</sup> Conforme podemos ver em: COMPARATO, F. K. **A afirmação histórica dos direitos do homem**. 3ª edição. São Paulo: Saraiva, 1990, p. 91 “à época, na Inglaterra, as noções de constituição e de lei fundamental eram de resto complementares. O libelo acusatório contra o rei Jaime II, apresentado na Câmara dos Comuns em 28 de janeiro de 1689, compreendia dois crimes. O primeiro era o de ‘haver tentado abolir a Constituição do reino, ao romper o contrato original entre o rei e o povo’.” Isso mostra que a visão contratualista estava impregnada nas mentes da época.



resistir ao poder soberano, se estiver em jogo sua vida ou sua integridade física; Locke vai mais além, ele amplia o direito de resistência do indivíduo e liga o direito à vida ao direito à propriedade privada.

Hobbes, como Maquiavel, ainda estava preocupado com a estabilização do poder, o que era necessário para a formação dos Estados modernos. Por isso, a proposta de Contrato Social por ele reivindicada admite apenas a hipótese de um pacto entre todos os súditos, por meio do qual, todos eles, transferem todos os seus “direitos”<sup>348</sup> e prerrogativas naturais para o “soberano”, de modo que, após a transferência há uma necessária sujeição dos súditos em relação ao soberano. Todos os seus comandos seriam legitimados em decorrência desta transferência total e irrestrita de direitos/prerrogativas naturais. John Locke irá escrever em um momento posterior a Hobbes, quando já estavam muito mais impregnadas na sociedade inglesa as reivindicações burguesas, principalmente como classe que almeja o poder político. Os *Dois Tratados Sobre o Governo* são editados no mesmo ano da Revolução Gloriosa (1689), mesmo ano da edição do *Bill of Rights*, documento constitucional que garante ao sujeito que não mais poderia ser tributado sem prévia autorização de lei editada pelo parlamento, além de outras garantias, tais como a necessidade de processo para a formação de culpa, alguns remédios de salvaguarda da liberdade, *et cetera*..

Em Locke, no estado de natureza, as pessoas pactuam umas com as outras a fim de preservarem o *patrimônio* adquirido com o seu trabalho. No entanto, começam a existir lesões aos direitos dos proprietários, contrariamente aos pactos criados. Os conflitos mais notórios têm origem nos atentados ao direito que cada um tem de dispor de sua vida, de se apropriar dos bens livres e de exigir o respeito aos pactos entabulados. Diante desse quadro, cada um pode lançar mão dos meios necessários para manter aquilo que lhe pertence. Mas não é suficiente. Por isso, os indivíduos resolvem instituir o Estado, através de um pacto, como em Hobbes. Todavia o pacto de união em Locke é diferente daquele pensado por Hobbes, pois, para ele, a sociedade pré-estatal é capaz de organizar-se, quedando-se impotente apenas porque é ameaçada por inimigos internos e externos, os quais ele chama de

---

<sup>348</sup> Para Hobbes não há qualquer direito civil antes da formação do Estado, a não ser a defesa de sua própria vida. Ou podemos dizer que todos têm direito a tudo, o que constitui a própria negação do conceito de direito.

usurpadores. Na visão de Locke, são poucos os recalcitrantes e descumpridores dos contratos particulares que já existem antes da formação do Estado. Quando constituído o Estado, os cidadãos proprietários são os que decidirão tudo. É que o Estado não pode contrariar os direitos naturais, pois, se isso ocorrer, fica garantido aos cidadãos o direito de se rebelarem contra as forças públicas. Direito, portanto, de resistência.

Para Locke, os indivíduos, no estado de natureza, têm alguns direitos que apenas podem ser confirmados pelo Estado, não criados por ele e, esses direitos não podem ser alienados pelos indivíduos. Direitos inalienáveis não podem ser transferidos por meio de qualquer tipo de pacto, contratos, acordos de vontade.

No *Segundo Tratado Sobre o Governo Civil*, no capítulo V, cujo título é *Da propriedade*, Locke lança a primeira premissa de seu argumento:

quer consideremos a razão natural – que nos diz que os homens, uma vez nascidos, têm direito à sua preservação e, portanto, à comida, bebida e a tudo quanto a natureza lhes fornece para sua subsistência – ou a revelação – que nos relata as concessões que Deus fez do mundo para Adão, Noé e seus filhos -, é perfeitamente claro que Deus, como diz o rei Davi (SL 115,61), deu a terra aos filhos dos homens, deu-a para a humanidade em comum.<sup>349</sup>

Há dois fundamentos para a sua primeira premissa acerca do direito de propriedade: um de ordem biológica, pelo qual é uma constante na natureza humana a busca pela sobrevivência, fundamento, aliás, defendido por Hobbes, e outro de ordem teológica, baseado em trechos das sagradas escrituras. Apesar de gozarem de natureza diversa, os dois fundamentos não se excluem.

As *concessões naturais* que são feitas aos homens, podem, legitimamente, ser apropriadas por eles, incorporando-se ao seu patrimônio pessoal:

[...] *contudo, necessário, por terem sido essas coisas dadas para uso dos homens, haver um meio de apropriar parte delas de um modo ou de outro para que possam ser de alguma utilidade ou benefício para qualquer homem em particular. O fruto ou a caça que alimenta ]*  
*o índio selvagem, que desconhece o que seja um lote e é ainda possuidor em comum, deve ser dele, e de tal modo dele , ou seja, parte dele, que outro não tenha direito algum a tais alimentos, para que lhe possam ser de qualquer utilidade no sustento de sua vida.*<sup>350</sup>

<sup>349</sup> LOCKE, J. **Dois tratados sobre o governo**. 2. ed. Martins Fontes, 2005, p. 405-406.

<sup>350</sup> LOCKE, op. cit., p. 407.

Embora a terra, em um primeiro momento, seja comum a todos os homens – o planeta, naturalmente, não se apresenta recortado em fazendas<sup>351</sup>- deve existir, em Locke, uma base racional para a justificação da apropriação dos bens necessários à sobrevivência, e essa justificativa vem logo a seguir e está calcada no trabalho de cada um sobre a terra:

embora a Terra e todas as criaturas inferiores sejam comuns a todos os homens, cada homem tem uma propriedade em sua própria pessoa. A esta ninguém tem direito algum além dele mesmo. O trabalho de seu corpo e a obra de suas mãos, pode-se dizer, são propriamente dele.<sup>352</sup>

Dessa afirmação extrai-se que, tudo quanto seja retirado pelo homem de seu estado natural e aperfeiçoado pelo seu trabalho, a ele pertence, como sendo sua legítima propriedade. E, essa apropriação não depende do consentimento de qualquer outra pessoa. A justificativa disso é a razão natural, que determina a todos procurarem a manutenção de sua sobrevivência. Ou seja, Locke faz ligar um fato natural, a necessidade de sobreviver, a uma questão jurídica, atinente à existência e manutenção da propriedade privada. Como a vida demanda um mínimo de bens apropriáveis, estes passam a integrar o próprio conceito de vida. Quando passa a justificar a instituição do poder político e a tratar de suas finalidades, fica bem claro que o governo é instituído principalmente para a manutenção da vida e da propriedade das pessoas.<sup>353</sup> Com esse raciocínio lockiano, principia-se o entendimento do que se convencionou chamar de *homem patrimonial*. Ives Charles Zarka, na tentativa de definir o ser humano fugindo da ipseidade herdada do *cogito* cartesiano, e tentando construir um conceito jurídico do ser humano, que constituiria uma segunda via alternativa ao subjetivismo de *Descartes*, citando Locke, diz que:

se compreende, portanto, em que sentido o problema da identidade pessoal se encontra no núcleo da questão do estatuto do ser moral. De outro lado, o próprio Locke, no parágrafo 26 do mesmo capítulo XXVI, associa dois significados de pessoa: a) a pessoa como si mesmo, b) a pessoa em sentido jurídico, aquela que se apropria de algumas ações, assim como do mérito e demérito dessas ações.<sup>354</sup>

---

<sup>351</sup> AQUINO, T. **Suma teológica**. Tradução de Alexandre Correia. São Paulo: Livraria Editora Odeon, 1937.

<sup>352</sup> AQUINO, op. cit. p. 407-409.

<sup>353</sup> LOCKE, J. **Dois tratados sobre o governo**. 2. ed. Martins Fontes, 2005, p. 502. O parágrafo 134 é apenas um dentre vários onde o autor afirma ser a defesa da propriedade privada uma das principais finalidades do governo.

<sup>354</sup> ZARKA, I. C. **La otra via de la subjetividad**. Madri : Dykinson, 2006. p. 30.

Em contradição com a tese lockiana, Hobbes havia dito que aquele que almeja mais do que o necessário para a sua sobrevivência, retirando do próximo aquilo que ele necessita para subsistir, ou seja, aquele que não consegue moderar suas paixões, é inapto para viver em sociedade.<sup>355</sup>

Posteriormente, quando trata dos limites do poder instituído pelo pacto de união, Locke é peremptório ao afirmar que:

Pois, sendo ele apenas o poder conjunto de cada membro da sociedade, concedido à pessoa ou assembléia que legisla, não pode exceder o poder que tinham essas pessoas no estado de natureza, antes de entrarem em sociedade e cederem-no à comunidade. Pois ninguém pode transferir a outrem mais poder do que ele próprio possui; e ninguém dispõe de um poder arbitrário absoluto sobre si mesmo, ou sobre quem quer que seja, para destruir sua própria vida ou tomar a vida ou a propriedade de outrem.<sup>356</sup>

Na obra de Locke esse caráter do direito de propriedade e liberdade, são justificados pela impossibilidade de se transferirem ou alienarem para o poder político quando do pacto de união, e servirão como direitos de *resistência* contra o poder estatal, porque ficam circunscritos à esfera particular de cada um. Não há dúvidas de que o constitucionalismo moderno, aquele surgido em oposição ao absolutismo real nos Estados europeus, teve seus primeiros e fundamentais impulsos dados pelas revoluções inglesas do século XVII, pela Revolução Francesa e pela Independência norte americana. Das revoluções inglesas brotou, principalmente, o *Bill of Rights*; da Revolução Francesa uma declaração universal dos direitos do homem e uma constituição pós-revolucionária; da independência das treze colônias inglesas, algumas constituições dos novos Estados independentes e, por fim, a Constituição americana de 1787.

Como primeira garantia da propriedade contra os abusos do poder estatal, podemos mencionar a existência, nos novos textos constitucionais, de limitações ao poder de tributar, garantia esta, que ainda hoje, constitui parte fundamental de várias constituições. No *Bill of Rights* está previsto expressamente: “*que a cobrança de impostos para uso da Coroa, a título de prerrogativa, sem a autorização do*

---

<sup>355</sup>Sobre isso ver: HOBBS, T. **De Cive**. New York: Oxford University Press, 1983. p. 67. Cap. III.

<sup>356</sup>HOBBS, op. cit. p. 504.

*Parlamento e por um período mais longo ou por modo diferente do autorizado pelo Parlamento, é ilegal.*<sup>357</sup>

A Constituição da Virgínia foi a que trouxe o preceito mais próximo da obra de Locke, como se tivesse inspiração direta dela. O texto era o seguinte e foi apresentado na Convenção da Filadélfia: *“1. Todos os seres humanos são, pela sua natureza, igualmente livres e independentes, e possuem certos direitos inatos, dos quais, ao entrarem no estado de sociedade, não podem, por nenhum tipo de pacto, privar ou despojar sua posteridade; nomeadamente, a fruição da vida e da liberdade, com os meios de adquirir e possuir a propriedade de bens, bem como de procurar e obter a felicidade e a segurança.*”<sup>358</sup>

Os termos legais, efetivamente, aproximam-se muito da teoria lavrada por John Locke no *Segundo Tratado*. Houve reflexos no constitucionalismo brasileiro. Mesmo na Constituição do Império, de nítido feitio centralista em torno da figura do imperador, não escapou ao constituinte originário a previsão de direitos individuais, fato que, aliás, é um dos mais enaltecidos pela doutrina jurídica ao se referir à Constituição do Império. No art. 179 da carta monárquica vinha previsto que: *“a inviolabilidade dos Direitos Cíveis e Políticos dos cidadãos brasileiros, que tem por base a liberdade, a segurança individual e a propriedade, é garantida pela Constituição do Império ...”*<sup>359</sup> Previsão dessa natureza acompanhou todas as constituições brasileiras, inclusive a atual, editada em 05-10-1998, em que, no art. 5º, onde se prevê os direitos individuais, existe a expressão “invioláveis”, garantia dos direitos individuais voltados contra o próprio poder estatal.

Em todos esses documentos constitucionais mencionados parece que a *inviolabilidade* dos direitos individuais decorre de sua inalienabilidade, de modo a excluí-los da discricionariedade do poder público, pois mesmo após o pacto conservam-se na esfera privada, não estando na discricionariedade do público. Os direitos naturais do homem servirão de barreira à vontade do soberano. Aliado a eles, haverá, também, outra relativização do poder estatal, por meio de sua divisão funcional, cujo germe está no próprio tempo e lugar de Hobbes. Onde, pela primeira

---

<sup>357</sup> COMPARATO. F. K. **A afirmação histórica dos direitos humanos**. 3. ed. São Paulo: Saraiva, 1990. p.94.

<sup>358</sup> COMPARATO. Op. cit., p.101.

<sup>359</sup> BRASIL. **Constituições brasileiras**, 1824, Volume I - Otávio Nogueira – Brasília: Senado Federal e Ministério da Ciência e Tecnologia, Centro de Estudos Estratégicos, 2001.

vez, foi instituída a separação de poderes, foi na Inglaterra, especialmente no século XVII.

O principal limite criado contra o exercício do poder soberano seriam os direitos fundamentais, que por serem inalienáveis, quando da formação do contrato instituidor do Estado, não se transfeririam para o mesmo, por isso formariam um manto protetor do indivíduo contra o poder do Estado. O que hoje as constituições das democracias modernas chamam de *direitos* fundamentais/individuais (direito à propriedade, religião, etc), que passam a fazer parte integrante das declarações de direitos do homem, não existem nas teses de Hobbes.<sup>360</sup> Têm seu nascedouro na tese lockeana dos direitos naturais, antecedentes ao Estado e inerentes ao homem, que são reconhecidos pelo Estado, mas não criados pelo mesmo.

Essas construções são contraditórias com a o modelo de Hobbes, especialmente se relegarmos algumas concessões que faz ao indivíduo no *Leviatã* - sim, porque só no *Leviatã* é bem trabalhada a questão da resistência do súdito contra o soberano quando sua vida está em risco, e nesta obra também há a defesa do mínimo direito de reserva de consciência. Mas, a tese dos direitos fundamentais como direitos de resistência é inimaginável para Hobbes, para quem apenas o Estado cria o direito e o interpreta, sob pena de se volver ao estado de natureza. Se tal situação fosse suposta na obra de Hobbes, haveria a quebra com a logicidade do modelo que tenta engendrar, pois abrir-se-ia campo para a disputa entre opiniões e juízos individuais. No *De Cive*, Hobbes insiste no fato de que o poder do Soberano e, conseqüentemente, o direito de governar consiste no fato de terem os cidadãos transferido toda sua força e potencial para um homem ou um grupo. Assim, agindo, abdicaram do seu direito de resistir.<sup>361</sup> Quando trata das questões que podem levar à dissolução do Estado, expressa:

A quinta doutrina que tende para a dissolução do Estado é que todo indivíduo particular tem propriedade absoluta de seus bens, a ponto de

---

<sup>360</sup> Apesar de ser a tese consagrada nas obras de Hobbes, Goldsmith chama a atenção para o fato descoberto por Tönnies de que em manuscritos que dariam surgimento à primeira versão dos *Elementos* encontrava-se essa passagem: "*También forma parte de la naturaleza de la ley que en la paz se les permita a todos los hombres conservar los derechos que ya habían adquirido mediante sus pactos com otros hombres.*" Este posicionamento foi retificado. GOLDSMITH, M. M. **Thomas Hobbes o la política como ciência**. Tradução de Jorge Issa González. México: Fondo de cultura econômica, 1988, p. 193.

<sup>361</sup> HOBBS, T. **De Cive**. New York: Oxford Univerty Press, 1983. p. 88. Cap. V.

excluir o direito do soberano. Todo homem tem na verdade uma propriedade que exclui o direito de qualquer outro súdito, e a tem apenas devido ao poder soberano, sem cuja proteção qualquer outro homem teria igual direito à mesma.<sup>362</sup>

Lembra Hobbes que a sedição interna é uma doença grave dentro do Estado, levando à necessidade de se evitar as organizações paralelas; nelas, em regra, reside a sedição. A acumulação exacerbada e o domínio de uma classe social sobre outra poriam em risco a paz social, além de alimentar o facciosismo dentro do Estado (perigo da sedição). Além disso, a utilização da propriedade privada faz parte da “nutrição” do Estado, do bem estar dos súditos: “*a distribuição dos materiais dessa nutrição é a constituição do meu, do teu e do seu. Isto é, numa palavra, da propriedade. E em todas as espécies de Estado é da competência do poder soberano.*”<sup>363</sup> Logo, pensar num Hobbes burguês, sob a ótica jurídica, é antinômico frente às suas enunciações. Quem corrobora essa tese, a do Hobbes burguês, pensa apenas no Estado forte, portanto policial, mas esquece-se de que toda a sociedade, onde são iguais os indivíduos, estará submetida ao escopo social primordial, que é a paz. A renúncia do indivíduo em direção à paz deve ser total, inclusive quanto à disposição de “sua” propriedade.

Ao mesmo tempo em que o Estado é forte, a ele estão submetidos todos os interesses individuais em prol da coletividade. O soberano, como o *pater familias*, torna-se o protetor da multidão que está sob sua tutela; não há espaço para o desenvolvimento das propriedades individuais numa proporção muito destoante, pois isso geraria a concentração de poder, com a possibilidade de surgirem facções. Nesse caso, há o risco da sedição, doença que leva o Estado à guerra civil. O aumento das desproporções econômicas individuais cria núcleos de concentração de poder dentro da sociedade, o que afronta e desafia a autoridade do soberano. Como lembra Bobbio, o poder que se atribui ao soberano não é somente o poder

---

<sup>362</sup> HOBBS. T. **Leviathan**. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v.54). p. 150, Cap. XXIX, “*a fifth doctrine that tendeth to the dissolution of a Commonwealth is that every private man has an absolute propriety in his goods, such as excludeth the right of the sovereign. Every man has indeed a propriety that excludes the right of every other subject: and he has it only from the sovereign power, without th protection whereof every other man should have equal right to the same.*”

<sup>363</sup> HOBBS, op. cit., p. 124. Cap. XXIV, “*the distribution of the material of this nourishment is the constitution of mine, and thine, and his; that is to say, in one Word, propriety; and belongeth in all kinds of Commonwealth to the sovereign Power.*”

coercitivo (*imperium*) - como também é cometido a ele o poder sobre todas as coisas, o poder econômico (*dominium*).<sup>364</sup>

Se Hobbes realmente fosse um defensor do modelo burguês incipiente na Inglaterra, de maneira nenhuma poderia deixar os interesses da classe sob o jugo do soberano. O domínio social que paulatinamente vai ganhando a burguesia demanda a criação de instrumentos jurídicos que garantam os valores ideológicos fundamentais desse modelo de sociedade. Esses instrumentos jurídicos não estão em Hobbes. Para Macpherson, Hobbes não teria dado conta dessa questão, a saber, que a burguesia criaria meios de dominar o político. Mas, nesse caso, não é mais fácil interpretar Hobbes como um autor não burguês e atribuir toda honra da vitória a Locke?

Quanto à interpretação de Macpherson da obra de Hobbes, lembra Renato Janine Ribeiro, em seu “*Ao Leitor sem Medo*”, que na hipótese acima aventada, Macpherson é um rousseuniano, já que, para ele, Hobbes encara o *bom selvagem*<sup>365</sup> como se fosse o burguês corrompido de sua época.<sup>366</sup>

Hobbes defende, em algumas passagens de suas obras, algo parecido com *direitos individuais*, mas numa visão que apenas garante seus argumentos de uma eventual trivialidade. Isso porque, se a comunidade política é criada para a proteção da vida, de uma boa vida, não há propósito no ato do indivíduo alienar o direito de viver ao soberano; se assim supusesse, haveria a negação dos argumentos que dão arrimo à tese de que o homem deve renunciar ao seu estado de natureza. Quando há a formação da sociedade política, se tem a negação do indivíduo enquanto liberto de todo e qualquer condicionamento e, a transferência dessa liberdade absoluta à comunidade política. Em Hobbes, o único apontamento de prerrogativas reservadas ao indivíduo, como faz a doutrina dos direitos fundamentais, seria o direito que é reservado ao sujeito de resistir ao soberano quando sua própria vida ou sua integridade física estão em questão. Na obra de Hobbes pode ser encontrado o “germe” da teoria dos direitos fundamentais, mas sua concepção adequada dar-se-á em Locke. Com efeito, do *Leviatã* se colhe:

---

<sup>364</sup> BOBBIO, N. **Thomas Hobbes**. Tradução de Carlos Néilson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1991. p. 42.

<sup>365</sup> Janine Ribeiro não utiliza essa expressão, é uso discricionário nosso.

<sup>366</sup> RIBEIRO, R. J. **Ao leitor sem medo**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1999.



quando um homem transfere seu direito, ou renuncia a ele, o faz em consideração a um outro direito que reciprocamente lhe foi transferido, ou a qualquer outro bem que pretende. Pois é um ato voluntário, e o objetivo de todos os atos voluntários dos homens é algum bem para si mesmos. Assim, existem alguns direitos que é impossível admitir que algum homem, por quais quaisquer palavras ou outros sinais, possa abandonar ou transferir. Em primeiro lugar, ninguém pode renunciar ao direito de resistir a quem o agrida usando a força para tirar sua vida, já que é impossível admitir que através disso vise a algum benefício próprio. O mesmo pode dizer-se dos ferimentos, das cadeias e do cárcere, tanto porque desta aceitação não pode resultar benefício próprio.<sup>367</sup>

Quando a vida ou a integridade física podem ser afetadas por ordens emanadas do soberano, cria-se para o súdito o direito de desobediência. Mas, mesmo quando reserva para o indivíduo este mínimo direito de resistência, chama a atenção para o fato de que tal situação é excepcionalíssima, só é *pensada em última ratio*. Seria incoerente por parte de Hobbes sustentar a necessidade de criação do Estado Leviatã para a preservação da vida e, com a instituição deste, colocar a vida do pactuando sob o jugo discricionário de *outrem*. Aliás, mesmo quando um indivíduo é condenado à morte pelo soberano, não está obrigado a cumprir o decreto condenatório que determina que ele próprio ceife sua vida ou se automutile. Não há obrigação para o súdito quando a mesma ameaça seu direito de viver.

Inobstante o fato de quase inexistir em Hobbes o propalado *direito de resistência* pelos doutrinadores da modernidade, existe um ponto de contato entre a obra de Hobbes, que sob este aspecto é pioneira, e a doutrina dos direitos fundamentais, sob o manto dos quais são inseridos os direitos de resistência. É que a base teórica de tais direitos está na doutrina dos direitos naturais do homem, aqueles que são dados aos homens pela natureza, diretamente, sem a intervenção estatal. E, sob este aspecto, a obra de Hobbes foi muito aproveitada pela posteridade, já que ele foi o primeiro doutrinador moderno a lançar mão de uma doutrina profunda e consistente sobre os direitos naturais, ou pelo menos, sobre o

---

<sup>367</sup> HOBBS. T. **Leviathan**. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v.54). p. 87. Cap. XIV, “*whensoever a man transferreth his right, or renounceth it, it is either in consideration of some right reciprocally transferred to himself, or for some other good he hopeth for thereby. For it is a voluntary act: and of the voluntary acts of every man, the object is some good to himself. And therefore there be some rights which no man can be understood by any words, or other signs, to have abandoned or transferred. As first a man cannot lay down the right of resisting them that assault him by force to take away his life, because he cannot be understood to aim thereby at any good to himself.*”

direito natural que os homens têm sobre todas as coisas. Apesar de ser uma tese autofágica, é uma tratativa acerca de direitos naturais, que nascem com os homens.

Quando Hobbes fala de leis naturais - que como dissemos, não passam de juízos prudenciais dos indivíduos - é de se crer que o mesmo Hobbes não acreditasse efetivamente em sua existência, já que as ditas leis naturais não se enquadram no seu conceito de lei. Mas, mesmo inexistindo leis naturais, existem direitos naturais. No estado de natureza não existem leis, mas existem direitos, o direito à própria liberdade e o direito a todas as coisas. Seria displicente afirmá-lo aqui, já que nossa pesquisa não tem a profundidade que o tema merece, mas está em Hobbes o germe ou, pelo menos, o arcabouço sistemático e necessário para a criação da doutrina dos direitos naturais do homem, que como já dissemos, aparecerá muito bem recortada no Segundo Tratado Sobre o Governo de Locke.

Os enunciados do contrato de todos com todos deixa claro a negação do “indivíduo natural” em prol da sociedade civil:

*“Cedo e transfiro meu direito de governar-me a mim mesmo a este homem, ou a esta assembléia de homens, com a condição de transferires a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações.”<sup>368</sup>*

A negação e a transferência de potencialidades à ordem moral são tamanhas que Ernst Cassirer em seu belíssimo *Mito do Estado* afirma que com o contrato associativo hobbesiano há a negação do indivíduo, há a negação de sua própria humanidade: *“Porque por tal ato de renúncia ele cederia o próprio caráter que constitui a sua natureza e essência: perderia a sua humanidade.”<sup>369</sup>* Novamente esta tese é rousseuniana, uma vez que, para Rousseau, *“renunciar à liberdade é renunciar à qualidade de homem, aos direitos da humanidade, e até aos próprios deveres. Não há nenhuma reparação possível com a natureza do homem, e subtrair toda a moralidade a suas ações.”<sup>370</sup>* A solução rousseuniana é distinta da de Hobbes e até antinômica com a mesma,

---

<sup>368</sup> HOBBS. T. **Leviathan**. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v.54).p. 100. Cap. XVII.

<sup>369</sup> CASSIRER, E. **O mito do estado**. Tradução de Álvaro Cabral. 3. ed. São Paulo: Zahar: [ca 1994].

<sup>370</sup> ROUSSEAU. J-J. **Contrato Social**. Tradução de: Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 15.

*a fim de que o pacto social não venha a constituir, pois, um formulário vazio, compreende ele tacitamente esse compromisso, o único que pode dar força aos outros: aquele que se recusar a obedecer à vontade geral a isso será constrangido por todo o corpo – o que significa apenas que será forçado a ser livre, pois é esta a condição que, entregando à pátria cada cidadão, o garante contra toda dependência pessoal, condição que configura o artifício e o jogo da máquina política, a única a legitimar os compromissos civis, que sem isso seriam absurdos, tirânicos e sujeitos aos maiores abusos.*<sup>371</sup>

Mesmo com a transferência das prerrogativas pessoais dos indivíduos ao Estado, não entendemos que haja a alienação moral dos mesmos na sistemática hobbesiana. O que faz Hobbes é exigir do indivíduo, enquanto cidadão, a suspensão de seu juízo de valor acerca das ordens emanadas da autoridade estatal. Não cabe ao indivíduo isoladamente julgar os comandos do soberano, muito menos opor a ele direitos que, por sua natureza inalienável, não teriam sido transferidos da esfera privada para a esfera pública. Esse é o principal ensinamento do *De Cive*. A *vontade geral* manifesta-se uma única vez em Hobbes. A necessidade da paz o exige. Em relação, por exemplo, à liberdade de convicção, há proibição de se propalarem ideias que possam conduzir a dissolução do Estado, mas não chega a existir a supressão do indivíduo ou de sua individualidade. Atos atentatórios à saúde do Estado podem ser proibidos, mas há uma reserva de consciência em Hobbes. Ele explica isso: “*É verdade que se ele é meu soberano, ele pode obrigar-me a obedecer, impedindo-me de declarar, por atos ou palavras, que não o acredito, mas não pode obrigar-me a pensar de maneira diferente daquela de que minha razão me convence.*”<sup>372</sup> Essa reserva de consciência enunciada no *Leviatã* coincide com a doutrina iluminista quanto a liberdade de religião e com a liberdade em suas múltiplas faces modernas, pelo menos num estado germinal. Estado germinal pela pouca profundidade e pequena dimensão que tem a reserva de consciência na obra de Hobbes, como também pela sua implementação de fato, que dar-se-á, em grandes proporções, apenas no século XVIII.

Nesse ponto há uma proximidade de exigência de Hobbes em relação ao seu cidadão, com aquela de Descartes em relação ao seu matemático. Descartes

---

<sup>371</sup> ROUSSEAU, op. cit., pg. 25.

<sup>372</sup> HOBBS. T. *Leviathan*. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v.54). p. 165. Cap. XXXII, “*it is true that if he be my sovereign, he may oblige me to obedience, so as not by act or word to declare I believe him not; but not to think any otherwise than my reason persuades me.*”

também exige do leitor de seu *Discurso* que suspenda, ainda que provisoriamente, seu juízo como condição para se fazer matemática e, de forma geral, para concretizar as ciências. É justamente para que os indivíduos possam desenvolver em tranquilidade suas capacidades e faculdades, que há a formação da sociedade política pacífica, sem a qual a preocupação maior estaria em garantir a vida. Tudo que não afronte a soberania do Estado fica à disposição do súdito. Além disso, faz parte necessária da celebração do contrato que a pessoa, ao renunciar a sua liberdade natural, condicione sua conduta à mesma atitude de seus conviveres. É uma atitude prudencial, que garante efetividade ao ato de aderir ao pacto. A adesão ao contrato fica condicionada à adesão de todos, sem a qual a disposição de vontade se quedaria inútil, desfalecendo o sistema, subtraindo-lhe sua organicidade e operacionalidade.

Um dos pontos chaves do contrato de associação é que o soberano, a quem são transmitidos os direitos, não é parte no contrato; ele é um terceiro beneficiário, não se obrigando. Como Hobbes pugna pela tese de que só há criação de direitos através dos pactos, os quais criam obrigações recíprocas entre as partes, não sendo o soberano parte no contrato, não atrai para si qualquer tipo de obrigação, qualquer dever de *contraprestar*. Com o pacto os indivíduos renunciam à sua condição natural de terem direito sobre tudo,<sup>373</sup> transferindo sua liberdade natural para a comunidade política, cujo destinatário da outorga é o soberano, que, de seu lado, não se obriga. Por isso Hobbes insiste no fato de que a injustiça consiste no descumprimento do que é pactuado, no descumprimento das obrigações decorrentes do contrato. Como o soberano não se obriga, não pode cometer injustiças para com os súditos. Essas conclusões são possíveis a partir da suposição do *estado de natureza*, já que ali não existem direitos definidores das posições jurídicas dos indivíduos, apenas regras prudenciais – leis naturais-, de modo que cada um é juiz de suas próprias condutas, sem que haja uma medida universal de justiça e um julgador universal. Por conta disso, o *justo*, em Hobbes, é relativizado e fica dependendo do convencionalismo linguístico. Nesse ponto reside a grande diferença entre o contrato proposto por Hobbes em contraste com o modelo

---

<sup>373</sup> Esse argumento será melhor discutido na última parte deste trabalho.

proposto por Rousseau. Em Hobbes o soberano não é parte no contrato, em Rousseau ele é.

Norberto Bobbio arrola três características do Contrato: ele é *irrevogável*, pois o pacto foi estabelecido entre os indivíduos, não entre povo e soberano; *absoluto*, pois atribui a um terceiro o direito que cada um tem no estado de natureza; e *indivisível*, pois o poder é atribuído a uma única pessoa.<sup>374</sup>

Com o argumento de que os atos do soberano não podem ser injustos, Hobbes legitima a todos, sem fazer ver seu conteúdo. Esse aspecto é importante, porque os atos do soberano não podem ser taxados de injustiça.

As teses hobbistas geram críticas na medida em que se desobriga, por completo, o soberano. Há tentativas de rebate a essas críticas. Raymond Polin enfatizará a confiança que Hobbes deposita no soberano:

Vemos então que o poder soberano não é uma força nua e natural, mas uma força civilizada e compreendida, não pelas luzes da razão, mas por cálculos práticos e razoáveis de uma humanidade à procura da paz, da segurança e do bem-estar. A mecânica social institui-se o menos possível ao nível das forças físicas, o mais possível ao nível das paixões, e o menos possível ao nível das paixões animais, o mais possível ao nível das paixões razoáveis excitadas do exterior pelas obras da razão e do interior por seus cálculos.<sup>375</sup>

Antes do trecho citado, lembra Polin, parafraseando Hobbes, que: “*Deus faz os Reis para o povo, e não o povo para os Reis.*”<sup>376</sup> Pela lógica hobbessiana, a força do rei constitui-se do somatório das forças dos súditos, da mesma maneira, seu bem estar. De modo que, se o rei “debilitar” qualquer dos súditos, enfraquecendo-o, estará prejudicando a si próprio. O próprio Hobbes nos explica:

Sem considerar que o que mais pressiona os governante soberanos não é qualquer prazer ou vantagem que esperem obter do prejuízo ou enfraquecimento de seus súditos, em cujo vigor consiste sua própria força e glória, e sim na inquietação daqueles que, contribuindo de má vontade para sua própria defesa, tornam necessário que seus governantes deles arranquem tudo o que podem em tempo de paz, a fim de obterem os meios para resistir ou vencer a seus inimigos, em qualquer emergência ou súbita necessidade. Porque todos os homens são dotados por natureza de grandes lentes de aumento (isto é, as paixões e o amor de si), através das quais todo pequeno pagamento aparece como um imenso fardo; mas são

<sup>374</sup> BOBBIO, N. Thomas Hobbes. Tradução de Carlos Néilson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p. 43.

<sup>375</sup> POLIN, R. O mecanismo social no Estado civil, In: QUIRINO & SOUZA.. **O pensamento político clássico**: São Paulo: T. A. Queiroz Editor, [ca. 1990]. p.102.

<sup>376</sup> POLIN, op. cit., p. 101, “for God made Kings for the people, and not people for Kings.”

destituídos daquelas lentes prospectivas (nomeadamente, a ciência moral e civil) que permitem ver de longe as misérias que os ameaçam, e que sem tais pagamentos não podem ser evitados.<sup>377</sup>

Por esse trecho se vê claramente que os incômodos decorrentes da comunidade política para um súdito decorrem da sua falta de moderação, da obstinação de querer o bem particular antes do bem da comunidade, sem saber que o mal da comunidade é o pior dos males para cada um. A questão inerente aos deveres do soberano também é posta no *De Cive*<sup>378</sup>. Ali Hobbes deixa clara sua concepção acerca da cidade, dizendo expressamente que esta não é fim em si mesmo, mas é “*instituída para os cidadãos*” ou para os indivíduos de bem. O medo do súdito quanto ao poder do Estado é afastado pelo artificioso argumento da *universalidade* das leis. Sendo universais e *salutares*, as leis, não poderá existir nem benefício nem prejuízo para os particulares, apanham a todos, sem distinção. Esse argumento será desenvolvido por Montesquieu, para quem a divisão dos poderes permite o controle recíproco entre eles e, inviabiliza sua utilização arbitrária, porque o legislativo, enquanto cria normas gerais, não pode beneficiar ninguém em particular, como também não pode trazer prejuízos singulares e individualizáveis aos cidadãos, e o executivo, incumbido de aplicar as normas gerais, materializando-as em atos concretos, deve ater-se às mesmas, especialmente ao seu caráter universal e impessoal, pelo que também não pode beneficiar ou prejudicar singularmente.

A limitação do poder do soberano não foi admitida por Hobbes, sob o argumento de que, caso existisse algo que controlasse o poder do soberano, então, esse algo seria mais poderoso que o próprio soberano, seria mais forte seu poder. Caso possa ser controlada uma *coisa*, o controlador é mais poderoso do que o controlado, pois quem controla, tem *autoridade* superior. Não é de se supor, portanto, que exista algo acima da autoridade do soberano, nem no mesmo nível.

---

<sup>377</sup> *Leviathan*, Cap. XVIII, 104 p., «*nor considering that the greatest pressure of sovereign governors proceedeth, not from an delight or profit they can expect in the damage or weakening of their subjects, in whose vigour consisteth their own strength and glory, but in restiveness of themselves that, unwillingly contributing to their own defence, make, is necessary for their governors to draw from them what they may have means on any emergent occasion, or suddden need, to resist or take advantage on their enemies. For all men are by nature provided of notable multiplyng glasses (that is their passions and self-love) through which every little payment appeareth a great grievance, but are destitute of those prospective glasses (namely moral and civil science) to see afar off the miseries that hang over them and cannot without such payment be avoided.* »

<sup>378</sup> HOBBS, T. *De Cive*. New York: Oxford University Press, 1983. p. 157. Cap. XIII. sic “*for City was not instituted for its own, but for the subjects sake.*”

Um interessante argumento favorável à crença hobbesiana na justiça do soberano é esposado por Kantorowicz em seu *Dois Corpos do Rei*.<sup>379</sup> Nesta obra, o autor analisa a crença medieval na existência de dois corpos distintos do rei, um físico e individual e outro eterno, impessoal que representaria a pessoa do Estado. Essa crença provavelmente chegará até os primórdios da modernidade, já que o autor começa a sua análise por uma peça de Shakespeare. No Capítulo 4, cujo título é *A realeza centrada na lei*, ao analisar o atrelamento do soberano a alguma lei, citando João de Salisbury, diz:

João de Salisbury não rejeita a validade essencial da máxima do Direito Romano que proclama o Príncipe como *legibus solutus*, pois concebe o mesmo como, de fato, livre das amarras da Lei. Isso não quer dizer, contudo, que esteja autorizado a praticar o mal. Está livre das amarras e restrições da Lei, da mesma forma como deve estar livre das algemas do pecado. Ele é livre e *legibus solutus* porque “deve agir com base em seu sentido inato de justiça”, e porque está obrigado *ex officio* a venerar a Lei e a Equidade por amor à própria justiça e não por temor de punição. Não tem culpa quando derrama sangue por sua capacidade de juiz, pois o que ele faz em sua jurisdição, faz como “ministro da utilidade pública” e em benefício do bem comum. É e atua como um *persona publica*. E nessa capacidade deve considerar todas as questões em função do bem-estar da *res publica*, e não de sua *privata voluntas*. Dessa maneira, quando o Direito Romano sustenta que a *voluntas* do Príncipe tem força de Lei, a referência parece ser feita não as suas vontades particulares, mas à *voluntas* nele ativa como *persona publica*. Como *persona publica*, contudo, o Príncipe atende à utilidade pública e, conseqüentemente, o portador da *imago aequitatis* torna-se, ao mesmo tempo, o “servo da Equidade” – *aequitatis servus est princeps*.<sup>380</sup>

Continua a exposição, explicando que o príncipe como pessoa privada não está solto de qualquer lei; está como todos, preso às leis, é *legibus alligatus*. O príncipe não é considerado como ser humano no sentido comum. Mas sim como representante do Estado e portador de sua vontade, constituindo verdadeira perfeição, desde que aja como príncipe e não como tirano. O príncipe é o verdadeiro instrumento da justiça - ele é a sua *lex animata*, e nisto reside a crença em seus atos. No mesmo capítulo do *De Cive* mencionada acima<sup>381</sup>, onde é tratado o tema específico acerca dos deveres do soberano, é dito que seu principal dever é “a *salvação do povo*” - essa é sua lei suprema. Continua explicando que o soberano

---

<sup>379</sup> KANTOROWICZ, E. **Os dois corpos do rei**. Tradução de Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

<sup>380</sup> KANTOROWICZ, E. *op. cit.*, p. 76.

<sup>381</sup> HOBBS, T. **De Cive**. New York: Oxford Univerty Press, 1983. p. 157. Cap. XIII, “*the safety of the people is the supreme Law*”

que assim não age, desrespeita a lei de natureza fundamental, que é a busca da paz; mas não se aprofunda no argumento ao ponto de oferecer aos súditos a faculdade de descumprirem o pacto.

Hobbes não olvidou a possibilidade do soberano ou da assembléia governante de errar, especialmente quando impulsionados pelas suas paixões, mas isso não é motivo para que os cidadãos quebrem com o pacto:

é verdade que um monarca soberano, ou a maioria de uma assembléia soberana, pode ordenar a realização de muitas coisas em busca de suas de suas paixões e contrariamente a sua consciência, e isso constitui uma quebra da confiança e da lei da natureza. Mas isto não é suficiente para autorizar um súdito a pegar em armas contra seu soberano [...]<sup>382</sup>

Deve-se sempre pensar no mal menor. A comunidade política não é um bem absoluto, mas é a melhor opção dentre as possíveis.

Esses são alguns dos argumentos que justificam o absolutismo do poder do Estado, esteja ele nas mãos de um rei ou de uma assembléia de homens. A solução para o absolutismo reside na representação de vontades. O soberano, legítimo representante do Estado, fala em nome dos súditos, como se os próprios súditos estivessem pronunciando a sua vontade. Para selar a logicidade da obra, além da defesa da irrestrita obediência dos súditos, havia uma outra preocupação - o clero. A igreja romana em vários momentos da história tinha desafiado o poder do Estado, e exercia um poder paralelo, com autoridade sobre as pessoas. Essa concorrência de autoridade é perigosa para a manutenção da comunidade política, pois um eventual conflito com a autoridade do soberano pode gerar a sedição e a desagregação da própria comunidade política.

Por isso, Hobbes lança um argumento esmagador contra a autoridade do clero, condicionando a autoridade da própria palavra bíblica à autoridade estatal. Quando pergunta de *onde as Escrituras tiram sua autoridade*, ou como saber que são palavras de Deus, responde que só é capaz de saber isso, aquele a quem Deus tenha revelado. Mas ninguém pode provar que teve tal experiência, e quando alguém diz algo nesse sentido está encorajado por “*orgulho ou ignorância*”, por

---

<sup>382</sup> HOBBS. T. *Leviathan*. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v.54). p. 125. Cap. XXIV, “*it is true that a sovereign monarch, or the greater part of a sovereign assembly, may ordain the doing of many things in pursuit of their passions, contrary to their own consciences, which is a breach of trust and of law of nature; but this is not enough to authorize any subject, either to make war upon, or so any way to speak evil of their sovereign [...]*”



“ambição” ou mesmo “*por loucura*”.<sup>383</sup> Aqueles que recebem essa manifestação direta de Deus podem entendê-la, mas não podem fazer entender aqueles que não a receberam. Essa “*experiência*” não pode entrar validamente no cálculo linguístico. Por isso perguntar sobre a autenticidade das palavras bíblicas, se são ou não palavras de Deus, não é a formulação correta da questão. A formulação correta é “*por que autoridade elas são tornadas leis*”.<sup>384</sup> A autoridade das escrituras só podem ser referendadas pelo Estado, só o soberano pode torná-las obrigatórias, sob pena de se ter de aceitar como legítima qualquer reivindicação particular. Hobbes lembrará, quando trata do reino das trevas, que muitos abusam das Escrituras para seduzirem os homens; um desses abusos consiste na tentativa de mostrar que o reino de Deus é a Igreja.<sup>385</sup> A autoridade papal, se divorciada da autoridade do Estado, torna-se concorrente desta e pode levar a desagregação da comunidade política. Depois de criticar os termos do Concílio de Latrão, no qual ficou consignado que um príncipe que não se livre das heresias permite que os súditos rompam os vínculos consigo, afirma:

E por este meio, com freqüência existe alguma contradição entre os desígnios políticos do Papa e dos outros príncipes cristãos, como acontece com freqüência, surge tal neblina entre seus súditos que eles não distinguem um estranho que se colocou no trono do seu príncipe legal daquele que eles próprios lá tinham colocado; e nesta escuridão da mente, são levados a lutarem uns contra os outros, sem discernir seus inimigos de seus amigos, sob a condução da ambição de outro homem.<sup>386</sup>

Pela possibilidade de sedição que cria várias interpretações das sagradas escrituras, especialmente quando estas interpretações colocam o povo contra o príncipe, aproximando o ambiente daquele existente no estado de natureza e, para dissipar os equívocos interpretativos das palavras de Deus, Hobbes insiste no fato

---

<sup>383</sup> HOBBS. T. **Leviathan**. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v.54). p. 171. Cap. XXIII “*in such a number of men that out of pride and ignorance take their own dreams, and extravagant fancies, and madness for testimonies of God’s spirit*”

<sup>384</sup> HOBBS. op. cit., p. 171. Cap. XXXIII, “*the question truly stated is: by what authority they are made Law.*”

<sup>385</sup> HOBBS. T. **Leviathan**. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v.54). p. 247. Cap. XLIV .

<sup>386</sup> HOBBS. op. cit., p. 248. Cap. XLIV, “*And by this means, as often as there is any repugnancy between the political designs of the Pope and other Christian princes, as there is very often, there ariseth such a mist amongst their subjects, that they know not a stranger that thrusteth himself into the throne of their lawful prince, from him whom they had themselves placed there; and, in this darkness of mind, are made to fight one against another, without discerning their enemies from their friends, under the conduct of another man’s ambition.*”

de que as palavras de Deus devem ser interpretadas e autorizadas pelo soberano, justamente para aplacar a arrogância dos clérigos, que se intitulam intérpretes das sagradas escrituras, enquanto dá ao povo o nome de leigo.

#### ***8.4 A metrificação das penas e o cálculo do medo***

O medo é a paixão que leva o indivíduo a optar pela comunidade política em vez da manutenção do estado de natureza. Mas, diferentemente do que poderia ser suposto, ele persiste mesmo com o advento da sociedade política, situação em que é monopolizado pelo soberano, que pode ameaçar, com a imposição de penas, os indivíduos sediciosos. A obediência é certa no Estado Leviatã porque o súdito teme a desobediência, que advém do medo das penalidades que a si podem ser impostas. Usa-se o medo como instrumento da paz.

A obediência às leis civis não pode ser negada porque, com a representação, fazem com que sejam consideradas criadas pelos próprios súditos, além do medo das penas que a desobediência pode acarretar. A impossibilidade natural de o homem viver pacificamente determina a criação de algemas artificiais de constrangimento dos comportamentos individuais, já que o homem, naturalmente, tende à guerra:

Pois se fosse lícito supor uma grande multidão capaz de consentir na observância da justiça e das outras leis de natureza, sem um poder comum que mantivesse a todos em respeito, igualmente o seria supor a humanidade inteira capaz do mesmo. Nesse caso não haveria, nem seria necessário, qualquer governo civil, ou qualquer Estado, pois haveria paz sem sujeição.<sup>387</sup>

A incredulidade de Hobbes sobre a boa índole das ações humanas é colossal. O desejo de vantagens pessoais é uma constante nas ações dos indivíduos, o que torna difícil imaginá-los convivendo em busca do bem de todos. No

---

<sup>387</sup> HOBBS. T. **Leviathan**. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v.54), p. 142. Cap. XVII, “*For if we could suppose a great multitude of men to consent in the observation of justice, and other laws of nature, without common power to keep them all in awe, we might as well suppose all mankind to do the same; and then there neither would be, nor need to be, any civil government or Commonwealth at all, because there would be peace without subjection.*”

processo de deliberação, há sempre a sobreposição dos desejos pessoais mais acentuados, daí a necessidade da educação dos cidadãos, de seu preparo para o convívio em sociedade. O controle dos desejos só pode ser moderado por um processo de educação e conscientização do indivíduo, de outra forma, nas deliberações, haverá o império dos desejos. É partindo dessa suposição que Hobbes abre o Cap. V do *De Cive*, onde tratará das causas da sociedade civil:

É alto evidente que as ações dos homens procedem de uma vontade, e que a vontade da esperança e do medo, que, quando lhes parece adquirirem um bem maior ou sofrerem um mal menor, antes pela violação do que pela observância das leis, eles as violam conscientemente.<sup>388</sup>

Com esses pressupostos da natureza humana, é difícil imaginar o cidadão espontaneamente obediente, mesmo após o contrato. Daí a necessidade de criação de cadeias artificiais que impedem o movimento dos indivíduos, porque influenciam em sua deliberação, que são as leis civis.

Para sair da brutalidade do estado de natureza - já ficou consignado -, há a necessidade do pacto de união, ou seja, manifestação de vontade dos indivíduos naquele sentido. Ato de aceitação ou adesão. Essa formulação, aliás, é que abre a possibilidade de imaginar-se o sufrágio dos modernos. O modelo hobbesiano, pelo menos em sua instauração, no primeiro momento, é democrático.

Uma das condições para a sociedade é a educação do cidadão, este é o propósito principal do *De Cive*, justamente o de formar os cidadãos:

Mas as opiniões são formadas na alma humana pelo ensino, não pelo comando; pelo esclarecimento das razões, não pelo terror às punições. Por isso, as leis para enfrentarmos esses males não devem ser feitas contra pessoas que erram, mas contra os erros.<sup>389</sup>

Mas não se pode contar com a educação e a colaboração de todos os indivíduos na manutenção da paz. Por isso é necessário, mesmo na sociedade civil, aproveitar-se da paixão que mais condiciona a deliberação do indivíduo, o medo.

---

<sup>388</sup> HOBBS, T. *De Cive*. New York: Oxford University Press, 1983. p. 85, Cap. V, “It is of it selfe manifest, that the actions of men proceed from the will, and the will form hope, and feare, insomuch as when they shall see a greater good, or lesse evill, likely to happen to them by the breach, then observation of the Lawes, they’l wittingly violate them”.

<sup>389</sup> HOBBS, T. *De Cive*. New York: Oxford University Press, 1983. p. 160. Cap. XIII, “Its therefore the duty of those who have the chief Authority; to root those out fo the mindes of men, not by commanding, but by teaching; not by the terrour of penalties, but by the perspicuity of reasons; the Lawes whereby this evill may be withstood are not to be made against the Persons erring, but against the errors themselves.”

Com a clareza das leis civis, o sujeito sabe exatamente qual é seu campo de liberdade de ação, de modo que tem consciência das transgressões que pratica e, por consequência, das penalidades que pode sofrer. As punições têm caráter punitivo, para a correção do infrator e para que sirva de exemplo para os outros. Suposto o ato - a transgressão-, com a certeza da consequência - a pena-, o sujeito terá medo da desobediência, e esse seu medo atuará em seu processo deliberativo deliberativo.

Depois do ato de adesão, de concordância, o súdito fica obrigado a obedecer. E, na consequência do raciocínio, quanto mais poder, mais paz; a desobediência deve implicar na certeza de punição, numa causalidade parecida com a causalidade física, expressada: *se A então B*. Na física poderia ser exemplificado: se solto um corpo a certa altura, ele cairá. Na política: se houver alguma transgressão, ela será punida. O que leva os indivíduos à sociedade política é o caos do estado de natureza, em que a certeza de obediência às *leis naturais* inexistem, mesmo que alguns cumpram sua parte. Na sociedade civil, o que garantirá a paz será a certeza de que a transgressão do súdito às leis ou ordens impostas pelo soberano será punida, e o *corpus* social será restabelecido harmonicamente. A harmonia do cosmo político se dá através do medo que as pessoas depositam na instituição superior. É o que os faz agir em busca da paz. A certeza da punição dá garantia e credibilidade ao funcionamento da máquina. O medo não é abandonado com a saída do estado de natureza, mas ele é *racionalizado*, metrificado, porque afasta-se a surpresa, dando possibilidade ao indivíduo de compreender e mensurar as consequências de seus atos.

Esse processo de dimensionamento do medo dá-se, especialmente, pelo estabelecimento das penalidades que pode sofrer o indivíduo, cuja imposição é monopólio do Estado e que são estabelecidas pelos comandos exarados do soberano. A comunidade política não tem como principal objetivo a supressão do medo que o indivíduo pode sentir, mas, sim, a sua *racionalização*, a sua *metrificação* por meio do estabelecimento das regras que indicam ao indivíduo que, agindo de acordo com as mesmas, poderá viver sem medo. No mínimo, é afastada a situação de difusão total do receio do próximo, já que o Estado concentrará o monopólio da violência. O modelo proposto por Hobbes

constitui um presságio valioso para a *humanização* do direito de punir. Muitas das opiniões lançadas por Beccaria em seu clássico *Dos Delitos e das Penas*<sup>390</sup> podem, tranquilamente, ser inferidas da obra de Hobbes. Como, por exemplo, a idéia de que o perfeito conhecimento das penas é necessário para o bom funcionamento da engrenagem. As fixações das punições têm caráter educativo: “*Uma punição (pena) é um mal infligido pela autoridade pública, a quem praticou ou omitiu o que pela mesma autoridade é julgado uma transgressão da lei, a fim de que a vontade dos homens fique melhor disposta à obediência.*”<sup>391</sup> Em tudo aquilo que não é necessária a intervenção da autoridade pública para a manutenção da paz, o súdito tem plena liberdade, inclusive para fazer aquilo que seja mais favorável a seu interesse próprio.<sup>392</sup>

O sentimento humano que leva os indivíduos à mutuamente pactuarem e criarem a sociedade política é o medo. Essa é a paixão que impulsiona o indivíduo para a sociedade política. Podemos extrair de algumas passagens do *Leviatã*, que a pretensão principal é justamente dar ao indivíduo a possibilidade de enfrentar esta sua paixão, que é fortíssima e determinante de sua conduta. Essa característica da “alma” humana, de ostentar essa paixão, não pode ser suprimida: “*Quando dois exércitos guerreiam, existe de um lado, ou de ambos, os que fogem; mas quando não o fazem por traição, mas por medo, não se considera que o fazem injustamente, mas vergonhosamente.*”<sup>393</sup> Não é o propósito do autor aniquilar as potencialidades dos indivíduos em prol do Estado; pelo contrário, com o Estado o indivíduo terá a oportunidade de desenvolver todo o seu potencial humano, pois terá paz. A própria instituição da sociedade política tem como fim o desenvolvimento das ciências, das artes, em síntese, a fuga da *miséria*, que é instaurada pela intranquilidade.

---

<sup>390</sup> Cesare Beccaria publica *Dos delitos e das penas* em 1764, obra na qual defende que uma conduta apenas pode ser considerada criminosa se prevista em lei anterior, presagiando o brocardo que dá arrimo ao direito de punir nos Estados democráticos: *nullum crimen, nulla poena sine lege*.

<sup>391</sup> HOBBS. T. **Leviathan**. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v.54). p. 145. Cap. XXIII, “*a punishment is an evil inflicted by public authority on him that hath done or omitted that which is judged by the same authority to be a transgression of the law, to the end that the Will of men may thereby the better be disposed to obedience,*”

<sup>392</sup> HOBBS, op. cit., p. 113. Cap. XXI.

<sup>393</sup> HOBBS. T. **Leviathan**. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v.54). p. 115. Cap. XXI, “*when armies fight, there is no one side, or both, a running away; yet when they do it not out of treachery, but fear, they are not esteemed to do it unjustly, but dishonourably.*”

Com a construção do Estado não há a supressão do medo. É que o medo passa a ser perfeitamente regrado, e o indivíduo passa a conhecer toda a possibilidade de sua atuação, de forma que, se for um bom cidadão, nada há o que temer. O terror está no desconhecido, nos meios que podem ser engendrados pelo contendor, que na pior das hipóteses pode resultar na morte intempestiva; na sociedade civil, não é equivocado dizer, há uma metrificação do medo, uma mensuração do mesmo, pois cada indivíduo sabe exatamente o que pode fazer e o que deve evitar. Para chegar a esse conforto, é necessário dar ao soberano a oportunidade de punir, sem a qual não há possibilidade de evitar os abusos e desvios individuais. A pena tem a finalidade precípua de recompor a harmonia do *corpus político*, como também a natureza eminentemente correcional e educacional.

O ato de transgressão é incorrigível; se a penalização objetivasse apenas a recomposição do mal causado, seria vã e teria o caráter meramente vingativo. Longe disso, a pena tem a finalidade educacional. Com efeito, em seu acalorado certame travado com o Bispo Bhamall, Hobbes justifica a pena:

A finalidade da lei ou é afligir o delinquente pelo que ocorreu e que já não pode ser anulado, [...], e não considerando o ato passado e sim o bem futuro; até o ponto em que, sem a finalidade do bem futuro nenhum ato passado de um delinquente poderia justificar sua morte aos olhos de Deus.<sup>394</sup>

O arbítrio do soberano não é causa suficiente para justificar a pena. O cidadão moderado, que antes de pensar em seus prazeres, no seu deleite, na busca de sua honra, pense na harmonia do todo, no bem estar do Estado e de seus concidadãos, não tem o que temer. Para essa conclusão, pode-se citar uma frase em defesa da monarquia, mas que dá a exata dimensão do pensar de Hobbes: “*quem quer viver discretamente numa monarquia, seja quem for o que reina, está fora de perigo.*”<sup>395</sup>

---

<sup>394</sup> HOBBS, T. **Libertad y necesidad**. Tradução de Bartolomeu Forteza Pujol. Barcelona: Nexos, 1991. p. 146, “*La finalidad de la ley no es afligir al delincuente por lo que ha sucedido y ya no puede anularse, sino hacerlo justo a él y a otros que de otra forma no lo serían, y considera no el acto malo pasado sino el bien futuro; hasta el punto que, sin la finalidad buena para el futuro nungún acto pasado de um deliciente podría justificar su muerte a los ojos de Dios.*”

<sup>395</sup> HOBBS, T. **De Cive**. New York: Oxford University Press, 1983. p. 134. Cap. X. sic “*whosoever therefore in a Monarchy Will lead a retired life, let him be what he Will that Reignes, he is out of danger.*”

Dessa maneira, faz-se uma única exigência ao súdito: cumprir o contrato. Sua desobediência será punida. Nesse mecanismo, é possível o controle sobre o maior dos males que pode ocorrer, a morte violenta. É que a punição é conhecida dos súditos, o que influenciará diretamente no seu processo deliberativo. Caso opte em desafiar o poder estatal, será responsabilizado pela sua decisão. Já mencionou-se a passagem em que Hobbes afirma que o talento de fazer e conservar Estados consiste na obediência a certas regras do jogo, tal qual em aritmética e geometria.<sup>396</sup>

## 9 Teorias da Justiça

---

<sup>396</sup> HOBBS. T. **Leviathan**. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v.54). p. 112. Cap. XX. sic “*certain rules..*”.

### **9.1 Controvérsias sobre a justiça**

A justiça é vista, em todo o pensamento ocidental, como a rainha das virtudes ou, pelo menos, como uma virtude essencialmente equilibradora.<sup>397</sup> Em todos os grandes sistemas de moral ou política não se dispensa a análise do termo justiça e sua adequação aos propósitos da obra. Dificilmente se vê tanta polêmica e dissenso quanto ao que existe em volta deste termo. E, apesar das celeumas, esse conceito é sempre repisado e reivindicado a modo próprio, na tentativa de adequar seu sentido ao sistema moral ou política. O caráter da justiça assume uma forma ética e deontológica em todos os sistemas. Além disso, é sempre vista enquanto virtude que norteia as relações entre os homens, de modo que a justiça somente existe, ou não, em relação a outrem, nunca numa análise do sujeito consigo próprio.<sup>398</sup>

Por assumir forma ética e deontológica, a justiça é vista como um princípio natural, sempiterno, inerente a toda comunidade humana. Por alguns, a justiça é considerada como suporte necessário ao sistema positivo de leis; por outras, ela é vista em contraposição a este sistema; e, por fim, para outros, a justiça se confunde com o próprio sistema positivo de normas. Para estes últimos pensadores, inclusive, pensar-se em leis ou normas injustas é o mesmo que construir um argumento que encerra uma *contradictio in adjecto*.

Neste trabalho é pertinente focalizar a análise da justiça porque nos sistemas de filosofia do direito sempre há o apontamento da justiça em face dos sistemas normativos dados ou postos pela autoridade estatal; há uma constância em se contrastar o sistema de leis com o princípio da justiça. Esse contraste se torna não só possível, mas especialmente significativo, se for identificada com preceitos de direito natural. A discussão gira em torno da existência de preceitos

---

<sup>397</sup> Esta afirmação é um tanto quanto generalista, pois, em alguns sistemas, a justiça é precedida de outras virtudes. Tal é, por exemplo, em Santo Tomás de Aquino, para quem a prudência precede, inclusive a justiça.

<sup>398</sup> AQUINO, T. **Suma teológica**. Tradução de Alexandre Correia. São Paulo: Livraria Editora Odeon, 1937, “a justiça aperfeiçoa a vontade só enquanto esta pratica actos relativos a outrem.”



supra-positivos, derivados da idéia de justiça, para além das leis e normas dadas e postas pelo Estado, que estariam acima deste e o condicionando. Aceito o raciocínio, o de que havendo contradição entre as leis estatais e os preceitos inerentes ao princípio da justiça, tem-se que as leis estatais devem ser tidas por inválidas. Essa questão sempre permeou os debates jurídicos, políticos e filosóficos, e no século XVII na Inglaterra não foi diferente. Devemos lembrar que a primeira tradução completa em inglês da *Política* de Aristóteles foi publicada na Inglaterra em 1598. Nesta obra há a diferenciação entre direito natural e positivo, como também a consignação das ideias mais arraigadas no ocidente sobre a justiça. Por conta desse fato, havia uma preocupação especial de Hobbes quanto à acusação de alguns doutrinadores de que algumas leis não eram justas e, por esse fato, não podiam produzir efeitos. Essa é uma consequência universalmente aceita, a de que uma lei injusta não deve produzir quaisquer efeitos. De maneira prática e seguindo o raciocínio, uma lei injusta não obriga o súdito a cumpri-la. Na obra de Hobbes, uma das preocupações fundamentais é dar à justiça um tratamento consentâneo com o modelo que propõe e para isso, deveria rebater o argumento de que as leis positivas devem amoldar-se aos preceitos da justiça.

Quentin Skinner - sempre preocupado com as ideias ostentadas em determinadas épocas, tentando reconstruir o cenário fático-ideológico do momento histórico determinado - lembra que a questão inerente à justiça das leis estava no cerne das discussões entre os teóricos contemporâneos de Hobbes; Skinner diz que os mesmos aceitavam sem muito rodeio a concepção acerca do direito natural e a necessidade de as leis se ajustarem aos parâmetros da justiça. Ele se reporta a várias situações e obras onde essa questão era discutida e lembra ter dito Elyot, um dos teóricos ingleses mais influentes do séc. XVII, em *The Governor*, que *um ato de modo algum pode ser legítimo` se for `repugnante à justiça` sob qualquer aspecto.*<sup>399</sup> Esse era um dos principais pontos a serem rechaçados por Hobbes, pois, aceitando que o súdito se desobriga de cumprir as ordens do soberano, que em regra se manifestam por meio das leis, sob o argumento de que as mesmas não

---

<sup>399</sup> SKINNER, Q. **Razão e retórica na filosofia de Hobbes**. Tradução de Vera Ribeiro. São Paulo: Editora Unesp, 1997, p. 418.

são justas, inevitavelmente conduziria a comunidade política à balbúrdia dos juízos subjetivos que impera no estado de natureza.

A justiça, sob determinadas óticas, se confunde com o direito natural, já que a concepção acerca de ambos é a de que são dados pela natureza, por isso são produtos naturais e não culturais. Afirma-se que o direito, diferentemente da justiça, não é fato universal, tão somente fato particularizado de alguns povos.<sup>400</sup> Aliás, a diferença fundamental entre justiça natural e direito positivo ou civil, que vem desde Aristóteles, está em suas dimensões temporal e espacial: a justiça natural é eterna e vigente em todos os lugares, o direito positivo sofre limites temporais e espaciais. Disso, apesar de não ser ideia de Aristóteles, o leva a distingui-los quanto a mutabilidade; a justiça natural é, por natureza, imutável; e o direito, mutável. Tal discussão em torno da desta dicotomia vem, pelo menos, desde o pensamento dos gregos, passando por Roma, pelo pensamento cristão medieval até chegar em Hobbes, encontrando em seu sistema uma forte oposição.

Uma das melhores definições que temos de direito natural foi dada por Grócio, já na modernidade, em seu *De jure belli ac pacis*:

o direito natural é um ditame da justa razão destinado a mostrar que um ato é moralmente torpe ou moralmente necessário segundo seja ou não conforme à própria natureza do homem, e a mostrar que tal ato é, em consequência disto vetado ou comandado por Deus, enquanto autor da natureza.<sup>401</sup>

Por este conceito, a diferença está na antítese que se estabelece entre a *natura* e a *potestas populus*. Pode-se também distingui-los não pela fonte da qual emanam, mas pelo meio de se conhecê-los: o direito natural pode ser conhecido por meio da razão, enquanto o direito positivo pela manifestação de vontade do legislador. Mas a natureza de um e de outro não é alterada por essa tomada de postura (a oposição está entre *ratio* e *voluntas*).

---

<sup>400</sup> DEL VECCHIO, G. **A justiça**. Tradução de Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Edição Saraiva, 1960. p. 144. Nota “1” do Capítulo XIII.

<sup>401</sup> GRÓCIO. **De jure belli ac pacis** apud BOBBIO, N. **O positivismo jurídico, lições de filosofia do direito**. São Paulo: Ícone, 1995. p. 20-21.

Devemos, ainda, mencionar um dos mais significativos critérios distintivos entre os dois conceitos e que foi lançado por Paulo, segundo o qual o direito natural estabelece aquilo que é bom e o direito positivo aquilo que é útil.<sup>402</sup>

Toda a tradição do pensamento jurídico é dominada pela oposição entre direito natural e direito positivo.<sup>403</sup> Tal já era discutido pelos gregos: a oposição entre aquilo que é por natureza (*physis*) e aquilo que é posto pelos homens (*thésis*). O positivismo no direito não se confunde com o positivismo na filosofia, apesar de guardarem algumas aproximações; aproximam-se ao tomarem como verdade apenas evidências empíricas dadas aos sentidos.

Talvez quem tenha mais trabalhado na perspectiva de uma justiça suprapositiva, condicionadora do direito positivo, tenha sido Santo Tomás de Aquino<sup>404</sup>. Aliás, essa ideia é geral e difundida em todo o pensamento cristão. Em sua obra, o direito que não ajusta-se aos preceitos da justiça natural, é um não direito.

Enxergamos em Hobbes o nascimento de uma postura doutrinária forte, que reduzirá todo o direito ou conjunto de normas válidas, às leis dadas pela autoridade estatal. Não que tais ideias não existissem antes dele, mas é em Hobbes que nasce forte e coerente a ideia hoje denominada de positivismo jurídico. Como dito, positivismo jurídico significa a concepção ou convicção de que todas as regras obrigatórias de conduta se resumem ao direito posto ou dado pelo Estado ou que o direito posto é a única e exclusiva manifestação válida da justiça. Essa concepção foi fortemente trabalhada e sistematizada por Hobbes, e gerará profundas raízes no pensamento ocidental, bem como servirá de suporte para a produção legislativa dos

---

<sup>402</sup> BOBBIO, op. cit., p. 23.

<sup>403</sup> BOBBIO, op. cit., p. 16. chega a afirmar que: “o grego *dikaion* (bem como o latim *jus*) tem um significado dual indicando ao mesmo tempo a ideia de ‘justiça’ e ‘direito’.

<sup>404</sup> Em: DEL VECCHIO, Giorgio. **A justiça**. Tradução de Antônio Pinto de Carvalho São Paulo: Edição Saraiva, 1960. p. 145-146. Nota “6” do Cap. XIII. Temos que “S. Tomás distingue, antes de mais nada, as leis humanas em ‘*justae*’ e ‘*injustae*’; e afirma que as primeiras ‘*habent vim obligandi in foro conscientiae a lege aeterna, a qua derivantur*’ (*Summa Thol.*, 1<sup>a</sup> 2<sup>a</sup>e, quaest. 96, art. 4c). Subdistingue depois as ‘*leges injustae*’ em duas espécies: isto é, as que contrastam com o querer divino (‘*per contrarietatem ad bonum divinum, sicut leges tyrannorum inducentes ad bonum divinum, sicut leges tyrannorum inducentes ad idolotatriam, vê I d quodcumque aliud quod sit contra legem divinam*’), no qual caso ‘*legi humanae non est parendum*’; e as que contrastam só com o bem humano (‘*per contrarietatem ad bonum humanum*’), no qual caso, embora injustas, podem obrigar, ‘*propter vitandum scandalum vel turbationem; propter quod etiam homo juri suo debet cedere*’. Por conseguinte, o homem só pode desobedecer a estas leis ‘*si sine scandalo vel majori detrimento resistere possit*’.

Estados europeus modernos. O positivismo jurídico tem uma visão reducionista do direito, pois resume suas fontes tradicionais (justiça, equidade, jurisprudência, costumes e leis) apenas às leis resultantes da vontade estatal soberana.

É certo que existem posições conciliadoras, que argumentam não serem contraditórias a justiça e as leis positivas. Eis que, em sua maior parte, aquela se reflete nestas. Embora isso, uma questão inerente à obra de Hobbes é: pode uma norma estatal ter sua incidência afastada com base em um argumento calcado em um postulado da justiça suprapositiva? Não é difícil antever a resposta.

Quando se trata da obra de Hobbes, o questionamento sobre a justiça torna-se mais problemático, porque, apesar de não defender a existência de uma justiça natural, ele defende a existência de leis naturais! E as leis naturais podem ser enxergadas como preceitos de justiça.

O propósito deste capítulo é tentar mostrar que a ideia de justiça de Platão, Aristóteles e da filosofia cristã transformou este conceito em dogma suprapositivo, numa idéia de existência de um *justo absoluto ou ideal* que vive e existe independentemente do direito positivo – ordenado pelo Estado-, em todos os lugares e tempo, até chegar em Hobbes, quando a tratativa do conceito receberá uma guinada até então não experimentada, em que o conceito de justiça sofrerá uma depuração profunda, se encaixando perfeitamente ao sistema proposto por ele, selando hermeticamente seu sistema.

## ***9.2 A Teoria da Justiça em Platão***

Vamos começar a análise do conceito de justiça a partir da obra de Platão, especialmente o que se vislumbra na *República*, considerada um dos pontos fundamentais de partida para o ocidente criar seu ideário acerca deste termo tão polêmico e, ao mesmo tempo, tão evocado.

Platão abre ensejo à discussão de uma sociedade justa quando propõe a discussão do termo na *República*. Esta obra não é apenas um tratado de política - ela é mais ampla - em que se inserem pontos fundamentais acerca da teoria do conhecimento. É uma obra que busca enxergar o todo social, em todas as suas

dimensões, pela qual a visão do todo, da sociedade política, compreende todas as indagações possíveis acerca do homem.

Sua forma é dialógica, como é *praxe* em Platão. Na obra, a ideia de justiça norteará o desenvolvimento do diálogo. E, longe de cingir-se à acepção que hoje temos do termo justiça, ele tem contornos mais amplos na *República* platônica. A perimetração mais dilatada do termo se dá por se atrelar à teoria do conhecimento de Platão. Numa bela metáfora, o conceito de justiça remete à possibilidade de visão dada pela luz do sol. A justiça será, na República, o sol do conhecimento. A justiça

[...] vive, por conseguinte, na proporção entre as várias partes que compõe um todo orgânico, cada uma das quais pode possuir um virtude própria e peculiar (como a sabedoria, a fortaleza e a temperança), não obstante porém permanece subordinada ao princípio formal que entre si une as mesmas virtudes, como partes várias do todo.<sup>405</sup>

O diálogo travado entre Sócrates e seus contendores não é a tentativa de definir, mas sim, de dar ao leitor a possibilidade de intuir o caráter verdadeiro da justiça, cuja falta de definição causa muita estranheza, especialmente se a pesquisa sobre o tema se dá na seara jurídica, já que os textos jurídicos geralmente têm o começo inaugurado com definições precisas, a partir das quais se começa a discussão e das quais se extraem as consequências por inferência.

No curso semestral (segundo semestre de 2000) sobre a *Crítica da Razão Pura* de Kant, ministrado pelos professores Bento Prado Júnior e Luiz Roberto Monzani no Departamento de pós-graduação de filosofia da UFSCAR, este último utilizou uma expressão reportando-se à obra platônica. Apesar da singeleza, clareia acerca dos rumos e finalidades dos diálogos platônicos, que reproduzimos por aproximação: *Platão não define, apenas varre o lixo que encobre o conceito.*

O diálogo platônico se desenvolve e o conceito de justiça vai se aproximando à medida que o leitor avança no texto. Sócrates rebate todo argumento equivocado de justiça lançado pelos seus oponentes. Rebate, por exemplo, aqueles argumentos que tentam caracterizar a justiça como forma utilitária do agir. Em várias passagens da obra isso acontece: *“Porque os homens censuram a injustiça por medo de serem vítimas dela, não de cometê-la.” Daí surgiram as leis e os convênios*

---

<sup>405</sup> DEL VECCHIO, Giorgio. **A justiça**. Tradução de Antônio Pinto de Carvalho São Paulo: Edição Saraiva, 1960. p. 18.

*mútuos, e chamou-se legal e justo àquilo que a lei prescreve. Essa, afirmam, ser a origem e essência da justiça: um meio-termo entre o maior bem, que é cometer injustiça sem sofrer castigo, e o maior mal, que é sofrer injustiça sem poder castigá-lo”. “ninguém jamais censurou a justiça ou louvou a justiça, senão pelas glórias, honras e benefícios que desta última advém”.<sup>406</sup>*

A todo argumento trazido por seus contendores, Sócrates esquiva-se, rebatendo os mesmos, sem, contudo, lançar o conceito almejado, sem lhes fornecer a ideia pronta e acabada. Ao leitor resta, ao cabo de cada discussão travada, em cada um dos seis primeiros *livros* da obra, a sensação de que Sócrates saiu vencedor no gládio, porque se tem a impressão de que a sua antítese à tese do debatedor é mais persuasiva, convincente. E, a cada argumento do debatedor e contradita socrática, tem-se a impressão que o conceito de justiça será apresentado de forma precisa. Mas a caminhada se desenvolve sem que se lance ao leitor e aos debatedores um conceito de justiça por Sócrates. A expectativa acompanha o desenrolar dos debates.

Ao término de cinco livros, quando a almejada definição parece próxima, seus debatedores restam impacientados:

parece-lhes que a cada pergunta são desviados um pouco mais do caminho pela força da argumentação, devido à sua inexperiência em perguntar e responder; essas nonadas vão se acumulando, e no final da discussão o desvio assume proporções enormes, a tal ponto que suas idéias anteriores ficam viradas de pernas para o ar.”<sup>407</sup>

Apesar de não construir a definição do termo justiça, à medida que a obra vai sendo vencida, intuitivamente, tanto o leitor como os debatedores vão se aproximando do conceito; a sujeira em torno dele vai sendo varrida. Assim, os diálogos platônicos assumem a forma dialética de argumentação; a cada argumento e contra-argumento, é *varrida a sujeira* que rodeia a ideia perseguida, retira-se a fuligem que a encobre e, dessa forma, o leitor é cada vez mais impulsionado a aproximar-se da ideia perseguida. A cada momento, se limita o campo de possibilidades, as más ideias sobre o termo são dissipadas e, leitor -e debatedor-,

---

<sup>406</sup> PLATÃO. **A República**. Rio de Janeiro, Ediouro, 25ª Ed., 1999. p. 37 e 44. O primeiro argumento é de Trasímaco, os dois últimos de Gláucon.

<sup>407</sup> PLATÃO. op. cit. P. 133/134, Livro VI. A resposta advirá por meio de uma parábola: “-Fazes uma pergunta -disse eu- a que terei de responder por meio de uma parábola”,

intuitivamente, vai se apercebendo do ideário pretendido: *“após uma longa argumentação divisamos finalmente o verdadeiro filósofo e o falso”*.<sup>408</sup> É como subir uma escada onde apenas é dado o caminho a ser seguido, sem, contudo, saber precisamente onde é o derradeiro desemboco da chegada.

A república platônica é o reflexo do *cosmos*. A organização da Polis deve seguir a organização do *cosmos*. A estrutura hierárquica é a mesma. A harmonia na república deve ser equivalente à harmonia cósmica, e aquela apenas é atingida se estiver em mira a ideia de bem: *“e desconfiará de nós quando dizemos que nenhuma cidade pode ser feliz se suas linhas gerais não forem traçadas por um artista que copie o modelo divino?”*<sup>409</sup>

A ideia de bem é o ideal perseguido na construção dialética da República. E, no cume onde se encontra, vislumbra-se, unida a ele, a ideia de justiça. Durante os diálogos travados por Sócrates, o leitor é conduzido a um movimento de subida onde o fim é o encontro com a ideia de bem e de justiça. A opção do autor de não lançar um conceito preciso de justiça justifica-se pelo fato de que é dada a oportunidade ao leitor de encontrar em si mesmo, dentro de sua alma, a essência da justiça, a ideia em si mesma. É característica da maiêutica platônica educar seu interlocutor; é justamente na educação dos cidadãos que a Polis encontra sua harmonia. A verdade nasce das entranhas da alma, tal qual o parto, que dá origem a uma nova vida.

Ernst Cassirer aponta o método platônico:

Platão não admite qualquer êxtase místico através do qual a alma humana alcance uma união imediata com Deus. O alvo superior, o conhecimento da idéia do Bem, não se pode alcançar por esse caminho. Precisa de uma preparação cuidadosa e uma aproximação lenta e metódica. O fim não se pode alcançar de um salto. A idéia do Bem na sua perfeita beleza não pode ser vista por uma súbita inspiração da mente humana. Para vê-la e alcançá-la o filósofo deve escolher o caminho mais longo, o caminho que leva da Aritmética à Geometria, da Geometria à Astronomia, da Matemática à Dialética. Nenhum desses passos pode ser omitido.<sup>410</sup>

Talvez o mais apropriado ou a maior proximidade do conceito de justiça na República de Platão esteja na admissão de que cada um dos membros da

---

<sup>408</sup> PLATÃO. **A República**. Rio de Janeiro. Ediouro: 25ª Ed. Livro VI, p. 131.

<sup>409</sup> PLATÃO, op. cit., p. 143, Livro, VI.

<sup>410</sup> CASSIRER, E. **O mito do estado**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1985. p. 81.

sociedade política deva realizar seu papel social; uns essencialmente pensar, outros; guardar; e outros, executar. A justiça está no equilíbrio social, onde cada membro executa seu papel como parte orgânica de um todo complexo ou como pequenas partes de um grande organismo que deve funcionar coordenadamente. Mas, pra isso, é necessário que cada um tome consciência de seu papel social por meio de uma adequada educação. Daí o ideal grego de se educar (alimentar) a criança para que ela se converta em um bom cidadão (Paidéia).

A República platônica segue a esteira de seu modelo idealista, em que se relega a organização prática da estrutura da Polis para um segundo plano e esforça-se em mostrar o ideal que deve norteá-la, a idéia de justiça:

Mas, para Platão, tentar reconciliar a polis e a filosofia é também, simetricamente, tornar a cidade tão filosófica quanto possível; a vida de Platão é pontuada por suas tentativas de fundar em Siracusa uma cidade conforme ao ideal filosófico. Numa palavra, para Platão, a cidade digna desse nome era filosófica, e a filosofia era inteira e profundamente política; mas é também a razão pela qual não há filosofia política propriamente dita em Platão. Entenda-se: reflexão sobre a cidade enquanto tal, engajada nas vicissitudes imprevisíveis da história.<sup>411</sup>

Ao admitir que cada membro da Polis deve cumprir sua função específica (para tanto deve ser educado apropriadamente), Platão exige que cada um reconheça seu papel na organização político-social e que cumpra seu papel para o bom funcionamento da Polis. O conhecimento que cada um deve ter de seu papel na República leva em conta um modelo apropriado de educação. A justiça é analisada de forma completa, não só como ingrediente para a convivência política, mas também como meio para o conhecimento do todo, realizando, inclusive, o equilíbrio interior do indivíduo “*atribuindo um lugar menor à coragem que à razão, aos instintos sensuais que à coragem.*”<sup>412</sup>

Em um de seus contos, a *Sereníssima República*, Machado de Assis parece evocar as lições platônicas. Nesta obra, o Cônego Vargas, personagem principal, anuncia ao público uma descoberta: descobrira a linguagem de um grupo de aranhas. Com a descoberta dessa linguagem, conjugada ao terror que infundira nas

---

<sup>411</sup> WOLFF, F. **Aristóteles e a política**. Tradução de Thereza Christina Ferreira Stummer e Lygia Araújo Watanabe. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. p. 17.

<sup>412</sup> VILLEY, M. **A formação do pensamento jurídico moderno**. Tradução de Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 44.



aranhas pelo tamanho de seu corpo comparado ao delas, (monstro Leviatã?), tornou possível o estabelecimento de uma sociedade das aranhas:

Duas forças serviram principalmente à empresa de as congregar:- o emprego da língua delas, desde que pude discerni-la um pouco, e o sentimento de terror que lhes infundi. A minha estatura, as vestes talares, o uso do mesmo idioma, fizeram-lhes crer que era eu o deus das aranhas, e desde então adoraram-me.<sup>413</sup>

Ou o temeram. Fundada a República das aranhas, surge o problema pertinente a quem deve ser outorgado o exercício do poder e o novo regime a ser implementado. Vários métodos foram tentados para a escolha dos dirigentes da República: eleições, sorteio, *et cetera*. Houve a tentativa de eleições, sorteio por meio de bolas enfiadas em um saco e que representariam cada uma das aranhas envolvidas no processo eleitoral. Nenhum, porém, logrou êxito, pois o processo eleitoral sempre se mostrou viciado. Ora foram introduzidas no saco mais de uma bola representando o mesmo “indivíduo”, o que lhe aumentava as chances de ser sorteado; com a descoberta da fraude o saco foi diminuído para se permitir o ingresso de menos bolas e evitar a fraude. Então, descobriu-se novo método fraudatório: foram suprimidas bolas referentes a alguns dos participantes do pleito, o que, também, aumentava as chances daqueles que tinham suas bolas mantidas no saco...

Uma das interpretações possíveis desse conto é que, mesmo existindo boas regras, métodos eleitorais eficientes, não existindo um bom povo, o governo tende a ser degenerado. Não há êxito na organização social caso falte ao povo a educação necessária. Só um povo educado constrói uma boa sociedade. Talvez seja esse o maior legado da filosofia de Platão, a convicção de que uma boa comunidade política demanda a existência de bons cidadãos. Nos dizeres de Rousseau, a República de Platão é o maior tratado escrito sobre a educação.

O modelo platônico estava muito longe de solucionar o problema detectado por Hobbes. Hobbes, quanto ao modelo de Estado que propõe, antecipa a estrutura dos Estados modernos, mas omite muitos de seus mecanismos burocráticos de funcionamento. Essa omissão em Platão não é apenas maior, mas na *República*,

---

<sup>413</sup> ASSIS, Machado. **A Sereníssima República** em: \_\_\_\_\_. Contos:uma antologia: Companhia das Letras, 1998, p. 394.

Além do terror, houve o consenso, pois o Cônego as enganou com seus trajés e modos.

sequer há qualquer referência à mesma; inclusive pela distância temporal e cultural que entre a *República* e os Estados modernos.

A oportunidade do cidadão hobbesiano procurar em si mesmo a essência da justiça é contraditória com a formação que deve ser dada ao cidadão. O cidadão hobbesiano não tem o crivo pessoal de perquirir ou indagar sobre a justeza ou não das ações do Estado, mais propriamente, sobre os decretos do soberano. Tal oportunidade infligiria um golpe mortal sobre a equação que permite a sobrevivência do Estado e a manutenção dos homens agregados civilmente.

Um dos alicerces básicos em que se fundamentará o grande Leviatã é retirar do indivíduo particularizado a possibilidade de julgar os atos do soberano; é-lhe subtraída a ciência do bem e do mal. Se tal prerrogativa fosse dada ao cidadão, correr-se-ia o risco de retorno ao estado de natureza, onde cada indivíduo julga e age de acordo com seus interesses próprios.

A justiça hobbesiana não pode ser encontrada na alma do cidadão, ela é um dado exterior, decorre da vontade, é perceptível sensorialmente e é impositiva. É algo dado e não criado. Nesse ponto há uma ruptura do autor moderno com o modelo clássico. Para a filosofia platônica, na interpretação elucidativa que nos dá Jaeger:

A justiça tem de ser inerente à alma, a uma espécie de saúde espiritual do Homem, cuja essência não pode pôr em dúvida, pois de outro modo seria apenas o reflexo das variáveis influências exteriores do poder e dos partidos, como é a lei escrita do Estado.<sup>414</sup>

Contra o modelo platônico, insurgirá Hobbes:

estou a ponto de acreditar que este meu trabalho seja inútil, como o Estado de Platão, pois também ele é de opinião de que é impossível desaparecerem as desordens do Estado e as mudanças de governo por meio de guerras civis, enquanto os soberanos não forem filósofos. [...] além de por boas leis serem os homens encorajados ao seu estudo, e que nem Platão nem qualquer outro filósofo até agora ordenou e provou com suficiência ou probabilidade todos os teoremas da doutrina moral.<sup>415</sup>

---

<sup>414</sup> JAEGER, W. **Paidéia**: a Formação do Homem Grego. Tradução de: Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

<sup>415</sup> HOBBS. T. **Leviathan**. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v.54). p. 164. Cap. XXXI, *"I am at the point of believing this my labour as useless as the Commonwealth of Platô: for he also is of opinion that it is impossible for the disorders of state, and change of governments by civil war, ever to be taken away till sovereigns be philosophers[...] further than by good laws to encourage men to the study of them; and that neither Plato nor any other philosopher hitherto hath put into order..."*

A justiça se reflete no Estado perfeito, que é encontrado por meio da exclusão de tudo quanto não é justiça, ideia que conduz a suposição de que cada um deve fazer suas tarefas. As ideias expostas por Platão ainda hoje são de causar fascínio, tendo sido ele o primeiro grande pensador a enfrentar a questão aqui posta.

### ***9.3 Teoria da Justiça em Aristóteles***

A teoria política desenvolvida por Aristóteles no séc. IV a.c. foi e ainda é um dos modelos de maior influência nesta seara em todo o mundo. É impressionante como sua doutrina tem um campo de penetração em toda a cultura do homem, especialmente no ocidente. Não só na ética e na política, mas em relação a todos os ramos do conhecimento explorados por ele; como ele ainda é o pensador que mais vastamente explorou os campos do conhecimento humano, dificilmente se tem um ramo da filosofia ou da ciência que não seja tributário de Aristóteles.

Suas teorias acerca da sociedade política e sobre a justiça estão expostas especialmente na *Política*<sup>416</sup> e na *Ética a Nicômacos*<sup>417</sup>.

A posição de Aristóteles em relação à política e à justiça é distinta daquela tomada por Platão. Em Platão, a ideia de justiça coincide com a própria ideia de conhecimento, por isso, ela é projetada num plano ideal. É Aristóteles quem dará à política tratamento diferenciado em relação aos outros ramos da filosofia, é com ele que a filosofia política e a própria política ganharão autonomia. Diferentemente do idealismo e do tratamento holístico dado por Platão à política e à justiça, Aristóteles encarará estas duas questões, estes dois temas, como olhos voltados para a realidade dos fatos, para as circunstâncias do mundo, para a vicissitude da história.

Nem a política, nem a justiça permitem tratamento em grau absoluto ou ideal, ambas dependem da conjuntura das circunstâncias de fato, por isso, a proporcionalidade, o meio termo (*la bonne mesure*), a ponderação entre dois extremos, constituirão a pedra de toque na tratativa destas questões. O

---

<sup>416</sup> ARISTÓTELES. **Política**. Tradução de Mário da Gama Kury. 3. ed. Brasília: Editora UNB, 1988. (Biblioteca Classica UNB)

<sup>417</sup> ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos** Tradução de Mário da Gama Kury. 3. ed. Brasília: Editora UNB, 1985.

entendimento da política e da justiça não brota do universal, como quis Platão, mas da *repetição do particular*.<sup>418</sup> Logo no início da *Ética a Nicômacos*, Aristóteles chama a atenção do leitor para este fato, para o fato de que alguns assuntos não permitem conclusões absolutas ou verdades absolutas: “os homens instruídos se caracterizam por buscar a precisão em cada classe de coisas somente até onde a natureza do assunto permite.”<sup>419</sup> Sobre esse ponto, Aristóteles insiste várias vezes: “como já dissemos repetidamente, as discussões de emoções e ações admitem um grau de precisão apenas compatível com os assuntos que se discutem.”<sup>420</sup>

Aristóteles não dispensa as dimensões especulativas da política, tais como a investigação acerca do melhor regime de governo, mas não deixa de lado a análise das circunstâncias históricas. Foi com base nesta sua postura que conseguiu catalogar um grande número de Constituições gregas, chega-se a falar em aproximadamente cento e oitenta. Tal postura permite inclusive verificar na *Política* três livros (IV-V-VI) sequenciais denominados *bloco realista*.

Para Aristóteles, o homem é naturalmente sociável e, apenas encontra sua realização por completo em uma sociedade política, onde a alma encontra seu fim e, em consequência, o repouso. O destino natural de todos os homens é viver em uma sociedade política, tendo neste local a possibilidade de realizar todas as suas potencialidades, é o único *locus* que lhe enseja encontrar felicidade. A política é a ciência da felicidade humana. Todas as ações buscam um bem, o homem busca viver na cidade, onde se realiza o maior dos bens, que é a convivência política: “diante do fato de todo conhecimento e todo propósito visarem a algum bem, falemos daquilo que consideramos a finalidade da ciência política, e do mais alto de todos os bens a que pode levar a ação.”<sup>421</sup>

Todas as ações humanas são dirigidas à persecução de algum bem e a comunidade política é o destino para o qual conflui o bem maior, onde convergem todos os interesses dos indivíduos, por isso ela é o desaguadouro natural das ações humanas. Após essas considerações, já na abertura da *Política*, sintetiza:

---

<sup>418</sup> WOLFF, F. **Aristóteles e a política**. Tradução de Thereza Christina Ferreira Stummer e Lygia Araújo Watanabe. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. (Clássicos e comentadores). p. 19.

<sup>419</sup> ARISTÓTELES. **Ética da Nicômacos**. Tradução de Mário da Gama Kury. 3. ed. Brasília: Editora UNB, 1985. p. 18. Livro I. 1094b

<sup>420</sup> ARISTÓTELES, *op. cit.*, p. 18. Livro IX. 1165 a, b.

<sup>421</sup> ARISTÓTELES, *op. cit.*, p. 19. Livro I. 1095a

Estas considerações deixam claro que a cidade é uma criação natural, e que o homem é por natureza um animal social, e um homem que por natureza, e não por mero acidente, não fizesse parte de cidade alguma, seria desprezível ou estaria acima da humanidade[...]<sup>422</sup>

O meio próprio de manter o equilíbrio em sociedade é através da realização da justiça, no estabelecimento de uma proporcionalidade entre os indivíduos: “*congruitas ac proportionalitas*” ou “*hominis ad hominem proportio*”<sup>423</sup>. A justiça é uma medida de proporção entre os homens. Nos Livros VIII e IX da *Ética a Nicômacos* é dada tratativa extensa ao conceito de amizade, que é o fator anímico que propulsiona o homem para a sociedade. Conforme já dito por nós antes, em Aristóteles, os alicerces da comunidade política calcam-se na verdadeira amizade. E, nas relações de amizade, o princípio da proporcionalidade é que dá o norte, de modo que sempre deve existir uma relação de doação e retribuição entre os amigos, numa medida de equilíbrio. A medida universal para a preservação desse equilíbrio é o dinheiro. A invenção do dinheiro tem esse propósito principal, que é garantir o equilíbrio entre as pessoas.<sup>424</sup> O dinheiro enquanto medida de proporção padronizada permite no intercâmbio das relações humanas o estabelecimento da justiça entre as pessoas.

O conceito de justiça, em Aristóteles, é uma das suas concepções mais arraigadas na cultura do ocidente; ainda hoje é o conceito de maior aceitação em meio à cultura jurídico-política. Não há conceito mais trabalhado e repisado do que aquele lançado por Aristóteles. Ainda hoje o critério de proporcionalidade lançado por Aristóteles permite aceitar seu conceito de que a justiça consiste em tratar os iguais de maneira igual e os desiguais de maneira desigual, na proporcionalidade exata de sua igualdade ou desigualdade.

A teoria acerca da justiça gira em torno do proporcional, do equilibrado, do meio termo (*médium rei*): “*o justo nesta acepção é portanto o proporcional, e o*

---

<sup>422</sup> ARISTÓTELES. **Política**. Tradução de Mário da Gama Cury. 3. ed. Brasília: Editora da UNB, 1988. (Biblioteca classica UNB). p. 15.

<sup>423</sup> No primeiro caso a citação de Leibniz, no segundo Dante, ambos são referenciados em em: DEL VECCHIO, Giorgio. **A justiça**. Tradução de Antônio Pinto de Carvalho São Paulo: Edição Saraiva, 1960. p. 3

<sup>424</sup> ARISTÓTELES, 1985, p. 173. Livro IX. 1164 ab.

*injusto é o que viola a proporcionalidade.*<sup>425</sup> A injustiça se reflete nas relações de desequilíbrio estabelecida entre as pessoas que se inserem dentro da comunidade política. Por conta disso, de sua essência equilibradora, a justiça só tem sentido enquanto princípio de coordenação entre os seres humanos. É uma virtude que demanda necessariamente a existência de relações entre os homens.

Etimologicamente deriva das palavras latinas *jus, justum, justitia*, cuja derivação, por sua vez, advém do sânscrito *ju (yu)*, que significa ligar. Para alguns autores o termo *jus* advém do védico *yós*, palavra de cunho religioso que significaria salvação contra o mal, propiciação ou purificação.<sup>426</sup>

O cerne ou, propriamente dito, o objeto da justiça será a distribuição.<sup>427</sup> Apesar de discípulo de Platão, em muitos pontos suas ideias divergem das do seu mestre (*amicus Plato, sed magis amica veritas*). No entanto, uma concepção de Platão, transmutada em brocardo do pensamento político, será norteadora para a construção da ideia de justiça aristotélica. Com efeito, a proporcionalidade que propiciará a prática da justiça será a atribuição a cada um do que é seu: *suum cuique tribuere*<sup>428</sup>. Para a realização do ideal de justiça, é necessário que se efetue a partilha adequada entre cada um dos agentes políticos, dando a cada qual seu quinhão merecido. O raciocínio aristotélico leva em conta o merecimento de cada pessoa, o que pode gerar quinhões diversos; no entanto, não se pode interpretar tal pensamento no sentido de atribuir a um muito mais que a outro, sob pena de perda do *fio vermelho* do raciocínio ou da ideia núcleo do conceito de justiça, que é o equilíbrio entre os indivíduos. Aliás, já frisamos anteriormente que Aristóteles rechaça o princípio do mérito em um sistema democrático, pois com sua instituição criam-se diferenças entre os indivíduos e se desnatura o sistema; numa democracia vige o princípio quantitativo, a soma do maior número de vontades. O princípio do mérito é próprio de uma monarquia.

---

<sup>425</sup> ARISTÓTELES. **Ética da Nicômacos**. Tradução de Mário da Gama Kury. 3. ed. Brasília: Editora UNB, 1985. p. 96. Livro V. 1131 b.

<sup>426</sup> DEL VECCHIO, Giorgio. **A justiça**. Tradução de Antônio Pinto de Carvalho São Paulo: Edição Saraiva, 1960. Cap. I. Nota 8..

<sup>427</sup> VILLEY, M.. **A formação do pensamento jurídico moderno**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

<sup>428</sup> Na definição de Ulpiano, um dos grandes juristas romanos: "*Justitia est constans et perpetua voluntas jus suum cuique tribuendi*", *apud* DEL VECCHIO, Giorgio. **A justiça**. Tradução de Antônio Pinto de Carvalho São Paulo: Edição Saraiva, 1960. p. 52.

É fato que o homem é feliz na cidade, enquanto praticante da amizade, da convivência com o próximo. Dessa convivência há a necessidade de reciprocidade, há interdependência de necessidades e trocas entre as pessoas. Essas relações devem ser permeadas pela justiça, pela proporcionalidade:

o construtor deve obter do sapateiro o produto do trabalho deste, e deve por sua vez oferecer-lhe em retribuição o produto de seu próprio trabalho. Se houver uma igualdade proporcional dos bens, e se ocorrer uma ação recíproca, verificar-se-á o resultado que mencionamos.<sup>429</sup>

O objetivo é a preservação da harmonia social, no sentido de se possibilitar uma existência igual entre os indivíduos. A primeira função da justiça é zelar por uma justa distribuição dos bens, incluindo aqui os cargos, honrarias e tudo mais que possa ser creditado a um indivíduo, de modo a dar a cada algo proporcional ao de seus concidadãos. Num segundo momento, é papel da justiça cuidar da troca, para que os *patrimônios* individuais não sofram lesão suficiente ao ponto de quebrar a proporcionalidade encontrada com a primeira distribuição. Daí a existência da justiça distributiva e da justiça comutativa em Aristóteles.

O fim precípua é a instituição e a manutenção de uma igualdade em proporções entre os cidadãos de uma mesma Pólis: *“a polis é formada de homens livres, com interesses distintos, disputando entre si honrarias e bens; entre eles funciona o justo político (díkaion politikón), principal tipo de justo.”*<sup>430</sup> A função específica da justiça é marcar entre os cidadãos um limite e uma proporção harmônica. É por ganhar essa especificidade que este tema em Aristóteles ganha autonomia e limitação, por assim dizer, ganha seu campo de estudo e já não se confunde mais com outras questões, tal qual ocorria em Platão.

No Livro V da *Ética a Nicômacos* propõe, inicialmente, discernir a justiça da injustiça, encontrar o meio termo que se põe equidistante entre dois extremos. Inicialmente analisa as condutas justas e injustas de acordo com a disposição da alma e, apesar da ambiguidade que permeia os conceitos de justo e injusto,

---

<sup>429</sup> ARISTÓTELES. *Ética da Nicômacos*. Tradução de Mário da Gama Kury. 3. ed. Brasília: Editora UNB, 1985. p. 99. Livro V.

<sup>430</sup> VILLEY, M.. *A formação do pensamento jurídico moderno*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 44.

assevera: “o justo, então, é aquilo que é conforme à lei e correto, e o injusto é o ilegal e iníquo”.<sup>431</sup>

Depois assevera que as pessoas injustas apresentam falta de razoabilidade no agir, pois ambicionam e perseguem aquilo que julgam ser bom em grande medida e rejeitam aquilo que é ruim, em vez de também as ambicionar:

neste último caso um quinhão se torna muito grande e o outro pequeno, como realmente acontece na prática, pois a pessoa que age injustamente fica com um quinhão muito grande do que é bom e a pessoa que é tratada injustamente fica com um quinhão muito pequeno.<sup>432</sup>

A conclusão sobre o justo e o injusto vem logo a seguir:

já que tanto o homem injusto quanto o ato injusto são iníquos, é óbvio que há também um meio termo entre as duas iniquidades existentes em cada caso. Este meio termo é o igual, pois em cada espécie de ação na qual há um “mais” e um “menos” há também um “igual”. Se, então, o injusto é iníquo (ou seja, desigual), o justo é igual, como todos acham que ele é, mesmo sem uma argumentação mais desenvolvida. E já que o igual é o meio termo, o justo será um meio termo. Ora: a igualdade pressupõe no mínimo dois elementos; o justo, então, deve ser um meio termo, igual e relativo (por exemplo, justo para certas pessoas), e na qualidade de meio termo ele deve estar entre determinados extremos (respectivamente “maior e “menor”); na qualidade de igual ele pressupõe duas participações iguais; na qualidade de justo ele o é para certas pessoas.<sup>433</sup>

A proporcionalidade é o critério que deve ser levado em conta para a realização da distribuição dos bens e honrarias entre os cidadãos. Para a correção de eventuais desequilíbrios e desproporções, deve existir na cidade, além da justiça distributiva, a justiça *corretiva (comutativa)*. Para a correção de injustiças assinala Aristóteles:

O juiz então restabelece a igualdade; as coisas se passam como se houvesse uma linha dividida em dois segmentos desiguais, e o juiz subtraísse a parte que faz com que o segmento maior exceda a metade e a acrescentasse ao segmento menor.<sup>434</sup>

Ele explica que esta é a origem da palavra *díkaion* (justo), ela deriva de *dikha* que significa dividida ao meio. O juiz é o *dikastés*, ou seja, aquele que divide ao meio, dá a cada qual o que lhe pertence. A espada que está na mão da Deusa

<sup>431</sup> ARISTÓTELES. *Ética da Nicômaco*. Tradução de Mário da Gama Kury. 3. ed. Brasília: Editora UNB, 1985. p. 92. Livro V.

<sup>432</sup> ARISTÓTELES, op. cit. p. 97. Livro V.

<sup>433</sup> ARISTÓTELES, op. cit. p. 96. Livro V.

<sup>434</sup> ARISTÓTELES. op. cit.. 98. Livro V.



Justiça não representa apenas a força da sentença do juiz que se pronuncia em nome do Estado Soberano, mas também representa a ideia ontológica de justiça, porque a espada permite um corte perfeito e o atingimento de duas partes iguais. A ideia de equidade deriva daí, que significa equivalência, proporção, decisão justa. A própria acepção do termo justiça se confunde com o significado de equidade, que nos remete a ideia de equilíbrio, de perfeita proporção.

A doutrina de Aristóteles, apesar de profundamente arraigada na cultura ocidental, terá difícil aceitação, em todos os seus pontos, na teoria do direito que surge com os Estados modernos europeus. Isso decorre da confusão ou pouca especificação em relação à equidade em confronto com as regras de direito positivo. Aristóteles parte do suposto de que o legislador, ao elaborar a norma, tem como paradigma a justiça natural. Pergunta, por exemplo, por que quando vai estabelecer uma regra atinente ao casamento não escolherá o melhor modelo oferecido?<sup>435</sup>

De acordo com Aristóteles, a prudência,<sup>436</sup> que é a norteadora dos legisladores, dará aos mesmos discernimento para procurar as melhores regras para a *Polis*. A lei deve representar a inteligência sem paixão. No capítulo V da *Ética a Nicômacos*, chega mesmo a dizer que um texto de lei que não cumpre a sua função deixa de ser lei e, portanto, deve ter sua aplicação afastada. Essa postura de Aristóteles levará seus intérpretes a botarem em antagonismo o direito natural e o direito positivo. Esse é o grande perigo que já apontávamos no prólogo desta discussão.

Aristóteles principiará uma discussão que permeará todo o desenvolvimento dos sistemas jurídicos, desde o sistema medieval até aqueles de nosso tempo atual. É que na *Ética a Nicômacos* lança a diferenciação entre justiça natural e justiça positiva ou legal:

A justiça Política é em parte natural e em parte legal; são naturais as coisas que em todos os lugares têm a mesma força e não dependem de as

---

<sup>435</sup>ARISTÓTELES, *Ética a Nicômacos*. Tradução de Mário da Gama Kury. 3. ed. Brasília: Editora UNB, 1985. p. 93. Livro V. sic “em seus preceitos sobre todos os assuntos as leis visam ao interesse comum a todas as pessoas [...]”

<sup>436</sup> A justiça como agir prudente faz, de certo modo, apologia a Têmis, Deusa que enquanto conselheira de Zeus lhe orienta por meio de conselhos. Do conúbio entre Zeus e Têmis nasce Dike, Deusa dos julgamentos.

aceitarmos ou não, e é legal aquilo que a princípio pode ser determinado indiferentemente de uma maneira ou de outra [...].<sup>437</sup>

O que não é legal em sua natureza não pode ser moldado pelo legislador, é por natureza, eterno e imutável. A justiça ou direito natural é universal e eterno, não se prestando a adaptações casuais, mesmo pelo soberano.

Nesta mesma passagem, Aristóteles mostra que o direito natural é universal, como o *fogo que queima*, e o direito positivo tem eficácia em apenas algumas comunidades. O direito natural prescreve ações cujo valor não depende do juízo que sobre elas possa ter o sujeito; sua bondade é objetiva e inafastável. O direito positivo, no entanto, prescreve ações que antes de serem reguladas, podem ser praticadas de um modo ou de outro, mas depois de sofrerem *normação* (normatização) devem ser executadas do modo prescrito.<sup>438</sup> Essa postura argumentativa será “prato cheio” para toda a filosofia cristã, aproveitada, especialmente, por São Tomás de Aquino. Isso porque o direito natural, aquele que é posto pela natureza, na interpretação dos teóricos da igreja, é dado por Deus. Esse é um escolha que deverá ser varrido do sistema de Hobbes.

Não é difícil identificar o direito natural como sendo o legítimo direito posto por Deus, ambos podem ser concebidos como estando acima do direito estatal e, hierarquicamente superiores a este, daí a possibilidade de sua identificação. O direito natural como direito divino, revela sua natureza supra-estatal, porque é universal; também revela sua natureza sempiterna, porque nunca é revogado, ou seja, não tem limites espaciais ou temporais.

A partir dessas suas afirmações, os juízes teriam a possibilidade de afastar a aplicação das leis positivas em caso de desconformidade destas com os princípios da justiça e da equidade, que funcionariam como regras de direito suprapositivo e que condicionam a validade do direito posto pelo Estado. Nessa perspectiva a justiça comutativa em Aristóteles pode ser tida como dupla, pois serviria como meio de equilíbrio entre os indivíduos por si só ou por intermédio de um juiz.

Hobbes, em várias passagens de sua obra, alega que as partes ocidentais do mundo “pagam” um preço caro pela leitura dos gregos e dos latinos, : “*eu penso*

---

<sup>437</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Tradução de Mário da Gama Kury. 3. ed. Brasília: Editora UNB, 1985. p. 103. Livro V.

<sup>438</sup> BOBBIO, N. *O positivismo jurídico*. São Paulo: Ícone, 1995. p. 17.

*que eu posso dizer com verdade que nunca uma coisa foi paga tão cara pelas partes ocidentais como tem sido pago o aprendizado das línguas gregas e latinas.*<sup>439</sup> Apesar de não apontar diretamente para o conceito de justiça em Aristóteles, possivelmente admitia que era uma das concepções mais sediciosas para uma comunidade política a diferenciação lançada por Aristóteles entre direito natural e direito positivo, especialmente pelo desenvolvimento dado ao fato de um possível contraste entre os dois, com o conseqüente afastamento do direito positivo, quando reivindicado o direito natural. Conforme as próprias palavras de Aristóteles, o direito positivo que contrate com o direito natural é írrito.

#### **9.4 Teoria da Justiça Cristã**

Os postulados básicos da justiça cristã são encontrados especialmente na Bíblia Sagrada,<sup>440</sup> em cujo corpo há evocação ao princípio da justiça.

Pode-se ver essa alusão em: DEUTERONÔMIO 32, 4 encontramos: *“Eis a Rocha! Suas obras são perfeitas. Porque todos os seus caminhos são juízo; Deus é fidelidade, e não há nele injustiça; é justo e reto.*<sup>441</sup> SALMOS 7, 11: *“Deus é justo juiz”*; Salmos 9, 8: *“ele mesmo julga o mundo com justiça; administra os povos com retidão”*; SALMOS, 118, 19: *“abri-me as portas da justiça; entrei por elas e renderei graças ao Senhor.”*; SALMOS, 118, 20: *“Esta é a porta do Senhor; por ela entrarão os justos.”*; SALMOS, 145, 17: *“o justo é o Senhor em todos os seus caminhos, benigno em todas as suas obras.”*; ROMANOS, 1, 17: *“visto que a justiça de Deus se revela no evangelho, de fé em fé, como está escrito.”*; ROMANOS, 2, 5 e 6: *“mas, segundo a tua dureza e coração impenitente, acumulas contra ti mesmo ira para o dia da ira e da revelação do justo juízo de Deus; que retribuirá a cada um segundo o seu procedimento.”*; ROMANOS, 3, 21 e 26: *“mas agora, sem lei, se*

---

<sup>439</sup> HOBBS. T. **Leviathan**. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v.54). p. 115. Cap. XXI. sic *“... I think I may truly say there western parts have bought the learning of the Greek and Latin tongues.”*

<sup>440</sup> BIBLIA. Português. Bíblia sagrada. Tradução: João Ferreira de Almeida. 2. edição. Barueri: Ave Sociedade Bíblica do Brasil, [1993].

<sup>441</sup> BIBLIA, op. cit., p. 12.

*manifestou a justiça de Deus testemunhada pela lei e pelos profetas; tendo em vista a manifestação da sua justiça no tempo presente, para ele mesmo ser justo e o justificador daquele que tem fé em Jesus.”; TIMÓTEO, 4, 8, “Já agora a coroa da justiça me está guardada, a qual o Senhor, reto juiz, me dará naquele Dia; e não somente a mim, mas também a todos quantos amam a sua vinda.”*

Nesses textos sagrados, a tratativa da justiça divina não reveste um significado de exigência ou pretensão, mas apenas de petição de graça. Ela é atributo da divindade, faz parte da essência de Deus. Há entre a divindade e o homem um grau de subordinação, o que não permite colocar Deus num plano obrigacional com o homem, não há como aplicar a esta relação a bilateralidade e reciprocidade que o termo justiça exige, pelo menos a partir das teses de Aristóteles (são difundidas as expressões: *justitia fidei, sive Dei*; ou com Santo Agostinho: *iustitia est amor Deo tantum serviens*). A servidão a Deus é ato de justiça, mas não se pode pensar no contrário. Nos clamores de Jô, ele observa que:

porque ele não é homem, como eu, a quem eu responda, vindo juntamente a juízo. Não há entre nós árbitro que ponha a mão sobre nós ambos. Tire ele a sua vara de cima de mim, e não me amedronte o seu terror, então, falarei sem o temer (Jô, 9, 33/35).

Não há nas querelas entre Deus e os homens árbitro; Deus é o árbitro e suas decisões são cumpridas instantaneamente; é ato puro. Não há distância entre o querer divino e “*aquilo que ocorre*”, “*tudo que é fato*”.

A justiça enquanto peça necessária para a manutenção harmônica entre os homens, parte do suposto de que os mesmos se encontram num mesmo plano hierárquico. A infinidade e *absolutidade* de Deus não comportam obrigação alguma. Partindo da infinidade e absolutidade de Deus não é difícil vislumbrar nele a justiça distributiva, mas a justiça comutativa requer obrigações recíprocas entre sujeitos, o que, em princípio, não pode dar-se entre o homem e Deus. A não ser que pensemos em fé retribuída.

Apesar disso, alguns teóricos procuraram mostrar que as promessas divinas devem ser cumpridas, pois tal está previsto no velho e novo testamento. Se assim é, a justiça em Deus pode se amoldar aos cânones aristotélicos, pois é possível pensar-se em *distributividade e comutatividade* entre o homem e Deus. Com efeito, do Velho testamento extraímos: GÊNESIS, 15, 6 e 18: “*ele creu no Senhor, e isso*

*lhe foi imputado para justiça*"; "naquele mesmo dia, fez o senhor aliança com Abrão, dizendo: à tua descendência dei esta terra, desde o rio Egito até o grande rio Eufrates." GÊNESIS, 17, 7: "estabelecerei a minha aliança entre mim e ti e a tua descendência no decurso das suas gerações, aliança perpétua, para ser o teu Deus e da tua descendência."; DEUTERONÔMIO, 4, 31: "então, o Senhor, teu Deus, não te desampará, porquanto é Deus misericordioso, nem te destruirá, nem se esquecerá da aliança que jurou a teus pais."

Do Novo Testamento extraímos: LUCAS, 1, 72/73: "para usar de misericórdia com os nossos pais e lembrar-se da sua santa aliança e do juramento que fez a Abraão, o nosso pai"; ROMANOS, 3, 4/6:

de maneira nenhuma! Seja Deus verdadeiro e mentiroso, todo homem, segundo está escrito: para seres justificado nas tuas palavras e venhas a vencer quando fores julgado. Mas, se a nossa injustiça traz a lume a justiça de Deus, que diremos? Porventura, será Deus injusto por aplicar tua ira? (Falo como homem). Certo que não. Do contrário, como julgará Deus no mundo?.

De modo geral, todos os argumentos, mesmo aqueles tirados diretamente do texto sagrado, esbarram na onipotência divina, no fim, ao fim e ao cabo, falar-se em justiça comutativa com Deus é o mesmo que falar-se em caridade do criador para com a criatura. Não se pode olvidar o mistério da redenção, pelo qual Deus faz transitar uma alma no estado de pecado para o estado de graça, daí a justiça redentora.

Já o homem para ser justo com Deus, diferentemente do tipo de justiça que se pratica com outros homens, deve a Deus oração, sacrifício, celebração dos dias festivos, *et cetera*. É também justiça ou, o homem justo, aquele que age e se afina com o querer divino, tal é o homem virtuoso e próximo da perfeição. Tal postura leva em conta a fé: "*justitia fidei, sive Dei*".<sup>442</sup>

Quando Santo Tomás questiona tal questão, responde que a fé não diz respeito à relação entre homens, mas adverte, citando Santo Agostinho:

à justiça pertence, por servir a Deus, governar tudo o que está sujeito ao homem. Ora, o apetite sensitivo está sujeito ao homem, como se vê na

---

<sup>442</sup> DEL VECCHIO, Giorgio. **A justiça**. Tradução de Antônio Pinto de Carvalho São Paulo: Edição Saraiva, 1960. p. 13. Cap. II. Nota 3.

Escritura, onde diz: A tua concupiscência estar-te-á sujeita, i. e., a do pecado, e tu dominarás sobre ela.<sup>443</sup>

Se há justiça em dominar a prática do pecado, então pode se pensar numa justiça de nós para conosco, do eu para consigo próprio. A fé em Deus, a devoção e a confiança absoluta em seus propósitos é obrigação do cristão. Esta postura que deve ter o cristão é bem moldada no Livro de Jó. Jó é o exemplo para todo cristão. Coincidência ou não, é em Jó que se encontra a apologia bíblica ao grande *Leviatã*, mostro terrestre cujo poder é incontrastável e ao *Behemoth*, monstro marinho, que na obra de Hobbes significa a guerra civil, a desordem, a ausência do Estado, a anarquia.

De acordo com a Bíblia Sagrada,<sup>444</sup> Jó era “*homem íntegro e reto, temente a Deus e que se desviava do mal.*”<sup>445</sup> Jó era provido de saúde, esposa, filhos saudáveis, extensões territoriais e rebanho de algumas espécies. Era apontado por Deus como seu discípulo exemplar. Sua provação inicia-se quando Deus é incitado por Satanás acerca da fé e do temor de Jó por ele: “*porventura, Jó debalde teme a Deus?*” Satanás sugere que o temor de Jó por Deus advém do quanto possui e, dado por Deus, porventura se tirado dele esses seus bens, sua fortuna, sua fé resistiria!?

Posta a dúvida, Deus permitiu a Satanás que “*tocasse*” em tudo quanto pertencesse a Jó, menos nele próprio: “*eis que tudo quanto ele tem está em teu poder.*”<sup>446</sup>

Com isso, começa a peregrinação de Jó e, tudo quanto ele tem começa a perecer. Seus bens, seus filhos, sua esposa.

Suas aflições começam com a notícia de que mataram todo seu rebanho bovino e, as ovelhas pereceram em virtude de um acidente natural. Mas, até aqui, Jó se mantém firme em sua fé: “*Então Jó se levantou, rasgou o seu manto, rapou a cabeça e lançou-se em terra e adorou; e disse: Nu saí do ventre de minha mãe e nu voltarei. O SENHOR o deu e o SENHOR o tomou; bendito seja o nome do*

---

<sup>443</sup> AQUINO, T. **Suma Teológica**. Tradução de Alexandre Correia. São Paulo: Livraria Editora Odeon, 1937. p. 20. IIª Parte, Q. LVIII.

<sup>444</sup> BÍBLIA. Português. Bíblia sagrada. Tradução: João Ferreira de Almeida. 2. edição. Barueri: Ave Sociedade Bíblica do Brasil, [1993]. p. 357.

<sup>445</sup> BÍBLIA, op. cit., p. 357.

<sup>446</sup> BÍBLIA, op. cit., p. 358.

*SENHOR!*<sup>447</sup> Nesse momento o Senhor, em diálogo com Satanás, aponta a virtude e a devoção de Jó, que posto sob provação, manteve-se íntegro e, reconheceu que suas danações não tinham causa, reconhecendo, implicitamente, serem fruto de seu poder e desideratos: *“embora me incitasses contra ele, para o consumir sem causa.”*<sup>448</sup>

Incitado novamente por Satanás, o Senhor lhe permite tocar em seu corpo: *“então saiu Satanás da presença do SENHOR e feriu Jó de tumores malignos, desde a planta do pé até ao alto da cabeça.”*<sup>449</sup>

A fé de Jó, então, parece estremecer e ele passa a amaldiçoar o dia em que nasceu. A partir daí se desenvolvem vários debates entre Jó e alguns interlocutores: Bildade, Zofar, Elifaz e Eliú. E, nessas conversas, Jó questiona a justiça de Deus, já que lhe são impingidas muitas penas sem que ele seja culpado. Essa questão é providencial na Bíblia, porque uma das concepções mais difundidas entre os povos do mundo é a de que um indivíduo só responde por seus atos, apenas pode ser punido se cometer uma transgressão, se agir com culpa. Mas Jó era inocente, nada tinha feito para que lhe fossem impostas aquelas penalidades. Jó afirma: *“para mim tudo é o mesmo; por isso, digo: tanto destrói ele o íntegro como o perverso (Jó, 9,22)”*; *“bem sabes tu que eu não sou culpado; todavia, ninguém há que me livre da tua mão (Jô, 10, 7)”*;

No parágrafo 31 ele insistentemente declara sua integridade. Ele cita o exemplo de várias pessoas que cometem uma série de transgressões e nem por isso são punidas: *“roubam os rebanhos e os apascentam, levam do órfão o jumento e da viúva, tomam-lhe o boi”*; *“no campo cegam o pasto do perverso e lhe rabiscam a vinha”* (Jó 24, 2 e 6). Mas, em seus queixumes, é retorquido pelos interlocutores, por Bildade: *“a Deus pertence o domínio e o poder, ele faz reinar a paz nas alturas celestes ( 25, 2).”* Eliú diz: *“Na verdade Deus não procede maliciosamente, nem o Todo-poderoso perverte o juízo (34, 12).* Já ao cabo da caminhada, o próprio Deus convence Jó de sua ignorância, *“ quem é esse que escurece os meus desígnios com palavras sem conhecimento?”* (38, 2). E, Deus, da altura de sua autoridade de criador do mundo, põe em xeque Jó e, na sequência, Jó responde a Deus que

---

<sup>447</sup> BÍBLIA, op. cit., Jó, 1,21/22.

<sup>448</sup> BÍBLIA, op. cit., Jó, 2,3.

<sup>449</sup> BÍBLIA, op. cit., Jó, 2,7.

“ponho a mão em minha boca” (40, 4), depois disso Deus lhe diz: “derramas a torrente de ira e atenta para todo o soberbo e abate-o” (40, 11); “quem é, pois, aquele que pode erguer-se diante de mim? (41, 10). Jó se apercebe que falou sobre o que não sabia (42, 3) e se arrepende. Deus restaura a prosperidade de Jó e lhe dá tudo que tinha em dobro. Viveu cento e quarenta anos, viu a quarta geração de seus netos e, morreu já “farto de seus dias”.

Essa passagem mostra bem o ser justo para com Deus, que consiste em temer e servir. Liga-se ao exemplo de Jó outros mandamentos bíblicos, especialmente aquele onde se diz que ao homem não foi dada a ciência do bem e do mal. Isso porque após criar a terra e tudo quanto nela há, criou o homem e lhe permitiu de tudo desfrutar, menos da árvore do bem e do mal, ordenando desse modo: “da árvore do jardim comerás livremente, mas da árvore do conhecimento do bem e do mal não comerás” (Gênesis, 16/17).<sup>450</sup> Mas para abrir os olhos e conhecer como Deus, o homem lhe desobedeceu e, caiu. A justiça cristã demanda a convicção na revelação pela fé, consistente na obediência pela crença.

Jó é um bom exemplo para o cidadão hobbesiano. Diante do Deus mortal não cabe a ele julgar seus mandamentos; não pertence ao súdito a ciência do bem e do mal, ao contrário, servir e obedecer são signos de sua prosperidade. É emblemático ter Hobbes feito apologia ao capítulo de Jó, dando à sua obra mais famosa, o título de uma das passagens ali consignadas.

O perigo maior da fé cristã está no fato de que as autoridades da igreja se declararem os representantes de Deus na terra, como também a autoridade máxima no que diz respeito à interpretação das sagradas escrituras e, aos outros chamam de leigos.

---

<sup>450</sup> BIBLIA. Português. Bíblia sagrada. Tradução: João Ferreira de Almeida. 2. edição. Barueri: Ave Sociedade Bíblica do Brasil, [1993]. p. 04.



### 9.4.1 A Concepção Aquiniana da Justiça

Para Tomás de Aquino, dentre as quatro virtudes capitais, figura a justiça. As quatro virtudes capitais são: a justiça, a temperança, a fortaleza e a prudência. A justiça é tratada, depois da prudência, nas questões LVII a LXXIX da Suma Teológica.<sup>451</sup> De acordo com sua doutrina, diferentemente das outras virtudes morais, que dizem apenas respeito ao agente e às suas condutas, é próprio da justiça os nossos atos que dizem respeito a outrem<sup>452</sup>, ou a matéria própria da justiça são os atos relativos a outrem.<sup>453</sup> Sob esse aspecto, o ato é justo quando se ajusta a uma certa igualdade, a uma certa medida em relação ao próximo, como o pagamento pelo serviço prestado. A proporcionalidade defendida por Aristóteles é inerente à defesa de Tomás de Aquino. Por isso, a lei enquanto expressão do direito e que visa a regular as relações entre as pessoas, faz do direito, objeto da justiça. Este tema na obra de Tomás de Aquino obedece quase que piamente os preceitos da ética aristotélica. A premissa é a mesma, a questão atinente à justiça apenas pode ser pensada nas relações intersubjetivas. Dar a si o que é devido não é justiça, de modo análogo, as relações entre pai e filho e senhor e escravo são comprometidas, porque tanto o filho como o escravo, são partes do pai ou do senhor; nessas relações não há que se falar no justo perfeito.<sup>454</sup>

Quando pergunta acerca da existência de “dois direitos”, um natural e, outro positivo, como disse o “filósofo”, começa por problematizar a questão negando a existência de dois direitos. Isso porque o direito natural teria de ser eterno e imutável, enquanto se vê nas coisas humanas, mutabilidade; e se natural fosse, deveria vigorar em toda parte, o que não ocorre. O direito positivo é aquele que procede da vontade humana, mas se tomado o direito como medida de justiça, o direito positivo não pode ser justo, pois nem tudo que procede da vontade humana é

---

<sup>451</sup> AQUINO, T. **Suma teológica**. Tradução de Alexandre Correia. São Paulo: Livraria Editora Odeon, 1937. IIª Parte, Q. LVII-LXXIXI.

<sup>452</sup> AQUINO, T. **Suma teológica**. Tradução de Alexandre Correia. São Paulo: Livraria Editora Odeon, 1937. p. 6.

<sup>453</sup> AQUINO, op. cit., p. 18.

<sup>454</sup> AQUINO, op. cit., p. 16.

justo. A solução para o problema se dá aproveitando-se argumentos de Aristóteles. Existem, efetivamente, os dois direitos. O direito natural implica num certo modo de igualdade, e assim deve ser quando a natureza da coisa o exigir; em todos os casos onde a questão seja imutável,<sup>455</sup> de outro modo o resultado não será justo. Cita como exemplos a necessidade de se devolver os depósitos. Ao passo que repugna a ideia de se estatuir que é lícito *furtar ou adulterar* e, adverte, com base nas escrituras: “*aí dos que estabelecem leis iníquas*”.<sup>456</sup> Então, todos os comportamentos que não caíam neste conceito, de coisa imutável, pode ser estabelecido por meio de pactos, sendo que a justiça será realizada com o cumprimento dos pactos. Além disso, Tomás de Aquino se refere ao justo divino, que em parte abrange o justo natural e o justo por instituição divina e, se cinge nisso. Santo Tomás, filho da escolástica, trabalha com alguns termos de difícil precisão, tais como a afirmação de que a justiça consiste em dar a cada um o que lhe pertence (*reddere unicuique quod suum est*). Efetivamente, qual é o sentido desta frase? Aqui se vê a mesma imprecisão terminológica que aquela reinante no estado de natureza, pois preceitos como este permitem variadas interpretações, remetendo-nos ao problema dos juízos individuais.

A influência de Aristóteles na obra de Tomás de Aquino é marcante, pelo menos naquela onde trata da ética e da política, de modo que ele não se liberta de Aristóteles, tão só amolda seu pensamento aos preceitos cristãos e da igreja. Não abre mão, p. ex., da ideia de que o indivíduo enquanto inserido numa comunidade política é parte do todo, de modo que o bem da parte é o bem do todo, o que determina que as ações devem ser projetadas com vistas ao bem total. Até as considerações acerca da justiça nas ações individuais levam em conta a influência dos preceitos aristotélicos. Com efeito, mesmo em relação aos atos ordenados em vistas do bem próprio agente se vê que “*se ordenam para outrem, sobretudo em consideração do bem comum*”.<sup>457</sup> Mas, amoldando seus fundamentos teóricos aos preceitos cristãos, explica que o fundamento real da sociedade é o *amor que o*

---

<sup>455</sup> Dá o exemplo: “*em virtude de uma consideração absoluta dessa adequação, em si mesma; assim, o macho é, por natureza, proporcionado à fêmea, para que dela gere; e o pai, ao filho, para que o nutra*.” AQUINO, op. cit., p. 12.

<sup>456</sup> AQUINO, T. **Suma teológica**. Tradução de Alexandre Correia. São Paulo: Livraria Editora Odeon, 1937. p. 10.

<sup>457</sup> AQUINO, op. cit., p. 29.

*sujeito tem por Deus e pelo próximo.*<sup>458</sup> Entra em cena, além dos princípios de Aristóteles, os dogmas teológicos.

Ainda seguindo as linhas traçadas por Aristóteles, aponta como característica fundamental da justiça a proporcionalidade que deve existir entre as pessoas, proporcionalidade decorrente de seus atos, para tanto se vale da expressão *mediedade (médiun)*, que significa o meio entre duas proporções extremas. Por onde a mediedade consiste “*numa certa proporção de igualdade entre a nossa obra externa e uma certa pessoa.*”<sup>459</sup> Nesse ponto, até os exemplos dados por Aristóteles serviriam para ilustrar o conceito aquiniano. Podendo ser citado o exemplo aristotélico de que deve existir uma retribuição proporcional pelo serviço do sapateiro. Ele insiste, a todo momento, neste conceito de proporcionalidade distributiva da justiça, inclusive quando trata de seu reverso: “*assim com o objecto da justiça é uma igualdade relativa às cousas exteriores, assim, também, o da injustiça é uma desigualdade pela qual damos a outrem mais ou menos do que lhe compete.*”<sup>460</sup>

Então, tudo aquilo que ultrapassa a medida, *em matéria de justiça*, é chamado de lucro e, *tudo o que não atinge a medida é chamado de dano.*<sup>461</sup> Consideradas as relações humanas, em que o simples rir do outro constitui desnível no mercado da honra, fica difícil imaginar o nivelamento da sociedade pelo princípio da proporcionalidade, com critérios meramente quantitativos. O homem sempre reivindica seus méritos! Conseqüentemente, este conceito, tão difundido no ocidente, abre margem para uma série de questionamentos. O primeiro e fundamental questionamento diz respeito ao *metrum* ou à medida da justiça, podendo-se questionar, onde está ou quem o determina? Se aceita a tese de que existe uma justiça absoluta, que não está passível de variações, por ser natural e eterna, surgem várias indagações possíveis quanto às suas dimensões e seu sentido. E, mais, a proporcionalidade vindicada por Aristóteles talvez coubesse na sociedade de sua época, onde, efetivamente, havia uma devoção ao comum, ao público. No entanto, uma das grandes guinadas da modernidade é justamente a

---

<sup>458</sup> AQUINO, op. cit., p. 37.

<sup>459</sup> AQUINO, T. **Suma teológica**. Tradução de Alexandre Correia. São Paulo: Livraria Editora Odeon, 1937. p. 42.

<sup>460</sup> AQUINO, op. cit., p. 51.

<sup>461</sup> AQUINO, op. cit., p. 45.

inversão dos valores clássicos. Para o burguês, antes do público, o privado. Antes do comum, o particular. O objetivo do burguês é a satisfação dos interesses próprios em primeiro plano, de modo que o equilíbrio perfeito entre as relações sociais, com a aplicação da proporcionalidade, é o mesmo que sentenciar de morte a sociedade moderna.

Para São Tomás de Aquino, todo o homem é dotado de livre-arbítrio, orientado pela consciência, com uma capacidade inata de captar intuitivamente os ditames da ordem moral, como se houvesse um *logos* universal interligado ao consciente individual. O primeiro postulado da ordem moral é: *faz o bem e evita o mal*. Essa postura é francamente rechaçada por Hobbes em todas as suas obras políticas. Isso é mais evidente, ao nosso ver, no *De Cive*, onde ele demonstra a impossibilidade prática de os indivíduos ordenarem-se sobre o certo e o errado, quando cada um é juiz de si próprio; quando isso ocorre, impera a discórdia. Além dessas *brechas*, a postura mais perigosa resultante das análises aquinianas é subordinação existente entre direito natural e direito positivo. É forte em Tomás de Aquino a ideia de que o direito positivo deve se ajustar ao direito natural, à justiça natural, sob pena de sua completa invalidade.

Até chegarmos em Hobbes, poderíamos citar outros exemplos de pensadores que tiveram a mesma postura de Tomás de Aquino. Mesmo relegando questões teológicas, puseram a justiça e o direito natural acima do direito positivo. Mas as menções aqui feitas são suficientes para contemplar, ainda que de modo resumido, o grande problema que deveria enfrentar Hobbes, o nó górdio que ele devia desfazer. Negar a existência de preceitos de uma justiça natural, condicionadora dos legisladores, não era tarefa fácil de se assumir, muito embora fosse necessária para selar a “*logicidade*” do sistema. Esse fechamento hermético do sistema resultará na concentração de toda autoridade legislativa no Estado, bem como tornará a autoridade pública a monopolizadora do direito, da verdade e da justiça.

### ***9.5 Teoria da Justiça em Hobbes***

A oposição entre direito natural e justiça natural em confronto com o direito positivo chega até Hobbes por meio dos teóricos e das perturbações de seu país. Não é demais lembrar, que à época de Hobbes havia uma recente tradução da *Ética a Nicômacos* para o inglês e, conforme já apontado os conceitos de liberdade e justiça naquela obra eram antagônicos ao modelo proposto por Hobbes. Como a construção histórica do conceito de justiça permitia o descumprimento das ordens de Estado em caso de antagonismo com os preceitos de direito natural ou da justiça divina, a questão devia ser posta e tratada de modo diverso, pois, em última análise, levada a efeito a concepção de que as regras estatais subordinam-se a preceitos suprapositivos, equivale a deixar a interpretação das regras positivas aos juízos individuais.

Quando ele trata da convivência humana na condição pré-estatal, a conclusão é de que a mesma é ruim e, tal se dá pela competição e disputa que são armadas entre os homens; o que engendra a competição e a disputa, no entanto, é que cada um, em disputa com o outro, é juiz de suas ações, conduzindo-se a modo próprio para a consecução de seus objetivos. O perigo de viver naquela condição está na inconstância e arbítrios dos juízos alheios. Nunca se sabe o que o próximo lhe reserva. Por isso, a doutrina acerca de uma justiça natural condicionadora das ordens do soberano, era sediciosa e subversiva, pois de acordo com o que se viu, se é possível rejeitar o cumprimento das ordens do soberano com base em outra fonte de autoridade, negar-se-ia a própria autoridade do soberano. Havendo insubordinação em relação a ele, conduz-se a sociedade, irresistivelmente, a retornar à sua condição de natureza. O direito natural serve a muitos intérpretes e permite o jogo arbitrário de opiniões.

O cerne da estrutura de Estado em Hobbes está na certeza das ordens da autoridade soberana, seus desígnios devem ser expressão da verdade; caso possam se rechaçar seus ditames ao argumento de que os mesmo não

correspondem à verdade ou não se amoldam a preceitos de justiça ou de direito natural, então se põe em xeque a estrutura; instaura-se a imprecisão linguística. Como os homens não são capazes, no estado de natureza, de agirem conforme um padrão que lhes permitam viver em paz, necessariamente, devem ter para si que os padrões ditados pela autoridade instituída com a criação da sociedade civil devem ser respeitados. No modelo hobbesiano, a autoridade pública detém o monopólio da autoridade e da verdade sobre os conceitos-chaves inerentes à convivência social, nesse diapasão, as normas são expressão daquele monopólio.

A convivência entre os homens requer a instituição de uma medida artificial de justiça, calcada no convencionalismo linguístico. Essa medida artificial de justiça brota da vontade do soberano, que é autorizada pelo pacto. A razão dessa necessidade é simples. No estado de natureza não existem leis naturais, mas existe o direito natural de todos a todas as coisas, que como já consignado anteriormente, encerra uma *contraditio in terminis*, pois se há o direito de todos a todas as coisas, anula-se o próprio direito de alguém a algo, já que se tudo a todos pertence, a ninguém pertence. Ordinariamente, as relações de propriedade são vistas como estabelecidas entre um sujeito de direitos e um objeto. Há um vínculo direto do sujeito com a coisa. À medida que todas as pessoas têm direito a tudo e, especialmente à proteção de sua vida e da sua integridade física, em consequência, têm direito também aos meios garantidores daquilo que pretendem; quem tem direito ao fim, tem direito ao meio. A eleição dos meios de defesa da vida e de obtenção dos bens é particular; cada um julga conveniente os meios de acordo com seus interesses particulares. Esses juízos particulares, justificados pelo direito de natureza, são universalizados para todas as coisas, no fim, todas as condutas individuais são resultado da escolha individual e, no estado de natureza, são justificáveis e legítimas. Por não existir um padrão de comportamento que mostre os limites da conduta justa e da conduta injusta, todas as condutas particulares, naquela condição, são justas. Não há injustiça no estado de natureza.

Sempre é necessário um juízo de valor para se encontrar um critério de justiça. Não existe - como queria Aristóteles - princípios universais de proporcionalidade que possam determinar o agir humano de modo a torná-lo justo e proporcional, especialmente quando os indivíduos são movidos pelas paixões, que

são dirigidas para aquilo que lhes apetece. As relações humanas são permeadas pela divergência de opiniões acerca do bom e do justo. Portanto, não há uma medida natural que dê ao homem a condição de agir de maneira justa. Já no início do *De Corpore* Hobbes faz esse questionamento, como alguém pode fazer o que é certo, sem que lhe deem a medida: porque mesmo que “*mandem fazer o que é reto (certo) resulta inútil antes de que se estabeleça uma regra e uma medida certa do que é reto.*”<sup>462</sup> Até mesmo a medida mais aceita entre os homens, o *metrum*, é uma medida convencional. Antes do estabelecimento da sociedade política, cada um é juiz de suas próprias ações; cada um julga aquilo que é necessário para a manutenção de sua vida e de sua comodidade. Em princípio, nenhuma ação é justa ou injusta, já que não existe qualquer regra a esse respeito. As únicas ações que podem ser chamadas de justas são aquelas promovidas pelo indivíduo para dissipar o medo da morte, mas mesmo em relação a essas ações sempre caberá a pergunta acerca dos meios engendrados pelo autor da ação para a consecução da finalidade perseguida, ou seja, dos meios eleitos para a salvaguarda de sua vida. Resulta, para o sujeito no estado de natureza, o direito de preservar sua vida, é certo; mas esta evidência é obscurecida a partir do momento que o mesmo sujeito passa a agir em defesa de sua vida. Daí que os parâmetros sobre a justiça devem ser artificiais, entenda-se, criados pela vontade humana, já que não existem princípios naturais que forneçam ao homem a medida exata do ato justo e do ato injusto.

Essa problematização é fundamental para se chegar ao conceito de justiça em Hobbes.

O conceito de justiça não discrepará da teoria da linguagem lançada por Hobbes. A tentativa é a padronização linguística, para se afastar as discrepâncias e os juízos individuais acerca das condutas a serem tomadas. Inclusive o conceito de justiça, diferentemente do conceito de liberdade, não sofrerá aquela substancial alteração de sentido do caminho que se percorre dos *Elementos* até o *Leviatã*. Conseqüência lógica da instituição da sociedade pelo contrato, a justiça terá seu campo conceitual limitado pela vontade do homem.

---

<sup>462</sup> HOBBS, T. **Tratado sobre el cuerpo**. Tradução de Joaquim Rodrigues Feo. Madrid: Editora Trotta, 2000. p. 40. Cap. I, “*Porque el que en todo manden hacer lo que es recto resulta inútil antes de que se establezca una regla y una medida cierta de lo que es recto.*”

Nos *Elementos*, no início do Capítulo 16, Hobbes diz que todo homem é obrigado à manutenção e cumprimento das convenções que celebra.<sup>463</sup> Continua e conclui o raciocínio de que só há injúria ou injustiça de uma pessoa para com a outra, se uma delas quebra o pacto que celebrou. A injustiça, dessa forma, fica assentada e consiste na quebra de uma convenção.

No *De Cive*, esse argumento é ainda utilizado, mas é mais aperfeiçoado. Nesta obra ele divisa a seguinte situação, não como se julgar justos os homens, tão só seus atos. O julgamento não é da pessoa, mas apenas de seus atos; ninguém é justo ou injusto, apenas podem receber essa rotulação suas condutas. No Capítulo III, “3”, Hobbes sustenta que o ato injusto é aquele praticado *sine jure*, ou seja, sem direito. Partindo do suposto de que o direito nasce das convenções, pode-se concluir que a injustiça consiste no descumprimento das convenções. Para alicerçar a tese, alega que aquele que pratica um ato injusto, comete um *absurdo* à maneira de um argumento rechaçado pelos lógicos, já que o indivíduo, nesse caso, promete, mas não cumpre, manifesta um querer, mas logo o nega, faz e não faz algo ao mesmo tempo, manifestando contradição em seu agir. Dessa maneira, a conduta injusta se assemelha à redução ao absurdo, pois o ato injusto encerra uma contradição.<sup>464</sup>

É a partir dos pactos entabulados pelos homens que se estabelecem os parâmetros da justiça, já que a partir da ostentação de sinais claros acerca do que é bom ou ruim se permite a todos saber quais os limites de suas ações, ou, quais os atos que são reputados justos e injustos, conformes ou contrários aos ditames traçados pelo soberano. Mas o pacto em si mesmo não é instrumento adequado para fixar todos os critérios acerca da justiça, mas tão só é instrumento de legitimação do poder soberano; este, sim, capaz de fixar, de acordo com as necessidades cogentes, os critérios acerca do justo.

O que legitima o exercício do poder pelo soberano e, torna exigíveis seus comandos, é o contrato, é a aceitação. Nesse sentido, é justa a submissão de alguém subjugado no combate ao vencedor para que sua vida seja poupada; pois,

---

<sup>463</sup> HOBBS, T. **The elements of law natural and politic**. Londres: Dodo Press, 2009. p. 67. Cap. 16, 1, “*That every man is obliged to stand to, and perform, those convenants which he maketh.*”

<sup>464</sup> HOBBS, T. **De Cive**. New York: Oxford University Press, 1983. p. 63. Cap. III, “*For by contracting for some future action, he wills it done; by not doing it, he wills it not done, which is to will a thing done, and not done at the same time, which is a contradiction. An injury therefore is a kind of absurdity in conversation, as an absurdity is a kind of injury in disputation.*”



para preservar a vida - para se afastar o medo da morte - o pânico resultante da derrota e da iminência do fim, por ato de vontade, é lícito se optar por servir aquele que venceu o gládio. Este é um ato livre. É na somatória ou subtração dos pactos que se chega ao denominador comum, no *metrum* (que deriva do grego μέτρον) ou medida da justiça.

A ideia de justiça, portanto, deve partir dos atos convencionais. Isso se justifica.

A análise do termo justiça deve começar pelo seu enquadramento no conceito de razão e ciência. No Cap. VI do *Leviatã* é dito que há razão e ciência, em qualquer área do conhecimento, quando o raciocínio é desenvolvido com suporte nas duas operações básicas do entendimento, soma e subtração. Mesmo a multiplicação e a divisão são conseqüências daquelas operações primárias. Onde não há espaço para o uso dessas operações, então não há verdadeiro conhecimento. Em relação à política, diz: “os escritores de política adicionam conjuntamente pactos para encontrar os deveres dos homens, e os juristas leis e fatos para descobrir o que é certo e errado nas ações dos homens privados.”<sup>465</sup> Anteriormente, foi dito que Hobbes reduz toda a possibilidade de alguém se obrigar às suas declarações de vontade, só a manifestação de vontade do indivíduo pode obrigá-lo, por isso, até mesmo o poder que os pais exercem sobre os filhos tem aquele fundamento, como também as obrigações existentes em uma comunidade política. O dever do escravo para com o senhor, que vencido num combate, se obriga, não por ter perdido, mas porque promete lealdade para ter sua vida poupada, *et cetera*.

No cálculo linguístico, as palavras devem ser criadas e ordenadas de modo a refletir a realidade das coisas. A marcação correta é o primeiro passo para a construção da ciência. A primeira afirmação feita no *Leviatã* é que o objeto com o qual lida o conhecimento, as representações e aparências, derivam de algum objeto externo, tendo sua origem na sensação. O desenvolvimento da linguagem lastreado em dados sensíveis corresponde ao conceito de ciência e permite o encadeamento de conclusões verdadeiras. Então, o conceito de justiça, deve se ajustar a esses parâmetros linguísticos; nesse caso, se relega à impossibilidade, tentar definir em

---

<sup>465</sup> HOBBS. T. *Leviathan*. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v.54). p. 58. Cap. V, “writers of politics add together pactions to find men`s duties; and lawyers, laws and facts to find what is right and wrong in the actions of private men.”

critérios linguísticos sólidos, o conceito de justiça natural. O conceito de *justiça natural* não é passível de entrar validamente no cálculo linguístico, sob pena de se desnaturar a ciência da política.

Existe uma passagem no Cap. VI do *Leviatã*, que trata da *linguagem*, que é maquiada por Hobbes e, passa imperceptível ao leitor distraído. Ao tratar dos conceitos-chaves que envolvem sua análise, chega até o conceito de religião e, ao abordá-lo, diz que ela consiste no “*medo de poderes invisíveis*”.<sup>466</sup> Ora, *poderes invisíveis* não podem entrar de modo legítimo no cálculo linguístico, justamente por não permitirem um “*experienciação*” universal; por isso, só é legítima a prática religiosa assentida pelo soberano. O mesmo pode se dizer da justiça natural, conceito que não permite verificação universal pela experiência.

Por isso e, aproveitando-se de todo o arcabouço conceitual lançado em sua obra, Hobbes dirá que a justiça coincide com os ditames do soberano – autorizados pelos súditos-, porque em relação a estes há possibilidade de todos tomarem “*nota*” (nota no sentido de registro, a primeira apreensão do signo, é nota). É por isso que sua manifestação deve ser explícita, para que chegue ao conhecimento de todos. Dito isso, pode se afirmar que “– *quem nas suas ações observa as leis de seu país – constituem um só nome, equivalente a esta simples palavra: justo.*”<sup>467</sup> A justiça deriva de critérios artificiais, deriva da vontade do homem. Como os súditos pactuaram entre si e juraram obediência ao soberano, a obrigação de cumprirem os mandamentos estatais deriva de uma válida disposição de vontade. O súdito é autor de todos os atos do soberano, devido à representação que este exerce, de modo que nada que faça o soberano pode ser considerado injurioso em relação ao súdito.<sup>468</sup> Os súditos são obrigados a cumprirem os ditames do soberano porque anuem ao pacto, mas não tem qualquer obrigação com os súditos, porque não é parte no contrato, é terceiro beneficiado com a outorga de poderes pelos súditos.

O justo se dá com o cumprimento do pacto e o injusto com seu descumprimento; desse modo, avaliar se um ato é justo ou injusto é contrastá-lo com as determinações do soberano. Se estiver em conformidade, é justo; se estiver

---

<sup>466</sup> HOBBS, T. *Leviathan*. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v.54). p. 61. Cap. VI. “*Power invisible[...]*”

<sup>467</sup> HOBBS, op. cit., p. 55. Cap. IV, “*He that in his actions observeth the laws of his conuntry, make but one name, equivalent to this one Word, Just.*”

<sup>468</sup> HOBBS, op. cit. p. 101. Cap. XVIII.

em desacordo com comandos do soberano, é injusto. A verificação ou correção dos atos ou condutas dos súditos é aferida por um processo de subsunção do ato ou fato ao preceito normativo, que coincide com a vontade da autoridade. Assim, uma questão tratada com passionalidade, como a justiça, passa a ser resolvida por meio da verificação empírica e, junto dela fica relegado a uma condição pré-científica todos os rodeios em torno do conceito da justiça natural.

A implicação desse argumento resultará na impossibilidade dos súditos negarem-se a cumprir as leis impostas pelo soberano sob a invocação de preceitos suprapositivos; isso porque a medida de sua obrigação já foi fixada pelo pacto. A quantidade de direitos transferidos dos súditos para a comunidade política determinará a extensão de sua obediência e, visto que não há direito de resistir aos comandos do Estado, exceto quando a própria vida e integridade físicas estão em jogo, não há, legitimamente, direito de resistir aos comandos do soberano, sob qualquer pretexto. Com isso se fecha qualquer possibilidade de o súdito resistir aos comandos estatais, mesmo alegando que a lei estatal fira a justiça ou justiça natural.

O fundamento do direito na teoria de Hobbes é sua utilidade. O direito é instrumento necessário para a manutenção da sobrevivência. O questionamento da lei, que é expressão do direito, não deve existir em um sistema operante. Não cabe a pergunta acerca da bondade ou não da lei, de sua justiça ou não, de sua conformidade ou não aos preceitos cristãos, tão só sua utilidade e eficácia. Toda lei é justa, isso porque seu fundamento não está no seu conteúdo, mas na autoridade de quem a promulga. Grande parte dos comentários apontam esta postura como utilitarista: “Assim Hobbes, descobrindo o fundamento do direito na necessidade de sobrevivência, isto é, num elemento utilitarista, opera uma redução do direito à economia *latu sensu*.”<sup>469</sup> Esta visão de Hobbes é muito bem sintetizada no Cap. II do *De Cive*. Até mesmo em relação às *leis naturais*, se nota que sua existência é condicionada à sua utilidade. Quando define “*lei natural*”, aquela que existe no estado de natureza, diz que ela condiciona o comportamento do sujeito enquanto regra decorrente da razão. Diz textualmente: “*portanto, eu defino lei de natureza*

---

<sup>469</sup> FERRAZ JÚNIOR, T. S **Estudos de filosofia do direito**. São Paulo: Atlas S.A., 2002. p. 271.

*como um ditame da reta razão sobre as coisas a fazer ou omitir para garantir-se, quanto possível, a preservação da vida e das partes do corpo.*<sup>470</sup>

O comportamento do sujeito deve medir-se pela sua adequação na preservação de sua vida. Este é o primordial valor no sistema axiológico de Hobbes. A manutenção da vida é o princípio norteador de todas as ações humanas. O fundamento da norma será sua utilidade para a preservação da vida. Como o respeito à norma torna a sociedade mais segura, é razoável que o indivíduo o faça.

No Cap. XIV do *De Cive*, ao empreender a diferenciação entre lei e conselho, lei e pacto e lei e direito, aponta como nota peculiar da lei ser ela o comando obrigatório ditado por quem tem autoridade: “*LEI é um mandamento daquela pessoa (seja um só homem ou uma corte) cujo preceito contém o motivo da obediência.*”<sup>471</sup> Extrai-se do conceito que a ordem encerrada no comando normativo é que caracteriza a lei, não seu conteúdo. É o preceito que contém o motivo da obediência e não o conteúdo da lei. E, por ser lei, é necessariamente justa (*dura lex, sed lex*). As questões acerca da verdade da justiça são absorvidas pelo comando normativo do soberano. E voltamos a insistir nesta pergunta: por que esta ideia em Hobbes? Porque se fosse a lei levada a questionamentos acerca de sua benignidade, justiça, etc, estar-se-ia conduzindo a nau no sentido inverso, já que o debate acerca destas questões conduziria de novo a insegurança própria do estado de natureza. O que faz a lei válida é a autoridade do soberano, não o seu conteúdo próprio (*auctoritas- summa potestas-, non veritas -* ou de modo mais claro, *Auctoritas, non veritas facit legem*).

As questões atinentes à lei, sua natureza, sua fonte, a quem obriga, estão pormenorizadamente explicadas no Capítulo XXVI do *Leviatã*, onde está a melhor e mais detalhada tratativa acerca do tema. Uma das questões centrais a serem defendidas por Hobbes era a necessidade de concentração de toda a autoridade na figura central que representa a comunidade política e, especialmente, fazer brotar a verdade da autoridade. A diferença ontológica entre estado de natureza e sociedade

---

<sup>470</sup> HOBBS, T. *De Cive*. New York: Oxford University Press, 1983. p. 52. Cap. II, “*therefore the Law of Nature, that I may define it, is the Dictate of right Reason, conversant about those things which are either to be done, or omitted for the constant preservation of Life, and Members, as much as in us lyes.*”

<sup>471</sup> HOBBS, T. *De Cive*. New York: Oxford University Press, 1983. p. 168, Cap. XIV, “*Law is the command of that Person (whether Man, or Court) whose precept contineth in it the reason of obedience.*”

civil, é que nesta o poder é concentrado numa única pessoa ou centro de poder, lá o poder é difuso, estando numa mesma proporção em cada convivente, o que leva cada uma a ser juiz de suas próprias ações, a existirem várias “verdades”. Nesse sentido, o estado de natureza revela uma democracia perfeita. Daí a necessidade de se dar à justiça um conceito convencional, tal como a própria formação da comunidade política, para que o justo e o injusto não residam em juízos particulares, mas em regras gerais, por meio do convencionalismo linguístico. Se em uma comunidade política existir mais de uma autoridade, cada uma podendo empreender seu próprio conceito de justiça, então, tende-se para o *estado natureza*. Dentro do conceito de razão dado por Hobbes, levando-se em conta as operações essenciais do entendimento, chega-se à conclusão de que quanto mais autoridade mais segurança e paz; quanto menos autoridade, menos segurança e paz. Não se pode perder de vista que a essência do *estado de natureza* está na divergência de opiniões, propiciando a oportunidade de cada um ser juiz em causa própria, justamente porque não há uma autoridade comum que ordene a todos. Cada um é um centro de autoridade.

Na seara jurídica, existem várias fontes do direito, o direito brota de lugares diversos. As fontes do direito dizem respeito ao suporte com base no qual se pode tomar uma decisão; o julgador, antes de proferir a decisão, deve responder a seguinte questão: com base em que argumento jurídico será alicerçada a decisão? Pode ser a lei positiva (posta pelo Estado), a lei natural, pode ser um princípio de justiça, o entendimento precedente de outro juiz de hierarquia superior, os costumes do lugar, *et cetera*. Tal fato é reconhecido desde o direito romano, assim, são fontes do direito não só a lei, mas também os costumes, os princípios gerais do direito, a jurisprudência – entendimento constante e reiterado dos tribunais acerca de uma questão-, a própria “equidade”, *et cetera*. O problema inerente às fontes era para Hobbes ainda mais agudo do que pode parecer; eis que em seu país se adota o sistema da *common law*, em que a principal fonte do direito são os costumes fixados pelos tribunais, os precedentes jurisprudenciais. Esse sistema tem como alternativa o sistema da *civil law*, onde se concentra no direito legislado, a fonte principal do direito; aquele é utilizado especialmente pelos países anglo-saxões; este, pelo países pertencentes à família do direito romano-germânico. Nos sistemas de

*common law*, o direito é criado ou aperfeiçoado pelos juízes: uma decisão a ser tomada num caso depende das decisões adotadas para casos anteriores e, afeta o direito a ser aplicado a casos futuros. Nesse sistema, quando não existe um precedente, os juízes possuem a autoridade para criar o direito, estabelecendo um precedente (*stare decisis*). Existindo precedentes, esses são vinculantes para julgamentos posteriores, ou seja, o julgador deve levá-los necessariamente em conta ao proferir uma nova decisão. É por isso que Hobbes faz chacota e explica que o sistema político não pode fundar-se na prática, como é com o *jogo de tênis*. Por conta desta questão, inclusive, é que Hobbes desenvolve todo um debate longo com o jurista Edward Coke e publica o *Diálogo entre filósofo e um jurista*. O principal objetivo desta obra é demonstrar que a única fonte legítima do direito é o soberano, que um comando só é válido em uma comunidade política se editado ou ratificado pelo soberano. Ali o filósofo diz ao jurista: “*entre os homens não existe uma razão universal sobre a qual há acordo dentro da nação, além da razão daquele que tem o poder soberano.*”<sup>472</sup> Esse dizer nos reporta às condições que podem ser geradas no *estado de natureza*, onde imperam as opiniões privadas acerca de todas as questões. A existência de opiniões válidas e discrepantes levam ao embate, à discórdia. Podemos ver no estado de natureza um perfeito estado democrático, pois ali o “poder” enquanto autoridade, é perfeitamente partilhado entre as pessoas. Desde os *Elementos*, esse problema foi enfrentado:

Assim como nas coisas conjecturais a respeito do passado e do futuro, é prudência concluir a parti da experiência o que é provável vir a ocorrer ou já ter ocorrido, da mesma forma é um erro concluir daí que ela é assim chamada; o que significa dizer que da experiência nós não podemos concluir que alguma coisa deve ser chamada justa ou injusta, verdadeira ou falsa, nem qualquer proposição universal como estas[...]”<sup>473</sup>

Então era necessário para Hobbes enfrentar esta questão. Com efeito, os esclarecimentos ali são límpidos (Cap. XXI do *Leviatã*). Apenas pode dar uma lei a

---

<sup>472</sup> HOBBS, Thomas. **Diálogo entre um filósofo e um jurista**. Tradução de Maria Cristina Guimarães Cupertino São Paulo: Landy Editora, 2001. p. 31.

<sup>473</sup> HOBBS, T. **The elements of law natural and politic**. Londres: Dodo Press, 2009. p. 13, Parte I. Cap. IV, “*as in conjectural things concerning past and future, it is prudence to conclude from experience, what is likely to come to pass, or to have passed already; so is it an error to conclude from it, that is so or so called. That is say, we cannot form experience conclude, that any thing is to be called just or unjust, true or false, nor any proposition universal whatsoever[...]*”

*persona civitatis*<sup>474</sup>, portanto o Estado é o único Legislador.<sup>475</sup> O dever de obedecer decorre de um pacto – este é o único fundamento que justifica a obediência-; o costume, por si só, mesmo que sua prática se arraste por muito tempo, só obriga depois de referendado “*pela vontade do soberano*”<sup>476</sup>, mesmo que, às vezes, silente, o soberano, eis que o silêncio representa, em algumas ocasiões, consentimento. Também não faz lei a *juris prudentia* ou a sabedoria dos juízes da qual emanam os precedentes jurisprudenciais, “*mas a razão deste nosso homem artificial, o Estado, e suas ordens*”, cuja autoridade está concentrada num homem ou assembléia, apenas.<sup>477</sup> E, mesmo que um Estado seja subjugado por outro, se o novo soberano resolve governar aquele povo dominado por leis até então vigentes, “*o legislador não é aquele por cuja autoridade as leis pela primeira vez foram feitas, mas aquele por cuja autoridade elas continuam sendo leis.*”<sup>478</sup> E, para não se deixar as leis livres de interpretação por quem quer que seja, só pode interpretá-las, aquele que for designado pelo soberano, pois, de uma interpretação astuciosa pode decorrer a alteração do sentido da lei.<sup>479</sup> Apesar de Hobbes não admiti-lo explicitamente, deixa implicado em suas construções que existe uma impossibilidade de se chegar a uma verdade substancial, por isso um conceito de justiça natural ou ideal é incognoscível. Nesse sentido, a justiça é tão convencional como os signos linguísticos. A justiça resulta do conteúdo do convencionalismo linguístico.

Por isso Hobbes deixa claro que as leis de natureza não são leis em sentido próprio, tão só regras prudenciais que condicionam a deliberação dos indivíduos.

Ocorre que a significação de quase todas as palavras é ambígua ou dúbia, especialmente se utilizada em seu sentido metafórico, pelo que a interpretação das leis pode levar a confusões, incongruências, distorções; concentrado a autoridade no soberano, é também o máximo intérprete da lei.

Coincidência ou não, os modelos de Estado que surgem nos séculos XVII e XVIII são essencialmente operantes, no sentido de imporem a todos os indivíduos

---

<sup>474</sup> HOBBS, T. **Leviathan**. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v.54). p. 131. Cap. XXVI.

<sup>475</sup> HOBBS, op. cit., p. 132., Cap. XXVI.

<sup>476</sup> HOBBS, op. cit., p., 133. Cap. XXVI.

<sup>477</sup> HOBBS, T. **Leviathan**. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v.54). p. 131. Cap. XXVI.

<sup>478</sup> HOBBS, op. cit. p. 130. Cap. XXVI.

<sup>479</sup> HOBBS, op. cit. p. 135. Cap. XXVI.

os mecanismos necessários para a manutenção da ordem. O próprio conceito e a implementação de um sistema de *polícia* surge com o estado moderno. O postulado hobbesiano de que as ordens ditadas pela comunidade política devem ser aceitas sem resistência é fundamental para dar operatividade à máquina estatal. Por meio desta concepção tem-se o funcionamento melhor dos mecanismos do Deus terreno. Isso porque a conversão dos atos emanados do soberano em verdades, dissipa qualquer antagonismo de índole jurídica ou teológica, bem como de qualquer outra índole, já que não permite o questionamento quanto ao conteúdo da ordem e a possível negativa em cumpri-la. É um modo eficaz de debelar os choques de opiniões. A estrutura operante de Estado germina com a obra de Hobbes, Carl Schmitt insiste na necessária visão que se deve ter do Leviatã enquanto *machina machinarum*.<sup>480</sup> Nesse sentido, o valor do Estado é ser uma boa máquina, uma grande máquina que opera em favor da paz, da ordem e da tranquilidade convivencial. Esta máquina adquire a neutralidade de um instrumento técnico, por isso ela pode ser vista como um mecanismo eficiente. Adquire a neutralidade inerente às ciências, inclusive quanto às opiniões ideológicas e religiosas, pois a máquina administrativa não se emperra com porfias inerentes a estas questões. É ponto invariável na obra de Hobbes, especialmente no Leviatã, que toda religião fica subordinada à autoridade estatal. Essa subordinação não tem um sentido para além da tecnicização da máquina administrativa do Estado. Das três exposições principais que faz Hobbes, iniciando pelos *Elementos*, passando pelo *De Cive* até chegar ao Leviatã, esta postura que reivindica a total submissão do poder espiritual ao poder temporal amadurece e se reafirma. Esta tomada de posição, apesar de alguma oscilação nas duas primeiras obras, resta límpida no Leviatã. É por isso inclusive, que o Leviatã é um Estado Civil e Eclesiástico, é um Estado confessional e não laico. Nele o poder do clero fica subordinado à autoridade estatal.

A neutralidade técnica do Estado implica que suas leis sejam independentes de toda possível verdade e retitude substancial de ordem teológica ou jurídica, decorrendo sua vigência e “cogência”, tão só, da autoridade do soberano. Daí ser antética a aceitação de uma verdadeira assunção por parte de Hobbes de leis

---

<sup>480</sup> SCHMITT, C. **El Leviathan en la teoría Del estado de Tomás Hobbes** .Tradução de Ramiro Bujeiro. Buenos Aires: Editorial Struhart e Cía, 1990.



naturais, pois estas vigem em todo lugar e em todo tempo e, por isso, poderiam entrar em choque com as leis positivas do Estado e criar dificuldades na execução das mesmas. Em última análise, caso haja a assunção da existência de leis naturais, com base nelas e, desde que as mesmas se antagonizem com as leis estatais, qualquer um pode reivindicar o não cumprimento destas com base naquelas. Surge a possibilidade de questionamento da validade da lei estatal em razão de seu conteúdo. Na versão latina do *Leviatã*, no capítulo XLVI, fica claro o aspecto impositivo e necessário das leis positivas: “*mensura Boni et Mali omni civitati est Lex.*”<sup>481</sup>

Para não incorrer nestes “desvios” é que se pugna pela concentração de todo poder e, especialmente, de toda autoridade, na figura do soberano. A paz não reside no fato de cada um interpretar a modo próprio as leis, sejam elas naturais ou positivas, mas no reconhecimento de que todo direito está num sistema coativo legal que resulta de apenas um centro e, por ser um mecanismo dotado de funcionabilidade, põe fim a toda contenda. O Estado assume toda a racionalidade e toda verdade. Por isso Carl Schmitt insiste no fato de ser Hobbes o precursor do positivismo jurídico que vai desabrochar no século XIX e encontrar a sua mais perfeita expressão no séc. XX, dizendo o seguinte:

Hobbes é o primeiro que concebe e dá expressão conceitual clara à ideia do Estado como ‘*magnum artificium*’ tecnicamente perfeito, fabricado por homens, como uma máquina que fabrica seu ‘direito’ e sua verdade em si mesma, ou seja, em seu próprio rendimento e função.<sup>482</sup>

Esse dizer vai de encontro à tese do *panoptismo* de Foucault, já que o Estado hobbesiano passa a conduzir e a vigiar os indivíduos.

O estado funcional deixa ao encontro do direito divino dos reis, para fundamentar seu poder de mando numa fórmula racional, o consentimento; que é apreendido pelos sentidos. Durante a idade média, os próprios vassallos podiam resistir aos seus senhores com a invocação do direito natural. O Estado técnico debela toda oportunidade de se encontrar alguma “verdade” em sugestões não

---

<sup>481</sup> SCHMITT, C. **El Leviathan en la teoría del estado de Tomás Hobbes**. Tradução de Ramiro Bujeiro. Buenos Aires: Editorial Struhart e Cía, 1990. p. 51.

<sup>482</sup> SCHMITT, op. cit., p. 45, “*Pero Hobbes es el primero que concibe y da expresión conceptual clara a la idea del Estado como un ‘magnum artificium’ técnicamente perfecto, fabricado por hombres, como una máquina que halla su ‘derecho’ y su ‘verdad’ en sí misma, es decir, en su propio rendimiento y función.*”

experenciáveis. Substitui-se a legitimação dos reis, que era por meio de um argumento teológico, cujo fundamento, em última instância, era a fé, por um fundamento experienciável, que é o contrato e, se aniquila o direito natural, cuja validade ou está na razão humana ou na fé, substituindo-o pelo direito positivo, que tem natureza experienciável. É direito posto, dado aos súditos. Quando Hobbes trata das leis postas pelo soberano, insiste no fato de que a mesmas devem ser publicizadas de algum modo; mesmo que verbais, não escritas, elas devem ser mostradas ao público, para que possam ser conhecidas. Não basta apenas a declaração da lei pelo soberano, mas são necessários sinais suficientes para que a mesma possa ser “experienciada” pelos seus destinatários, tanto quanto ao seu conteúdo, quanto à sua origem.<sup>483</sup>

O Estado passa a ter sua existência justificada pela sua funcionabilidade; sua razão de ser é assegurar a paz; se a paz não é alcançada e mantida, então, essencialmente, não se tem uma organização estatal, mas *estado de natureza*. A comunidade política, sob esta ótica, não é fim em si mesma, mas apenas instrumento ou meio para se atingir a paz. A razão de obedecer está na paz instituída pelo poder soberano. Por isso é pertinente se imaginar a existência de uma relação de reciprocidade entre obediência e segurança; o fundamento da obediência é a segurança desempenhada pelo Estado. Se o Estado não cumpre seu papel, então o súdito não tem razão de manter o pacto. Se o Estado não garante a paz, então o que se tem é *estado de natureza* e esta situação não dá suporte à opção pelo contrato associativo. A obrigação do súdito com o soberano existe enquanto o Estado é capaz de manter a paz, pois pensar-se na hipótese reversa é fazê-la coincidir com a insegurança do estado de natureza. O direito que todos têm de defenderem-se a si próprios não pode ser transmitido por pacto algum; é o único direito inalienável que se encontra em toda a obra de Hobbes.<sup>484</sup>

O processo de tecnificação do Estado reflete na tecnificação do direito. A norma nos Estados modernos é despida de toda exigência de um conteúdo substancial de justiça ou de verdade, com a consequente redução da mesma a uma

---

<sup>483</sup> HOBBS. T. **Leviathan**. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v.54). p. 133. Cap. XXVI. sic “*there is therefore requisite, not only a declaration of the Law, but also sufficient signs of the author and authority.*”

<sup>484</sup> HOBBS, op. cit., p. 121. Cap. XXII.

análise externa, em que limita a análise da validade da norma ao acordo com a fonte da qual ela emana. A lei não se justifica pelo seu conteúdo, mas sim pela sua necessidade.

Chegar a um conceito de justiça eminentemente convencional, que na comunidade política deriva de uma única fonte de vontade, é fundamental para o bom funcionamento da máquina do Estado, pois a ordem política exige um sistema de comunicação que não dê margem para divergências de opinião acerca daquilo que deva ser considerado bom ou mau. O próprio contrato social é o instrumento que permite criar um universo político de significados inequívocos. Porque se retomarmos a teoria da linguagem, poderemos constatar que cada um pode exigir, no estado de natureza, que a sua *marca* se converta em *signo*. Mas, na comunidade política, só o soberano está legitimado a estabelecer os signos em relação a todos os conceitos que sejam relevantes para o estabelecimento da concórdia e a manutenção da paz. Por isso Bobbio dirá que há, nesse cenário, uma *gramática da obediência* para a manutenção da segurança individual.<sup>485</sup> Onde isso se reflete de modo mais acentuado é na lei, pois a certeza de seu valor é fundamental para seu respeito e, em consequência, para a padronização de comportamentos. Para essa conclusão foi que se insistiu anteriormente na padronização das fontes do direito, pois a certeza da fonte garante a autoridade da norma. Não só o monopólio legislativo é do soberano, mas ele é também o último intérprete das normas. Caso alguma norma ostente qualquer grau de ambiguidade, cabe ao soberano dar a última palavra acerca de alcance e extensão.

Algumas conclusões podem ser tiradas do modelo:

1-) não há outro direito que não seja o direito positivo, aquele posto pelo Estado; nesse sentido o direito é fruto de uma decisão, de um ato de vontade, isso implica em dar ao direito um alto grau de certeza, pois os atos de vontade podem ser publicizados e recebidos por todos;

2-) o direito se identifica com o Estado, pois todas as normas, de modo direto ou indireto, são dadas pelo por ele;

---

<sup>485</sup> BOBBIO, N. **O positivismo jurídico, lições de filosofia do direito**. São Paulo: Ícone, 1995. p. 88.

3-) o direito, que é dado pela organização que detém o monopólio da violência, é justo, independentemente do seu conteúdo.

Com essa visão Hobbes antecipará o dogmatismo jurídico que existirá nos séculos XIX e XX, quando a concepção prevalente é a de que as normas são jurídicas se obedecem a um padrão formal de produção, sendo importante seu caráter dinâmico, sua fabricação e, não seu caráter estático, caráter esse que é ligado ao direito natural, ao conteúdo da norma, pelo qual uma norma é válida de acordo com a justiça que encerra.

A obra de Hobbes, se não o maior legado a ser aproveitado pelos Estados modernos, está, com certeza, entre aquelas que mais influências lançaram para os rumos da humanidade, pensada esta enquanto composta por organizações políticas.

*Finis*

## 10 Considerações finais

O empreendimento deste trabalho foi analisar a filosofia política de Thomas Hobbes, seus supostos e suas consequências. Quanto aos supostos, a análise da natureza humana constitui o núcleo. A análise dela permite revelar as paixões humanas, com base nas quais se determina o modelo político possível de ser construído pelo homem. Como paradigma utilizou-se a filosofia política de Aristóteles, já que também foi o paradigma adotado pelo próprio Hobbes. Diferentemente da filosofia do estagirita, na qual a amizade é a paixão que suporta a estrutura política, o filósofo moderno toma o medo como paixão essencial e propulsora para que o homem possa estabelecer uma convivência política ordenada. É possível afirmar que a geração da sociedade política tem como finalidade precípua afastar o medo que permeia a convivência entre os homens.

Para mostrar que o medo é a paixão que mais fundamentalmente influencia o homem na busca pela sociedade política, Hobbes lança mão de um argumento hipotético, uma situação idealizada de convivência humana, em que o homem viveria em conjunto sem regras impositivas de comportamento. Essa situação é comumente designada por estado de natureza. Comumente, porque a expressão não é própria de Hobbes. Apesar de hipotética, numa visão historicista, o estado de natureza constitui uma primeira fase necessária de convivência entre os homens. Essa situação mostrará que a concepção aristotélica acerca da sociabilidade natural do homem é falsa. O estado de natureza mostra que o homem, naturalmente, em vez de viver ordenadamente e em paz, cria uma situação conflituosa e, insolvível por si só. Ou seja, no estado de natureza os homens possivelmente criam uma condição de vida hostil, uns em relação aos outros, o que gera, entre eles, o medo recíproco. A pior face do medo, naquela situação, é a possibilidade de perda da vida por ato de *outrem*. A morte, nessa perspectiva, é considerada uma morte não natural, intempestiva, convertendo-se na pior situação possível para alguém, já que priva o indivíduo do maior dos bens, que é a vida.

Tentamos mostrar que o medo que invade os homens é gerado pelo conflito, que por sua vez é alimentado pela linguagem, que permite aos homens estabelecerem distinções entre si. O conflito entre os homens é especialmente alimentado pela criação de desníveis de honra entre eles, o que gera a disputa pela honra, da qual irradia o conflito. Pelo menos um potencial conflito de todos com todos, ou, agora sim, para lançar uma expressão do próprio Hobbes, um estado de guerra de todos com todos, pelo menos em potência.

A situação de um potencial conflito dos homens com eles próprios gera o medo recíproco, que exige uma decisão de todos os homens para que saiam, em conjunto, daquela situação hostil. Essa decisão conjunta representa um grande acordo de vontades de todos com todos, que será denominado pelos leitores de Hobbes e, não por ele próprio, de Contrato Social. Hobbes inaugura o entendimento de que a formação de uma comunidade política tem base contratual.

A linguagem possibilita tanto a situação conflituosa que se estabelece entre os homens no estado de natureza, como também permite que os homens saiam daquela situação. Tentamos mostrar que um mercado da “honra” demanda um sistema linguístico minimamente desenvolvido e que, o sistema linguístico é criado a partir das experiências pessoais dos homens. Como as experiências pessoais dos homens dão-se através dos registros que eles têm do mundo e, como a dinâmica do mundo é mecânica, a estrutura mecanicista da natureza determinará a estrutura da própria linguagem, com a qual os homens alimentam os conflitos que podem ser estabelecidos entre si, mas que também permite a criação de uma sociedade convencional operada pela padronização linguística, que possibilita a padronização de comportamentos entre os homens, com o estabelecimento da paz e o expurgo do medo, ou, pelo menos, com a minimização do medo, que é hipertrofiado no estado de natureza, onde inexistem regras de direito. A sociedade política, instituída por convenção, põe fim no estado de natureza - é uma situação de não-direito – para fundar um modo de convivência baseado em normas jurídicas.

Ora, nessa perspectiva, a vontade humana permite a utilização da linguagem de forma boa ou ruim. Assim, para que seja possível a opção correta pelos indivíduos que compõe a sociedade, é necessário convencê-los acerca da

melhor opção de convivência. Esse convencimento pode ser operado pela própria experiência pessoal do indivíduo. É necessário que ele enxergue as possibilidades possíveis e opte, por aquela alternativa que mais se aproxima dos bens pessoais que procura garantir. Como o maior deles é a vida, a opção não é difícil de ser tomada.

Para evitar a acusação vício de vontade de qualquer dos indivíduos anuentes ao pacto, Hobbes lança um certo conceito acerca da liberdade deliberativa do indivíduo, pela qual a liberdade consiste na falta de impedimentos externos para o movimento. Ou seja, não pode haver vício na manifestação de vontade de um indivíduo se a manifestação é dele próprio, já que era livre para tomá-la ou não. Mesmo uma vontade coagida é uma vontade livre, pelo menos nessa perspectiva.

Desse modo, Hobbes constrói uma filosofia política moldada na vontade humana, mostrando que naturalmente o homem não se organiza de modo político, devendo intervir seu processo deliberativo, numa ocasião onde o sujeito concorda em viver sob regras externas compulsórias. As opções dadas são: o estado de natureza ou uma sociedade civil onde impere os comandos da autoridade; como a deliberação é o último ato da vontade e esta é construída a partir das paixões do indivíduo, pesa mais a maior paixão do sujeito, que é o medo da morte violenta. Sob essa perspectiva, a opção do sujeito é uma opção prudencial. A prudência determina a concordância do indivíduo em anuir ao pacto.

As consequências das premissas até aqui sintetizadas, mostra que as regras externas compulsórias apenas são possíveis no caso do estabelecimento de certos padrões de comportamento ditados por um único centro de poder comum. Como esse centro de poder comum é criado pelo pacto de todos com todos, é necessário que por meio desse pacto não haja qualquer escusa para que o indivíduo deixe de cumprir as regras impostas. Isso porque, caso dê-se ao indivíduo a possibilidade de se subtrair aos comandos do poder público, tende-se a admitir uma sociedade em moldes naturais, permitindo o reaparecimento das situações conflituosas existentes no estado de natureza.

Por isso, o indivíduo, ao anuir ao pacto, transmite ao poder público a completude da possibilidade de ordenar sua vida, ressalvando apenas a possibilidade de resistir aos comandos do soberano (poder comum) quando estiver em risco a sua própria vida. Essa reserva é justificada pela própria causa da sociedade civil, que reside no medo da morte. Ora, se o indivíduo é convencido a anuir ao pacto em fuga do medo da morte intempestiva, não há justificativa para que o mesmo possibilite a qualquer um ceife sua vida.

Inobstante a postura teórica de Hobbes, que não aponta para qualquer outro direito de resistência do indivíduo em face do poder público, além do direito de resistir a qualquer ameaça a sua própria vida ou integridade física, é aberta a possibilidade de se pensar numa separação consensual entre esfera pública e esfera privada, sendo a primeira a medida de extensão dos comandos do Estado, delimitação do perímetro de atuação da lei e, a segunda, de maneira simétrica, mas oposta, os limites que impendem o ingresso do poder público na esfera privada. Ou seja, o perímetro onde o indivíduo é livre para fazer o que quiser, sem que possa ser determinado pela autoridade pública.

Alguns conceitos se tornam fundamentais na teoria de Hobbes. Felicidade é, por exemplo, um termo que ganha sentido diverso daquele que se encontra em Aristóteles. Liberdade é conceituada como algo, em regra um corpo, que não sofre qualquer resistência do meio exterior. E, nessa esteira de raciocínio, o conceito de justiça também receberá na filosofia política do pensador inglês uma conotação distinta daquela recebida até então das filosofias grega e medieval.

É que, como tentamos mostrar, a justiça podia, em alguns sistemas de filosofia, ser utilizada como meio ideológico de se afastar algum comando emanado da autoridade pública, ou seja, a autoridade pública ordena por meio de comandos normativos e, tais comandos, quando não consoantes ao ideal de justiça, podiam ser descumpridos pelo sujeito. Pensa-se em não cumprir a “lei” sob o fundamento de que a mesma é injusta.

Na filosofia política de Hobbes, todo ato normativo emanado da autoridade pública é justo, porque a questão inerente à justiça reside no seu centro



de produção, que deve ser legítimo e, só é legítimo aquele que é autorizado pelos membros da sociedade civil; não reside o conceito de justiça no conteúdo do comando. Por meio do contrato o soberano recebe sua legitimação dos indivíduos e, como base nessa outorga de poderes legitima seus comandos normativos.

Essa postura conceitual abrirá campo para a construção do que veio a ser denominado de positivismo jurídico, entendimento pelo qual qualquer norma emanada a autoridade legítima não pode ser questionada quanto ao seu conteúdo, quanto ao seu valor, tão só quanto a sua validade sob o aspecto formal. Há, nessa perspectiva ideológica a proibição dos juízos de valor sobre as normas, permite-se apenas, em relação a elas, um juízo de constatação, pelo qual apenas é dado ao membro da sociedade verificar a validade da norma. A abertura desse campo de entendimento será fundamental para os sistemas jurídicos constitucionais que começam a se moldar na modernidade.

## REFERÊNCIAS

- AQUINO, T. **Suma Teológica**. Tradução de Alexandre Correia. São Paulo: Livraria Editora Odeon, 1937.
- AQUINO, T. **A prudências, a virtude da decisão certa**. Tradução de Jean Lauand. Martins Fontes, São Paulo, 2005
- ARISTÓTELES. **Ética da Nicômacos** Tradução de Mário da Gama Kury. 3. ed. Brasília: Editora UNB, 1985.
- ARISTÓTELES. **Política**. 3ª ed. Tradução de Mário da Gama Cury. Brasília: Editora da UNB, 1988. (Biblioteca classica UNB).
- ASSIS, M.. **A Semana**, Rio de Janeiro: Editora Formar, 1975.
- ASSIS, M. **A Sereníssima República** In: \_\_\_\_\_. Contos: uma antologia: Companhia das Letras, 1998.
- BERNS, L. **Thomas Hobbes em História de la Filosofia Política**. Organizado de Leo Strauss y Joseph Cropsey. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- BIBLIA. Português. Bíblia sagrada. Tradução: João Ferreira de Almeida. 2. edição. Barueri: Ave Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.
- BOBBIO, N. **Thomas Hobbes**. Tradução de Carlos Nélon Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1991.
- BOBBIO, N. **O positivismo jurídico, lições de filosofia do direito**. São Paulo: Ícone, 1995.
- BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. **Dicionário de política**. 12. ed. São Paulo: Imprensa oficial-SP; Brasília: Editora UnB, [ca 1990].
- BRANDT, F. **Thomas Hobbes's Mechanical Conception of Nature**. Copenhagen: Levin & Munsgaard, 1928.
- BRASIL. **Constituições Brasileiras**, 1824, Volume I/ Otávio Nogueira – Brasília: Senado Federal e Ministério da Ciência e Tecnologia, Centro de Estudos Estratégicos, 2001.
- CASSIRER, E. **Antropologia filosófica**. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- CASSIRER, E. **El Problema del conocimiento**. México: Fondo de Cultura Económica, 1993 v. II.
- CASSIRER, E. **O Mito do Estado**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1985.
- CASSIRER, E. **A Filosofia do Iluminismo**. Tradução de Alvaro Cabral. 3. ed. Campinas: Unicamp, 1994.
- CASSIRER, E. **Indivíduo e cosmos na filosofia do renascimento**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

COMPARATO, F. K. **A afirmação histórica dos direitos humanos**. 3. ed. São Paulo: Saraiva, 1990.

DEL VECCHIO, G. **A justiça**. Tradução de Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Edição Saraiva, 1960.

DESCARTES, R. **Discurso do método**. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

DILTHEY, W. **Historia de la filosofia**. 2. ed. México: Fundo de Cultura Económica, 1992.

EÇA, M. A. R. S. **Reflexões sobre a vaidade dos homens**: Lisboa: Rev. Fábrica da S. Igreja de Lisboa, 1752. Disponível em: < [http://books.google.com/books?id=Dn5YAAAAMAAJ&pg=PT385&lpg=PT385&dq=Reflex%C3%B5es+sobre+a+vaidade+dos+homen+of+University+of++Michigan&source=bl&ots=Uexez9OI1I&sig=ioEDKPt3BphISH3GzvR3HnokC\\_c&hl=pt-BR&ei=2LMWTNAsuZuAfM862OCw&sa=X&oi=book\\_result&ct=result&resnum=1&ved=0CBQQ6AEwAA#v=onepage&q&f=false](http://books.google.com/books?id=Dn5YAAAAMAAJ&pg=PT385&lpg=PT385&dq=Reflex%C3%B5es+sobre+a+vaidade+dos+homen+of+University+of++Michigan&source=bl&ots=Uexez9OI1I&sig=ioEDKPt3BphISH3GzvR3HnokC_c&hl=pt-BR&ei=2LMWTNAsuZuAfM862OCw&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=1&ved=0CBQQ6AEwAA#v=onepage&q&f=false) > Acesso em: 13 jun. 2010.

EÇA, M. A. S. **Reflexões sobre a vaidade dos homens**. Introdução de A. Amoroso Lima. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

FERRAZ JÚNIOR, T. **Estudos de filosofia do direito**. São Paulo: Atlas S.A., 2002. p. 271.

FLATHMAN, R. E. **Thomas Hobbes, skepticism, individuality, and chastened politics**: Edited by Norton Schoolman Newbury Park, California: Sage, 1993.

FRATESCCHI, Y. A. Filosofia da Natureza e Filosofia Moral em Hobbes. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**, Campinas, Série 3, v. 15, n. 1, jan.-jun. 2005. Disponível em < <http://www.cle.unicamp.br/cadernos/pdf/Yara%20Frateschi.pdf> >. Acesso em 12 jun. 2010.

GAUTHIER, D. P. **The logic of Leviathan**: the moral and political theory of Thomas Hobbes. Oxford : Clarendon Press ; New York : Oxford University Press, 1979.

GOLDSMITH, M.M. **Thomas Hobbes o la política como ciência**. Tradução de Jorge Issa González. México: Fundo de cultura econômica, 1988.

HILL, C. **O mundo de ponta cabeça**. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

HOBBS, T. **Libertad y necesidad**. Tradução de: Bartolomeu Forteza Pujol. Barcelona: Nexos, 1991.

HOBBS, T. **Behemoth ou o longo parlamento**. Tradução de: Eunice Ostrenky. Belo Horizonte: Editora UFMF, 2001.

HOBBS, T. **De Cive**. New York: Oxford University Press, 1983.

HOBBS, T. **Diálogo entre um filósofo e um jurista**. Tradução de Maria Cristina Guimarães Cupertino. São Paulo: Landy Editora, 2001.

HOBBS, T. **Leviathan**. Chicago: Encyclopaedia Britannica, c1952. (Great Books of the Western World; v.54).

- HOBBS, T. **The whole art of rhetoric**. Germany: Scientia Verlag A. Germany, 1966.
- HOBBS, T. **Tratado sobre el cuerpo**. Editora Trotta, 2000. (Clásicos de la Cultura).
- HOBBS, T. **The elements of law natural and politic**. Londres: Dodo Press, 2009.
- JAEGER, W. **Paidéia: a Formação do Homem Grego**. Tradução de: Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- JELLINEK, G. **Teoría general del estado**. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- JESSEPH, D. Hobbes and the method of natural science. In: Tom Sorrel (Ed.). **The Cambridge Companion to Hobbes**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- KANTOROWICZ, E. **Os dois corpos do rei**. Tradução de Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- KOIRÉ, A. **Estudos galilaicos**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1986.
- KOYRÉ, A. **Galileu e Platão**. Lisboa: Gradiva, 1986.
- LASSALLE, F. **O que é uma constituição?** Belo horizonte: Líder, 2004.
- LIMA VAZ, H C. **Antropologia Filosófica I**. 2ª ed. São Paulo. Edições Loyola, 1992.
- LOCKE, J. **Dois tratados sobre o governo**. Tradução de: Júlio Fischer 2ª ed. Martins Fontes, 2005.
- MACHPHERSON, C. B. **A teoria política do individualismo possessivo de Hobbes até Locke**. Tradução de Nelson Dantas. Editora Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1979.
- MACPHERSON, C. B. em: \_\_\_\_\_. **Introduction. Leviathan**. Pelican Books, New York, 1968.
- MONTESQUIEU. **O Espírito das Leis**. Tradução de: Cristina Murachco. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- MONZANI, L. R.. **Desejo e prazer na idade moderna**. Campinas: Unicamp: Campinas, 1995. (Repertórios).
- MARTINICH, A. P. **Hobbes**. New York: Routledge, 2005.
- PLATÃO. **A República**. Ediouro. Rio de Janeiro. 25ª Ed. 1995.
- POLIN, R. O mecanismo social no Estado civil, In: QUIRINO & SOUZA. **O pensamento político clássico**: São Paulo: T. A. Queiroz Editor, [ca. 1990]. p.102.
- REALE, M. **Filosofia do direito**. 17. ed. São Paulo: Saraiva, 1986.
- RIBEIRO, R. J. **Ao leitor sem medo**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1999.
- ROSA, J. G. **Sagarana**. 21. ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1978. v.1.
- ROUSSEAU, J.-J. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Tradução de: Maria Ermantina Galvão. 2ª ed. São Paulo: Martins

Fontes, 1999.

ROUSSEAU. J.-J. **Ensaio sobre a origem das línguas**. Campinas: Unicamp, 1998.

ROUSSEAU. J.-J. **Contrato social**. Tradução de: Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

SAAVEDRA, M. C. **Dom Quixote**. Tradução de: Viscondes de Castilho e Azevedo. São Paulo: Nova Cultural, 2002.

SCHLICK, M. **Sentido e verificação**. São Paulo: Abril Cultural, v. 44, 1991.

SHMITT, C. **El Leviathan em la teoria del Estado de Tomás Hobbes**. Tradução de Javier Conde Argentina: Editorial Struhart e Cia, 1990.

SKINNER, Q. **Hobbes and republican liberty**. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2008.

SKINNER, Q. **Razão e retórica na filosofia de Hobbes**. Tradução de Vera Ribeiro. São Paulo: UNESP, 1997.

SKINNER, Q.. **Hobbes e a teoria clássica do riso**. Tradução de Alessandro Zir. São Leopoldo: Unisinos, 2002.

STRAUSS, L. **Que es filosofia política?** Madrid: Guadarrama, 1970. (Coleccion Universitaria de Bolsillo Punto Omega; v.91).

STRAUSS, L. **The political philosophy of hobbes: its basis and its genesis**. Chicago: The University of Chicago Press, 1963.

TAYLOR, A. E., The ethical doctrine of Hobbes. In: BROWN, K.C. (Ed.). **In Hobbes Studies**. Cambridge: Harvard University Press, 1965.

TÖNIES, Fernando. **Vida e doutrina de Tomás Hobbes**. 1ª Ed. Madrid: Revista de Occidente, 1932. (Los filósofos, XI)

TUCK, R. **Hobbes**. Oxford: University Press, 1989.

VILLEY, M. **A formação do pensamento jurídico moderno**. Tradução de Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

WARRENDER, H. **The political philosophy of Hobbes: his theory of obligation**. Oxford: Oxford University Press, 1957.

WATKINS, J. **Hobbes`s system of ideas**. Londres: Hutchinson, 1965.

WOLFF. F. **Aristóteles e a política**. Tradução de Thereza Chistina F. Stummer e Lygia A. Watanabe. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. (Clássicos e comentadores).

ZARCA, I. C. **La otra via de la subjetividad**. Madri : Dykinson, 2006.

ZARCA, Y. C. First philophy and the foudation of knowledge, In: SORELL, T. **The Cambridge Companion to Hobbes**. Cambridge; New York : Cambridge University Press, 1996.

ZARCA, Y. C.. **Hobbes y el pensamiento político moderno**. Tradução de Luisa Medrano. Barcelona: Herder, 1997.