

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
CURSO DE LICENCIATURA EM FILOSOFIA

FÁBIO COIMBRA

**DA IMPORTÂNCIA DA CONDIÇÃO DE IGUALDADE HUMANA NO ESTADO DE
NATUREZA PARA A GERAÇÃO DO ESTADO DE SOCIEDADE EM HOBBS**

São Luis
2011

FÁBIO COIMBRA

**DA IMPORTÂNCIA DA CONDIÇÃO DE IGUALDADE HUMANA NO ESTADO DE
NATUREZA PARA A GERAÇÃO DO ESTADO DE SOCIEDADE EM HOBBS**

Monografia apresentada à Coordenação do Curso de Filosofia da Universidade Federal do Maranhão, como requisito parcial para a obtenção do grau de Licenciado em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Aldir Carvalho Filho.

São Luís
2011

FÁBIO COIMBRA

**DA IMPORTÂNCIA DA CONDIÇÃO DE IGUALDADE HUMANA NO ESTADO DE
NATUREZA PARA A GERAÇÃO DO ESTADO DE SOCIEDADE EM HOBBS**

Monografia apresentada à Coordenação do Curso de Filosofia da Universidade Federal do Maranhão, como requisito para a obtenção do grau de Licenciado em Filosofia.

Aprovada em: / /

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Aldir Araújo Carvalho Filho (Orientador)
Universidade Federal do Maranhão

Profa. Ma. Zilmara de Jesus Viana de Carvalho
Universidade Federal do Maranhão

Profa. Esp. Judite Eugênia Barbosa Costa
Universidade Federal do Maranhão

Coimbra, Fábio

Da importância da condição de igualdade humana no estado de natureza para a geração do Estado de sociedade em Hobbes. /Fábio Coimbra. – São Luis, 2011.

82 p.

Impresso por computador (fotocópia)

Orientador: Aldir Araújo Carvalho Filho

Monografia (graduação) – Universidade Federal do Maranhão, Curso de Filosofia, 2011.

1 Estado de natureza. 2. Sociedade. 3. Hobbes, Thomas. I. Título.

CDU 1 HOBBS

***In memoriam* do prof. Dr. Marcos
Sinésio Pereira Fernandes**

*Aos meus progenitores, o senhor
Benedito Miguel Martins, e à senhora
Maria Rosa Coimbra.*

*Aos meus avós, o ancião Manuel Silva, a
senhora Domingas Coimbra de Jesus e à
senhora Maria Martins.*

À Manuele, e Uendesson.

À Isabela e Barbara.

*Aos meus irmãos Silvan, Sandro e
Sandra.*

À Robejane e Adriana.

Ao casal Rosa e Benedito.

*À minha turma de noviciado de 2005 em
Cornélio Procópio-PR pela amizade que
temos.*

*À SAC [Sociedade do Apostolado
Católico].*

À província São Paulo apóstolo.

*E ao Seminário Maior Mãe do Divino
Amor de Curitiba*

AGRADECIMENTOS

Deus é aquele a quem muito me compraz agradecer acima de tudo e de todos.

Quero aqui louvar, agradecer e lembrar a todos aqueles que de um modo ou de outro contribuíram para a realização deste trabalho. Sendo assim, agradeço em primeiro lugar àquele que é o artífice da vida, Deus, a base de minha existência sob a qual se erigem os demais pilares que dirigem o meu viver. Sem Ele eu não chegaria a nenhum lugar.

Agradeço à minha família por todos os apoios, carinho, atenção, orações e preocupações para comigo: à Minha muito amada e estimada mãe, a senhora Maria Rosa Coimbra; ao meu avô, o ancião, Manoel Silva (popularmente designado senhor puluquério); à minha avó Domingas Coimbra de Jesus (dona Domingas); e à minha avó Maria Martins (com esses tenho débito insuprimível). Ao casal Rosa e Benedito e seus filhos (meus primos) Adriana, Robjane e Almeirique que me acolheram e me deram muito apoio quando da minha desistência da vida religiosa.

Agradeço aos meus amigos pela amizade, entretenimento e companheirismo ao longo de aproximadamente 15 anos. São eles: Julio Neto (que foi companheiro de vida religiosa), Chiquinho Maranhão, Inácio Junior e Carlinho. Não poderia deixar de agradecer também ao amigo e companheiro de militância nas CEBs (Comunidades Eclesiais de Bases) com quem muito dialoguei ao longo de aproximadamente 15 anos, o Prof. Esp. José de Ribamar. Igualmente, agradeço ao amigo Derival por suas generosas gentilezas que me foram de suma relevância. De modo especial, não poderia deixar de agradecer ao amigo (e companheiro de casa de estudante) Leilson Costa Fonseca por seus grandiosos favores e ajudas na hora em que mais precisei para me manter em São Luís e, portanto, nos estudos superiores na Universidade Federal do Maranhão. Sem os seus suportes *a priori* eu logo teria voltado ao meu torrão natal e teria abandonado os estudos. Desse modo, estou certo em argumentar que na obtenção do grau de licenciado em filosofia, a sua presença se faz presente, assim como a de muitos outros aos quais se estendem nossas congratulações.

Parafrazeando um colega de vida acadêmico, agradeço a “*mãe CEUMA*” (Casa do Estudante Universitário do Maranhão) por toda a assistência a mim conferida.

Agradeço também (e de maneira muito especial) à família palotina: à SAC (Sociedade do Apostolado Católico); à Província São Paulo Apostolo na pessoa do Reitor Provincial Pe. José Elias Fadu, Sac.; ao Seminário Maior Mãe do Divino Amor de Curitiba na pessoa do Reitor Pe. Reinaldo Baggio, Sac.; ao Pe. José Orlando, Sac.; e aos alemães o Pe. José Wasensteiner e Pe. Jacó Wasensteiner, com os quais aprendi muito.

Agradeço a todos os professores que passaram pela minha vida ao longo de toda a minha formação. De maneira especial gostaria de destacar alguns do ensino superior com quem muito tive contato. São eles. O professor Pe. Sötter Schiller, OSBM (atual Reitor da Faculdade São Basílio Magno de Curitiba, onde iniciei minha formação filosófica); o professor Dr. Gelson Oliveira (atual Coordenado do Curso de Filosofia da PUC-PR, onde dei continuidade no estudos de filosofia); ao professor Dr. Ericson Falabretti (atual Coordenador do Mestrado em Filosofia da PUC-PR]; e de maneira muito especial agradeço a dois professores que exerceram muita influência na minha formação acadêmica. São eles: o professor Ezequiel Westphal (atual Pró-Reitor de Ensino e Assuntos Estudantis do Instituto Federal do Paraná) e o Prof. Plinio Aloisio Bach da OAB-PR. (ex professor de Filosofia política da Faculdade São Basílio Magno de Curitiba). Agradeço à professora Ma. Zilmara de Jesus Viana de Carvalho, e à professora Esp. Judite Eugênia Barbosa Costa, ambas por terem aceitado o convite para composição da banca examinadora. E, por ultimo, agradeço especialmente ao meu orientador nos estudo de filosofia, o professor Dr. Aldir Araujo Carvalho Filho.

“A natureza fez os homens tão iguais, quanto as faculdades do corpo e do espírito que, embora por vezes se encontre um homem manifestamente mais forte de corpo, ou de espírito mais vivo do que outro, mesmo assim, quando se considera tudo isso em conjunto, a diferença entre um homem e outro não é suficientemente considerável para que qualquer um possa com base nela reclamar qualquer benefício a que outro não possa também aspirar, tal como ele.” (THOMAS HOBBS)

RESUMO

A presente pesquisa investiga a origem do Estado civil a partir da noção de igualdade humana no hipotético estado de natureza à luz da filosofia política do filósofo inglês Thomas Hobbes. O pano de fundo, ou problema crucial suscitado pela pesquisa – o qual a põe em movimento – incide em buscar desvendar qual era a estratégia teórico-retórica de Hobbes, ao afirmar que, por natureza, todos os homens são iguais. O objetivo primordial a ser perseguido consiste numa tentativa de elucidar como a tese da igualdade natural entre os homens, sustentada por Hobbes no Capítulo XIII do *Leviatã*, se torna relevante para a geração do Estado de sociedade enquanto artifício criado pela vontade humana, a partir da superação do estado de natureza. No decorrer da pesquisa, evidenciar-se-á que o estado de natureza de Hobbes nada mais é do que uma descrição da humanidade vivendo em sua condição natural. Para dar conta do seu problema, a pesquisa constituir-se-á de três momentos. O primeiro busca esclarecer o conceito de estado de natureza teorizado por Hobbes partindo do princípio de que esse estado nunca existiu como substância dada e localizada. O segundo momento mostrará como se dá a teórica passagem do estado de natureza ao de sociedade a partir de um trabalho da razão entendida por Hobbes enquanto calculadora. E, no terceiro (e último momento) momento, versar-se-á sobre o Estado e a Lei Civil no intuito de esclarecer duas questões, a saber (primeiro) o que significa viver em sociedade e (segundo) mostrar a relevância e o significado da Lei civil para a continuidade (ou a vida) do Estado e dos indivíduos. A pesquisa parte do estado de natureza para compreender e, portanto, chegar ao de Sociedade.

Palavras-chave: Hobbes. Igualdade natural. Estado de natureza. Estado de sociedade. Lei civil.

ABSTRACT

The work now presented on the English political philosopher Thomas Hobbes is an investigation on the origins of Commonwealth following the notion of *original human equality* in *Warre*. Research's crucial move is an attempt to unveil Hobbes theoretical-rhetorical strategy behind the thesis of such a natural equality. The main goal is to elucidate how this thesis, forwarded in *Leviathan*, Chapter XIII, becomes relevant for his conception of the generation of *Commonwealth* as an artefact made by human will, by surpassing *Warre*. Along the text, it will become evident that Hobbes's *Warre* is nothing but a description of mankind living in its natural condition. To face the problem, this research paper is focused on three moments. First, we make an effort to clarify Hobbes's *Warre* as a human condition that has never existed as a clear and definite substance. Second, it is shown how, by taking a conception of Reason as calculative, Hobbes managed to explain theoretically the passage from *Warre* to *Commonwealth*. Third and last, a discussion on *Commonwealth* and *Law* with the aiming of clarifying two questions: what is the meaning of living in society and what are the relevance and meaning of *Law* for the continuity [or for the life] of *Commonwealth* and of its individuals. The paper, then, takes *Warre* in order to understanding and, therefore, arriving at *Commonwealth*.

Key words: Thomas Hobbes. Natural equality. *Warre*. Commonwealth. Law.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	11
2 O ESTADO DE NATUREZA: <i>Lex et jus naturales</i>	15
2.1 O conceito de estado e leis naturais	15
2.1.1 Conceituação do estado de natureza	15
2.1.2 O conceito de lei de natureza	22
2.2 A igualdade no estado de natureza: Duas razões pelas quais Hobbes sustenta a tese da igualdade natural	28
2.2.1 Refutação à tese aristotélica da escravidão por natureza	28
2.2.2 O uso de benefícios em curto prazo	34
3 DO ESTADO DE NATUREZA AO ESTADO DE SOCIEDADE	39
3.1 As leis da razão como ponte entre a natureza e a sociedade	39
3.1.1 As duas primeiras leis de natureza como fundamentos do contrato social	39
3.1.2 A terceira lei de natureza como origem da justiça	42
3.1.3 A sétima lei de natureza como expressão da finalidade da lei civil	46
3.1.4 A nona lei de natureza como ratificação da igualdade natural	49
4 O ESTADO E AS LEIS	39
4.1 O Estado	53
4.1.1 A Liberdade do soberano	58
4.2 A Lei	60
4.2.1 O significado da lei civil	65
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	72
REFERÊNCIAS	76

1 INTRODUÇÃO

A pesquisa em questão tematiza o pensamento político do filósofo inglês Thomas Hobbes, natural de Westport, nascido em 5 de abril de 1588 e falecido em 4 de setembro de 1679. Sua vida, que se estendeu ao longo de 91 anos, foi marcada por grandes eventos que, de alguma forma, determinaram o curso do seu pensamento. Cabe aqui lembrar que no contexto em que viveu, Hobbes sofreu diversas influências, muitas das quais se tornaram inevitáveis, na medida em que decorriam de circunstâncias que resultaram de determinados processos históricos.

As influências intelectuais sofridas por Hobbes podem ser classificadas em dois grupos distintos, a saber: primeiro, a filosofia política e, segundo, as ciências da natureza. O entendimento dessas duas vertentes de influência intelectual sobre Hobbes é fundamental para a compreensão das razões pelas quais ele pensou o que, de fato, escreveu e disse. Cumpre aqui ressaltar que o contexto no qual Hobbes viveu não foi marcado apenas por agitações políticas, mas também foi um momento em que a ciência moderna estava se fortalecendo e ganhando autonomia. Por meio do contato com os clássicos e com os novos arautos da ciência moderna, o filósofo acompanhou o desmoronamento crescente de uma tradição secular, ancorada, sobretudo, em Aristóteles. Dentre os clássicos, é provável que Euclides tenha sido um dos que mais exerceu influência sobre ele.

Cumpre ressaltar que o problema em torno do qual a pesquisa se movimentou consiste justamente em buscar desvendar *qual era a estratégia teórico-retórica de Hobbes, ao afirmar que, “por natureza, todos os homens são iguais”*. Igualmente, cabe advertir que o objetivo geral perseguido consistiu numa tentativa de elucidar *como a tese da igualdade natural entre os homens, sustentada por Hobbes no Capítulo XIII do Leviatã, se torna relevante para a geração do estado de sociedade, enquanto artifício criado pela vontade humana, a partir da superação do estado de natureza*. Em outros termos, significou investigar a vertente de interpretação pela qual se diz que a sustentação dessa tese por Hobbes se deve à convicção de que *o reconhecimento de desigualdade naquele estado em nada contribuiria para por fim à situação de guerra*. Daí ser estrategicamente melhor, para a sustentação de sua doutrina, que ele afirme que os homens são *iguais por*

natureza, ou seja, a idéia da igualdade natural é bem mais relevante para a aquisição da paz do que a sua negação.

Em específico, a pesquisa procurou identificar as razões pelas quais Hobbes afirmava serem os homens todos iguais no hipotético estado de natureza (principalmente em se tratando da igualdade quanto às faculdades do espírito), bem como buscou também a identificação dos argumentos pelos quais, hobbesianamente falando, se dá a desconstrução da tese (aristotélica) da sociabilidade natural do homem, detectando as razões pelas quais os homens são levados a viver em sociedade.

Quanto à estrutura, a pesquisa se encontra composta de três capítulos. O primeiro, intitulado “O ESTADO DE NATUREZA: *Lex e jus naturales*”, é composto de dois itens intitulados, “*O conceito de estado e leis naturais*”, e “*A igualdade no estado de natureza: duas razões pelas quais Hobbes sustenta a tese da igualdade natural*”. Ambos se desdobrarão em dois subitens, por meio dos quais se dará o desenvolvimento da reflexão proposta pelo capítulo. O segundo capítulo, à sua vez, intitulado “DO ESTADO DE NATUREZA AO ESTADO DE SOCIEDADE”, compõe-se de um item único, intitulado “As leis da razão como pontes entre a natureza e a sociedade” e quatro subitens, que resultam do desenvolvimento da idéia principal dessa segunda parte. E, finalmente, o terceiro capítulo, intitulado “O ESTADO E AS LEIS CIVIS”, é composto de duas partes, cujo objetivo é definir, com a maior precisão possível no âmbito do esforço de um trabalho de conclusão de curso de graduação, alguns conceitos hobbesianos centrais para o tema da pesquisa, tais como, por exemplo, a Lei e o Estado Civil.

Como filósofo, Hobbes tinha um problema central do qual buscava dar conta, ou encontrar alternativas, explicações ou justificativas. Esse problema filosófico de Hobbes era *a unidade do Estado*. Nesse aspecto, a sua primeira meta consistia em entender, ou compreender o que é o Estado, como ele se forma, qual é a sua matéria e por quais tipos de leis ele é regido. Buscava compreender também quem são os indivíduos que habitam esse Estado, como se comportam e porque se comportam dessa maneira e não de outra. O empreendimento, portanto, é de tamanha grandeza.

Para dar conta do problema, articulado ao primeiro, referente à origem do Estado, Hobbes criou, como ponto de partida, a hipótese a qual a história registrara como estado de natureza. É a partir dessa hipótese que ele tenta compreender

como se deu a criação da sociedade civil (leia-se, o Estado, enquanto ordem constituída). Depois do estabelecimento e desenvolvimento da hipótese do estado de natureza, Hobbes rumou para a organização das razões pelas quais os homens teriam, de fato, sido levados a abandonar aquele estado (ou condição de vida) em que se encontravam solitários e em conflito, e a instituir o Estado civil e, portanto, a viver em sociedade.

Para dar conta da sua tarefa – dentre outras tantas –, o Estado tem de promover a paz, o que significa, em outros termos, garantir a segurança de todos. Para a segurança, é necessário: primeiro, que haja um poder soberano, ao qual todos se submetam na forma de um “governo”; segundo, que esse governante estabeleça e publique leis que visem à restrição da liberdade de cada um; e, terceiro, é necessário que essas leis sejam cumpridas. É no cumprimento daquilo que as leis determinam que Hobbes situa a origem da justiça, o que será trabalhado no terceiro subitem do segundo capítulo. No todo – para fins de compreensão e esclarecimento da passagem do estado de natureza ao de sociedade – esse capítulo dá ênfase às *leis da razão*, especificamente a primeira, segunda, terceira, sétima e nona. Desse modo, destacamos, nesse contexto, o papel da razão e a sua definição enquanto calculadora. Tentamos mostrar que se a razão diz aos homens o que eles devem fazer para manter suas vidas, então, será por meio dela que eles se darão conta de que se a guerra causa a destruição da vida, a paz causa a conservação. E é a partir daí que Hobbes formula, então, a primeira lei de natureza, conforme se vê no início do segundo capítulo. Ora, se a razão indica que a paz é boa, então, ela também deve indicar aos homens o que eles precisam fazer para alcançá-la. Dado que a guerra é um desdobramento “lógico” do direito ilimitado que os homens possuem de “fazer tudo o que quiserem na hora em que melhor lhe aprouver”, então, será necessária, para a aquisição da paz, a eliminação de tudo aquilo que causa a guerra.

Como a guerra de todos contra todos (*Warre*) decorre da ausência de limites – limites internos, mentais e, ao mesmo tempo, externos, representados pela própria busca de realização de direitos de todos os outros e pela impossibilidade do reconhecimento universal de todos os “direitos ilimitados” de todos – para o uso individual dos direitos que cada um possui, e não da existência em si desses direitos, o primeiro critério para o alcance da paz será que todos os homens concordem entre si em transferir simultaneamente parte desses direitos a uma

pessoa que, a partir de então, estará incumbida de promover os limites necessários para o gozo efetivo da parte restante desses direitos. E assim Hobbes formula a segunda lei de natureza, a qual se encontra apresentada também no segundo capítulo.

Além de procurar entender o conceito de Estado (*Commonwealth*) na filosofia hobbesiana, a pesquisa fez uma tentativa de contextualizar a importância, a significância e o objetivo das Leis Civis para a continuidade do Estado, ilustrando que é delas – quando de seu estabelecimento pela autoridade soberana e de seu respectivo cumprimento por parte dos súditos – que resulta a garantia de segurança e a manutenção da paz e da ordem. É do assunto referente às Leis e ao Estado [a autoridade soberana que as institui] que se ocupa o terceiro capítulo.

Em suma, esperamos que as reflexões filosóficas que se pretendeu apresentar com este trabalho possam contribuir para iluminar, ou ampliar, as discussões políticas na atualidade. E embora versem sobre um autor de época já longínqua, acreditamos que as ideias de Hobbes ainda compõem um campo riquíssimo a ser explorado, na busca de novas soluções políticas.

2 O ESTADO DE NATUREZA: *LEX ET JUS NATURALES*

2.1 O conceito de estado e leis naturais

2.1.1 Conceituação do estado de natureza

Não existe o estado de natureza como uma substância dada e localizada: o que Hobbes explica é a condição natural da humanidade. O estado de natureza somos nós mesmos. (RENATO JANINE RIBEIRO)

Na filosofia de Thomas Hobbes, o que principia e sintetiza a conceituação do estado de natureza hobbesiano é a máxima expressa no capítulo XIII da sua obra prima, o *Leviatã* (doravante referida como *Lev.*) “[...] (no estado de natureza), a vida do homem é solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta.” (*Lev.* p. 80). É a partir desta assertiva que se dá o desdobramento das reflexões posteriores que visam a articular tanto a compreensão sobre o estado de natureza (leia-se: a condição “natural” da humanidade), quanto as razões pelas quais se dá e se fundamenta a passagem da condição natural à condição social.

Antes de aprofundar o entendimento do conceito de estado de natureza, convém aqui fazer algumas ressalvas para fins de esclarecimentos preliminares. A primeira delas é a necessidade de circunscrever um aspecto quase inobservado da filosofia política hobbesiana. Esse aspecto, diz respeito à dupla finalidade a que Hobbes aspirara com a criação da hipótese do estado de natureza, tal como formulada por ele: primeiro, justificar a necessidade do Estado civil para a continuidade do gênero, se não eternamente, pelo menos em longo prazo, já que “a vida do Leviatã é esta luta constante pela qual apenas se adia da morte.” (RIBEIRO, 1984, p. 70); e, segundo, fortalecer a forma de governo por ele defendida, a saber, o absolutismo monárquico, conforme referem Mosca e Bouthoul (1968, p. 190-191) em *História das doutrinas políticas*:

Entre todas as formas de governo Hobbes prefere a monarquia absoluta, que, segundo ele, parece a mais distanciada do estado de natureza, uma vez que a vontade do Estado se identifica com a vontade de um único indivíduo.

A razão pela qual Hobbes prefere a monarquia é lógica, dada a compatibilidade entre as características da forma de governo monárquico e os ideais de origem da sociedade que ele defende, como, por exemplo, a transferência dos direitos naturais dos indivíduos que constituem uma multidão caótica para um único indivíduo de referência, que passa a ser o promotor da ordem. Para esclarecer a fonte, ou possível fonte, na qual Hobbes teria se inspirado para formular a sua teoria do estado de natureza como um “estado de guerra de todos contra todos”, os autores acima citados referem que:

Para chegar a justificar o governo absoluto, Hobbes parte da descrição do estado de natureza que, segundo se acreditava comumente por esta época, teria precedido o estado social. Encontra-se, sem nenhuma dúvida, no curso dessa descrição, [um] traço do primeiro livro de história de Tucídides, no qual este autor conta que numa época longínqua os gregos viviam de rapinagens e de violências, e que a única lei era a do mais forte. (Idem, p. 189-190)

Obviamente o que confere conveniência e fundamentação à passagem acima é o fato de Hobbes ter sido leitor e tradutor de Tucídides. Essas vertentes de influências sobre Hobbes, em geral, são pouco lembradas ao se estudar ou investigar o pensamento hobbesiano. A razão disso decorre, por exemplo, do fato de que, ao se falar de estado de natureza, em Hobbes, o que se busca primeiramente é entender esse estado como um estado de guerra onde o homem é o lobo do homem, o que, muitas vezes, conduz à amnésia de que o *homo homini lupus* é apenas uma montagem que Hobbes faz para explicar uma condição da humanidade, e cuja formulação é fruto de uma diversidade de influências que ele sofreu dos mais renomados clássicos, sendo Tucídides um deles. Nesse contexto, o que se destaca é a influência de Tucídides na formulação do pensamento político hobbesiano. Desse modo, é cabível, para fins de problematização, supor a teoria do estado de

natureza hobbesiano, enquanto estado de guerra, como uma resultante direta desse diálogo com Tucídides.

Dado que a escrita de Tucídides antecipa alguns elementos teóricos que vão estar presente ao longo de toda a construção e desenvolvimento da teoria política hobbesiana, pode-se dizer que, em se tratando do estado de natureza, passou a ser próprio do pensamento hobbesiano a concepção de que nesse estado o homem se encontra permeado por uma espécie de insegurança constante (especificamente pelo medo da morte violenta, que é a pior) onde de nada se tem garantia, a não ser enquanto se tem força suficiente para tal.

Sendo assim, esse estado se mostra ineficiente para a promoção da paz, dado que há sempre uma tensão entre os indivíduos de tal maneira que qualquer desconfiança – por mínima que seja – já constitui razão suficiente para que um conflito se inicie o que, na situação de natureza, se dá pela antecipação do ataque. Se, por um lado, é fácil iniciar uma desavença entre os indivíduos na condição de natureza, por outro, é difícil por fim a essa situação.

O principal obstáculo à resolução do impasse vai dizer respeito exclusivamente à inexistência de instituições jurídicas capazes de – com força e poder para coagir – deliberar sobre o caso e resolver o conflito.

Dentro do estado de natureza, existem dificuldades para se arbitrar sobre os conflitos que aparecem, surgindo daí a necessidade de se organizar uma forma para a administração de tais conflitos. É preciso organizar as relações sociais de tal maneira que as decisões que possam ser tomadas não fiquem apenas no âmbito da opinião pessoal, mas ao contrário, no âmbito de organismos reguladores, criados pela atitude racional dos membros que compõe o corpo social e que estão dispostas no estado de natureza. (PEREIRA, 2002, p. 24)

São justamente essas dificuldades de resolução para os problemas que surgem no estado de natureza que levam Hobbes a pensar as “leis” de natureza como insuficientes para a garantia e manutenção da paz e da ordem.

Um conceito relevante e que ajuda a entender melhor a noção hobbesiana de estado de natureza é, sem dúvida, o de direito natural. É no entendimento do que vem a ser esse direito que se situa a compreensão do estado de natureza como um estado de guerra. Por direito natural, em Hobbes, entende-se

a liberdade¹ conferida a cada indivíduo pela própria natureza, mediante a qual (a liberdade) o homem está autorizado a fazer tudo o que quiser e na hora em que achar melhor para salvar a sua vida, como o filósofo refere nos termos que se lêem:

O direito de natureza, a que os autores geralmente chama jus naturale é a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida; e conseqüentemente de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados a esse fim. (LEV, p. 82, grifo do autor).

Evidencia-se aqui a tese hobbesiana do direito natural como liberdade segundo a qual o indivíduo, na situação de natureza, está autorizado pela razão a cumprir suas vontades independentemente de intervenções externas que venham a se manifestar na forma de coação, isto é, de deliberações que restringem os direitos de alguém. Sendo essa a definição hobbesiana de direito natural, o que vai, portanto, caracterizar a vida no estado de natureza é a ilimitação da liberdade do indivíduo para a ação. Não havendo limites para a ação, cada um pode fazer o que quiser e na hora em que achar melhor conforme sua própria vontade, à luz da razão.

Não há no estado de natureza nada que possa ditar regras de convívio capazes de abarcar a todos. Nesse estado é o próprio indivíduo que promove a sua defesa perante a guerra, ou ameaça do seu vizinho, e nele, portanto, o indivíduo é juiz de si mesmo. Sendo juiz de si mesmo, não pode se condenar, mas apenas suspeitar e acusar o outro, que também é juiz de si e promotor de tudo o quanto for necessário para a sua preservação e conservação. Como a razão desses juízes se mostra incapaz de chegar a um consenso, além do que não há nada que possa obrigar um ao cumprimento daquilo que o outro vier a estabelecer, logo se deduz, por esse princípio, que a justiça nesse estado é inexistente, sobretudo pelo fato de que as “leis”² promulgadas por esses “juízes” não têm força para obrigar, ou coagir à obediência. Desse modo, não havendo leis, no estado de natureza também não pode haver injustiça, já que, segundo Hobbes, “as leis são as regras do justo e do injusto” (Lev, p. 165).

¹ Liberdade essa que passa a ser tolhida pelas leis civis, uma vez que o Estado de sociedade tiver se constituído como corpo político normativo, regulador e administrador das ações e relações humanas.

² Leia-se: as opiniões pessoais, ou mandamentos da razão natural.

Para fins de esclarecimento da miserável condição de guerra que assolava a existência e a natureza humana no estado de natureza, considerem-se as razões pelas quais – do ponto de vista de Hobbes – os homens vivem em guerra. A quantidade, a letra e fim dessas que são as causas da guerra, são assim referidas por Hobbes conforme se segue:

[...] na natureza dos homens encontramos três causas principais de discórdia. Primeiro a reputação; segundo, a desconfiança; e, terceiro, a gloria. A primeira leva os homens a atacar os outros tendo em vista o lucro; a segunda, a segurança; e a terceira, a reputação. Os primeiros usam da violência para se tornarem senhor das pessoas, mulheres, filhos e rebanhos dos outros homens; os segundos para defendê-los; e os terceiros por ninharias, como uma palavra, um sorriso, uma diferença de opinião e qualquer outro sinal de desprezo, que seja diretamente dirigida à suas pessoas, quer indiretamente a seus parentes, seus amigos, sua nação, sua profissão ou seu nome. (*LEV*, p. 79)

Obviamente as três causas são negativas por terem como resultado a guerra. O que resume a primeira causa, segundo Renato Janine é o “lucro”, ou seja, o desejo que o homem tem em possuir aquilo que é do outro. (cf. RIBEIRO, 2006, p. 29). É importante ressaltar que essa primeira causa não se esgota apenas no homem em individual, mas está presente também, por exemplo, nas relações entre as nações tendo como força motriz as leis de manutenção do mercado. Essa primeira causa precisa ser melhor esclarecida, pois, do ponto de vista do pensamento hobbesiano em sua totalidade, ela aparece constituir-se de uma dupla face: em uma ela seria negativa, e em outra, positiva. Negativa seria quando internamente os súditos de um Estado competissem entre si por aquilo que lhes pertence individualmente, o que é próprio da situação de natureza. Nesse contexto, não se pode dizer que da guerra por competição venha benefícios, mas apenas prejuízo. Positiva seria quando, no âmbito das relações externas, um Estado adquirisse em outro, a matéria prima a ser importada, a qual, internamente, ele não tivesse a capacidade de gerir para a supressão de necessidades internas. Hobbes é claro ao enunciar no capítulo XXIV, da segunda parte, do *Lev* (onde trata da Nutrição e procriação de um Estado) três meios pelos quais esse fenômeno pode se dá: “através de troca, de justa guerra, ou pelo trabalho.” (*Lev*, p. 154). E, nesse sentido, o comercio não seria outra coisa senão, como lembra Renato Janine, “a continuação

da guerra por outros meios.” (RIBEIRO, 1984, p. 113). Pelas leis do mercado, isso se constituiria como guerra, dado que o outro é sempre um inimigo com o qual se compete e do qual se busca tirar vantagens. Entretanto, o que justifica a guerra pela competição em se tratando de mercado, é o fato de que a política de Hobbes não pode ser a política da pobreza, pois a pobreza leva a guerra e essa à morte.³ Como no estado de natureza o medo da morte é justamente aquilo que não deixa os homens em paz, logo, a política pensada por Hobbes tem que ser a da riqueza. Pois, os homens não aceitaram abrir, parcialmente, mão de sua liberdade apenas para viver, mas, sobretudo, para viver bem. Se, pelo *medo* da morte violenta, o homem pretendeu sair do estado de natureza para garantir sua vida, foi a *esperança* que tornou possível essa saída. Foi pela esperança de garantia de vida e, conseqüentemente, uma vida melhor, que os homens concordaram em desfazer-se de partes do seu direito natural, que era a sua máxima liberdade.

A segunda causa de guerra que é a *desconfiança* é, sem dúvida, a mais delicada de todas. Uma característica intrínseca da *desconfiança* é a antecipação do ataque. A antecipação se dá justamente pelo fato de não se saber o plano do outro. Uma vez que o estado de natureza carece de instituições jurídicas, não há outro meio ao qual se recorrer senão aos caprichos da razão. Como a razão indica a um homem que a garantia da vida se dá, também (mas principalmente na situação de natureza), pela eliminação de tudo aquilo que a ameaça, logo, a antecipação do ataque se torna fundamental à preservação. Dado que a razão do outro (o inimigo) também lhe indica o mesmo, o sucesso da ação terá aquele que atacar por primeiro e com precisão.

De acordo com Renato Janine, essa segunda causa é justificada pela primeira, a qual fora tratada acima. Ou seja, *é da competição que surge a desconfiança*. No estado de natureza, o bem em torno do qual se compete constantemente é a vida. *É por viverem em competição que os homens desconfiam uns dos outros*, e é por desconfiarem uns dos outros que eles se atacam. Obviamente, o benefício, fica com aquele que obtiver sucesso na antecipação. Como o estado de natureza é marcado pela insegurança constante – o que gera a incerteza no usufruto do benefício – a posse desse pode se dá apenas em curto

³ “A política hobbesiana não pode ser a da carência: a serem miseráveis os homens, deslizarão para a condição natural, e da fome resultará – de novo – a guerra de todos. Não sendo mais protegidos, retomarão o direito de cuidarem de si mesmos. Não se trata de revolta nem de resistência – mas de mero retorno ao estado natural, devido a ação o inação do soberano.” (RIBEIRO, 1984, p.115)

prazo. Há, portanto, uma ponte que liga a primeira à segunda causa de guerra. O que move a primeira, não é escassez, como lembra Renato Janine:

Não é que as coisas sejam escassas, no mundo; o argumento da carência, que obviamente cessaria de valer, tão logo uma prosperidade ou abundância reinasse no mundo, não aparece em Hobbes. Basta que dois de nós desejemos a mesma coisa. O desejo, sabe muito bem Hobbes, não se curva a uma razão entre as coisas disponíveis e as necessidades humanas: podemos nos matar por aquilo de que não necessitamos. [...] a primeira causa considera as coisas do ponto de vista do sujeito desejante. (RIBEIRO, 2006, p. 29).

Evidencia-se, portanto, que a primeira causa de guerra pode ser intrínseca à natureza humana, dado que é próprio do homem desejar. O fim do desejo é a sua realização. Pela realização deste, o homem se torna feliz (embora temporariamente). A felicidade adquirida pela realização de um desejo não se constitui como fim em si mesmo, mas, como meio, através do qual o desejo desliza no plano que são os objetos, passando, assim, de um para outro. Ou seja, a felicidade nada mais é do que o percurso do desejo migrando de um objeto a outro (cf. Idem, 1984, p. 248). Dado esse entrelaçamento entre as duas primeiras causas de guerra, a guerra se explicaria por duas vias, segundo Renato Janine:

[...] num primeiro momento, pois, a guerra se desenrolaria movida pelo desejo dos que não tem contra os que têm. [...] No seu desdobramento, contudo, a guerra passa a ser considerada racionalmente: é razoável quem possui atacar seu possível ladrão, ou assassino. (Idem, 2006, p. 30).

Se, portanto, o desejo gera a competição e desta decorre a desconfiança, o ataque antecipado está justificado. Nesse contexto, a característica primeira do ataque seria o fato de que por meio dele o indivíduo busca conservar seus bens (sendo a vida o primeiro deles) de um ladrão, ou algoz.

A terceira causa de guerra, que é a glória, ao que tudo indica, se dilui na primeira. Pois, o desejo de honra leva os homens a competirem entre si. Da competição pela honra, a guerra daí resultante pode não ser tão desastrosa como a guerra pela desconfiança, embora nada garanta que assim sempre o seja, dada a

complexidade da natureza humana movida por paixões. A honra, como é sabido, é uma forma de poder, e o aumento de poder sobre os outros é necessário e fundamental para a preservação na situação de natureza, a qual carece de um poder comum capaz de coação. Se num primeiro momento, portanto, a glória aparenta caracterizar uma guerra menos prejudicial aos homens, num segundo momento, ou seja, no seu desdobramento ela se configura como belicosa tanto quanto a desconfiança.

Em suma, pode se dizer que as três causas de guerra se resumem em apenas duas: competição e desconfiança. E, obviamente, a base que sustenta essas causas são os desejos que sempre desejam. A principal causa de guerra pode está arraigado na própria natureza humana enquanto mecanismo que lhe é inerente e inextrincável, qual seja, o desejo. Como bem coloca Hobbes: “ao homem é impossível viver quando seu desejo chega ao fim”. (*Lev.* p. 64). Se o desejo, porem, é o motor para a vida ele também o é, ou pode ser, para a morte, na medida em que é causa de guerra. Entretanto, ele é intrínseco à natureza humana. “Daí que *o estado de natureza não sejam os outros somos nós mesmos*”. (RIBEIRO, 2006, p. 29, grifo nosso).

2.1.2 O conceito de lei de natureza

As leis de natureza [...] não são propriamente leis, mas qualidades que predispõem os homens para a paz e obediência. (HOBBS)

A argumentação hobbesiana que circunscreve e define as leis de natureza, bem como sua finalidade e sua razão de ser, está presente nos capítulos XIV e XV do *Leviatã*. No capítulo XIV ele dá uma definição geral do que vem a ser essa “lei” e já apresenta as duas primeiras. As demais são apresentadas no capítulo XV. A primeira (procurar a paz) é tida como a mais fundamental e, como tal, se constitui como axioma a partir do qual as demais são deduzidas.

Eis, portanto, a definição geral de lei de natureza tal como formulada por Hobbes:

Uma *lei de natureza* (*lex naturalis*) é um preceito ou regra geral estabelecido pela razão, mediante o qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir a sua vida ou privá-lo dos meios necessários para preservá-la, ou omitir aquilo que pense poder contribuir melhor para preservá-la. (*Lev*, p. 82, grifo do autor).

A compreensão do que, de fato, vem a ser a essa “lei” tem como pré-requisito o conhecimento da condição natural do homem, ou seja, a maneira como a vida se tece no assim chamado estado de natureza.

Partindo do pressuposto de que a condição natural é uma condição de guerra, e que o contrário dessa é a paz, a primeira “lei” de natureza não pode ser outra senão aquela que ordena uma constante busca da paz. É somente quando – depois de todos os esforços empreendidos – já não se tem mais a esperança de se encontrá-la é que se deve apelar para as ajudas e vantagens da guerra. (cf. *Lev*. p. 82). A guerra seria, nessa perspectiva, a única possibilidade de salvação, dada a total impossibilidade de se alcançar a paz. Um fator relevante que aqui cumpre salientar diz respeito ao caráter racional da guerra quando já não há mais esperança de se encontrar a paz. Abrir mão da guerra, nesse contexto, seria atentar contra a própria vida, coisa que por natureza o homem não o faz. Pois, a guerra, no estado de natureza, não é, em hipótese alguma, uma força ou um empreendimento no sentido da destruição, mas, é, antes de tudo, uma batalha pela vida uma vez que não há juiz, não há tribunal, não há polícia; é ação ou omissão do homem, por todos os meios, promovendo a sua defesa, a sua conservação, uma vez que naquela mísera condição a sua defesa contra todos os tipos de inimigos está exclusivamente a cargo de si mesmo, como já fora bem pontuado no subitem acima.

Se a guerra, na situação de natureza, se justifica racionalmente por ser o único meio para a defesa da vida pela destruição da vida, mais racional do que ela seria justamente aquilo que conseguisse dar conta da preservação da vida sem que para isso tivesse que destruí-la. É isso que a justifica como meio de preservação mais racional que a guerra é justamente aquilo que se constitui como negação da mesma: a paz. Uma questão pertinente a ser problematizada aqui vai consistir precisamente em saber como os homens foram capazes de passar da guerra à paz, ou ainda, como foram capazes de criar entre si relações pacíficas dado que viviam

numa atmosfera de desconfiança constante, que é, por excelência, a causa de guerra. De forma mais sintetizada, trata-se de saber como num estado de insegurança e medo constante, os homens foram capazes de confiar uns nos outros, dada a inexistência da “polícia”. A hipótese aqui sustentada é a de que a instituição da paz – que põe parcialmente fim à guerra – requer a confiança mútua entre os homens. Entretanto, isso, para que fique claro, há de ser problematizado.

Para dar conta do problema suscitado acima, torna-se necessário um retorno à definição hobbesiana de lei de natureza entendida enquanto mandamento da razão, concentrando na razão a ênfase principal, dado que na situação de guerra é ela que dita as regras de ação. É válido aqui salientar que o entendimento da lei natural como mandamento da razão requer previamente o entendimento do conceito de razão tal como apresentado por Hobbes. Essa conceituação feita pelo filósofo encontra-se no *Leviatã*, capítulo V (que trata da Razão e da Ciência). Em linhas gerais a razão é definida como um cálculo, que pode ser feito tanto por meio de palavras, quanto através dos números. Deixando de lado a questão numérica, concentremo-nos, portanto, no uso das palavras. Nesse contexto, diz Hobbes (e eis aí a definição de razão):

Pois razão neste sentido, nada mais é do que cálculo [isto é adição e subtração] das conseqüências de nomes gerais estabelecidos para marcar e significar nossos pensamentos. Digo marcar quando calculamos para nós próprios, e significar quando demonstramos ou aprovamos nossos cálculos para os outros homens. (*Lev*, p. 31).

Da concepção da razão como calculadora infere-se que a lei de natureza nada mais é do que o resultado de um cálculo feito por meio de palavras mediante a soma ou subtração das coisas diversas tais como, por exemplo, eventos, fatos, acontecimentos, vantagens, desvantagens etc. Nesse sentido, tanto a guerra quanto a paz são produtos das operações feitas pela calculadora natural que está presente em cada homem, a *ratio*, sendo suas maquinações precedentes à ação.

Principiando que a vida é boa, o primeiro cálculo que a razão faz vai no sentido de preservá-la, dado que é o bem por excelência. É na esfera da realização da preservação que surge, primeiro, a guerra e, depois, a paz. Primeiro, a guerra porque na condição de simples natureza não há poder comum capaz de coagir, isto

é, reprimir os instintos naturais que são frutos dos desejos, ou paixões dos homens, que tem sua origem nos movimentos que neles são causados pela ação ou, também, movimento dos corpos externos. Quer isto dizer que no estado de natureza os homens são movidos por paixões. E, nesse sentido, como o bem de um pode não coincidir necessariamente com o bem de outrem – por razões óbvias que derivam da complexidade da própria natureza, bem como da natureza humana –, inicia-se entre eles uma disputa, ou seja, uma guerra que tem como consequência a morte. Diante dessa situação, a calculadora novamente se vê focada a operar, e o resultado da soma ou subtração, como já fora visto, é o ataque antecipado. Portanto, é a razão que indica ao homem no estado de natureza que se a vida é boa, a guerra pode ser (nessa circunstância) fundamental à sua preservação. Daí a justificativa pela qual a guerra vem em primeiro lugar na situação de natureza. À sua vez, a paz só aparece num segundo momento.

O trabalho que a razão realiza para mostrar ao homem que a paz é boa consiste numa série de cálculos onde são medidas, somadas, ou subtraídas as vantagens e desvantagens da guerra. Após uma atividade intensa, a razão estabelece princípios na forma de sentenças, ou enunciados através dos quais os homens se dão conta das vantagens que podem ter no âmbito de uma vida pacífica. Alguns elementos que a razão se dar conta, e que aqui cumpre elencar são: primeiro, se o objetivo do homem é viver, a paz pode contribuir muito mais para isso que a guerra. A primeira vantagem advinda daí seria, portanto, o prolongamento da vida, ao contrário da situação de guerra, ou de natureza onde, como diz Hobbes, “não poderá haver para nenhum homem a segurança de viver todo o tempo que geralmente a natureza permite aos homens viver.” (*Lev*, p. 82); segundo, vivendo em paz, e, portanto, em união, eles poderiam obter as mais variadas vantagens do que caso permanecessem isolados. Uma das primeiras vantagens, nesse caso, seria a de poder desfrutar das ajudas ou favores uns dos outros, bem como o uso dos benefícios em longo prazo. Nesse contexto, destaca-se também (e aqui está realmente a grande recompensa da paz) a supressão do medo da morte violenta. Ou seja, os homens seriam capazes de viver menos preocupados. Portanto,

A razão humana pode chegar à conclusão de que a maneira mais eficiente de se garantir a preservação da vida é estabelecer as condições que conduzem a uma paz estável e duradora entre os homens. Ainda que essa conclusão em nada possa ajudar os indivíduos mergulhados no estado de

guerra, ela pode ao menos fazê-los vislumbrar um horizonte [...].
(MARQUES, 2009, p. 86).

Claro fica, então, que a descoberta da paz é uma obra da razão que, executando uma serie de cálculos pela soma ou subtração, obtém como resultado a conclusão de que a paz é mais vantajosa para a preservação que a guerra, que é o meio menos eficaz e mais miserável pelo qual o individuo pode se conservar. A partir das conclusões obtidas, a razão se manifesta ao homem na forma de uma “lei” que lhe diz em princípio que ele deve buscar a paz. Entretanto, embora haja toda essa precisão na arte do cálculo, nada garante que as conclusões da razão, ou os seus mandamentos sejam, de fato, cumpridos.

O cumprimento dos ditames da razão natural passa por outro problema que é o da liberdade humana no estado de natureza. Significa isso que mesmo que a razão tenha mostrado aos homens o caminho mais seguro, naquela situação, pelo qual deveriam eles prosseguir se quisessem se preservar, mesmo assim eles não são obrigados a obedecer, o que não significa que desfrutem de algo como um “livre arbítrio”. Aqui é válido ressaltar que a lei de natureza não obriga, apenas indica. O cumprimento daquilo que a razão determina como meio de preservação é deduzido a partir do trabalho que ela opera enquanto calculadora, bem como a partir do fim ultimo do homem que é a sua preservação pela garantia de sua vida. Se a razão indica aos homens o que eles precisam fazer para salvar suas vidas, e se a principal luta que eles travam entre si tem como elemento de disputa o viver, dado que eles não dispõem de outras indicações, a não ser as que lhes são dadas pela razão natural, logo, eles são obrigados ⁴ a obedecer caso queiram se conservar. Do contrário, se arriscarão a morrer violentamente. A recusa ao cumprimento dos preceitos da razão fragiliza o indivíduo expondo-o à sombra da morte. O apelo à razão já começa com o cálculo, a partir do qual se extrai as conseqüências, ou seja, as vantagens e desvantagens da migração para a paz ou continuidade na guerra. Para fins de aprofundamento da questão referente à garantia da vida através da execução das regras estabelecidas pela razão, cumpre problematizar se é sempre bom e vantajoso ao indivíduo cumprir essas normas, ou se esse cumprimento deve se dá dentro de certos limites, ou seja, se nem sempre é bom cumprir. Para dar

⁴ É válido destacar que essa obrigação não é moral, ela pode não ser cumprida e isso não caracterizará um crime, tal como ocorre nas obrigações morais impostas pelas leis civis.

conta do problema aqui suscitado, recorre-se, sucintamente, às interpretações a cerca da lei de natureza respectivamente denominadas de “interpretação prudencialista” e “interpretação moral”: “De acordo com interpretação prudencialista, as leis de natureza recomendam certos tipos de comportamento que fundamentalmente promovem a autopreservação.” (FINN, 2010, p. 106). A maioria das interpretações feitas acerca da lei de natureza comungam com a interpretação prudencial ao conceber essas leis como meio de preservação indicado pela razão. Do ponto de vista da interpretação prudencial, o que precisa ser esclarecido é o termo “proibir”, usado por Hobbes no capítulo XIV do *Leviatã*, ao definir a lei de natureza.

Para os adeptos da interpretação prudencial, quando Hobbes diz que uma lei de natureza “proíbe” ou “ordena” certas ações, como pode ser o caso, isso não é para ser tomado em sentido literal; as leis de natureza não proíbem ações *simplesmente porque elas são moralmente erradas*, nem ordenam certas ações *porque elas são moralmente certas*. Em vez disso, as leis de natureza ou proíbem certas ações *porque tais ações ameaçam nossa preservação*, ou ordena certas ações *porque tais ações promovem nossa autopreservação*. (FINN, op. cit., p. 106-107, grifo do autor).

O que está em questão na interpretação prudencial é a negação de que a lei de natureza seja lei moral. E é justamente nesse ponto que a interpretação prudencial se choca com a interpretação moral. Se a primeira interpretação nega a moralidade para as leis de natureza, a segunda afirma que elas têm sim esse caráter. O que sustenta a interpretação prudencial é a afirmação de Hobbes presente no *Leviatã*, capítulo XIII na qual, sobre o estado de natureza, diz: “As noções de bem e de mal, de justiça e injustiça, não podem ai ter lugar.” (*Lev*, p. 81). O que a interpretação prudencial destaca ai, segundo Finn, é o fato de que, “as leis de natureza de Hobbes prescrevem tal comportamento somente porque ele promove nossos próprios interesses, não porque as ações sejam morais.” (FINN, op. cit., p. 107). Ou seja, para a interpretação prudencial, o cumprimento das leis de natureza não decorre de uma preocupação com o *agir correto*, mas de uma preocupação consigo mesmo. Nessa perspectiva, o cumprimento da lei da razão que ordena procurar a paz não decorre do simples fato de que a paz seja boa em si, ou do fato de que viver em paz é um fim bom em si mesmo, mas do reconhecimento, mediante

os cálculos da razão e das convicções daí decorrentes, de que do *viver em paz* pode resultar inúmeros benefícios, tanto pessoais, quanto coletivos.

2.2 A igualdade no estado de natureza: duas razões pelas quais Hobbes sustenta a tese da igualdade natural

2.2.1 Refutação à tese aristotélica da escravidão por natureza

Thomas Hobbes inaugura o De Cive (1642) cumprindo a promessa, feita no elements of law (1640), de quebrar o silêncio que reinava há 2.500 anos diante da autoridade de Aristóteles. (YARA FRATESCHI)

A reflexão a ser aqui desenvolvida – pela relevância que comporta à introdução à investigação do problema suscitado pela pesquisa – merece, sem dúvida, atenção especial. O que se inicia neste contexto é uma tentativa de se esclarecer as razões pelas quais Hobbes combate a tese aristotélica de que por natureza alguns nascem aptos para comandar e outros aptos para obedecer. Ou seja, Hobbes não concorda com os argumentos aristotélicos que justificam a escravidão por natureza. Portanto, contrapondo-se ao filósofo grego, Hobbes busca uma desconstrução da tradição de pensamento político antigo e medieval que tinha em Aristóteles a expressão de sua máxima autoridade.

Para desconstruir a tese da escravidão por natureza, o primeiro trabalho de Hobbes consiste em negar que por natureza os homens sejam desiguais, e, em contrapartida, propor a igualdade natural entre eles. A tese da igualdade natural, cumpre ressaltar, comporta uma dupla finalidade no contexto do pensamento político hobbesiano: a de negar que a escravidão seja de base natural – como quer o estagirita – e a de sustentar a concepção de que os homens só entrarão em estado de paz se se considerarem iguais. A primeira, como tal, descentraliza ou retira da natureza a justificativa da escravidão; A segunda, à sua vez, se constitui como fundamento da paz tornando, portanto, consistente, a argumentação hobbesiana que fundamenta a origem do Estado.

A argumentação pela qual Aristóteles fixa na natureza a origem e a diferença entre senhor e escravo está presente nos capítulos iniciais do livro primeiro de sua obra prima, *A Política*. Em uma passagem do capítulo I do livro primeiro ele diz: “[...] (quem pode usar seu espírito para prever é naturalmente um comandante um senhor, e quem pode usar seu corpo para prover é comandado e naturalmente escravo) [...]”. (ARISTÓTELES, 1982, p. 14).⁵ O que se observa nessa passagem, grosso modo, é o fato de que, em princípio, Aristóteles deriva a desigualdade – que vai sustentar a sua tese da escravidão por natureza – da diferença de inteligência entre um homem e outro, sendo o senhor aquele que tem mais conhecimentos e, portanto, como ele diz, “capacidade para prever” estando, desse modo, voltado para outras preocupações que, para serem executadas, não requerem necessariamente o uso das forças corporais, isto é, as forças físicas; e o escravo, aquele desprovido de capacidades cognitivas. Desse modo, justifica-se em Aristóteles a escravidão por natureza. A desigualdade nesse sentido é obra da natureza. Sendo assim, a natureza se torna em Aristóteles o único meio fundamental através do qual se explica e se justifica a origem da escravidão, o mando e a subordinação, a relação entre senhor e escravo, aquele que manda e aquele que obedece.

O ponto de partida do empreendimento de Hobbes que visa desconstruir a tradição aristotélica é a argumentação por ele expressa e com muita precisão no primeiro parágrafo do capítulo XIII do *Leviatã* onde refere nos termos seguintes:

A natureza fez os homens tão iguais, quanto as faculdades do corpo e do espírito que, embora por vezes se encontre um homem manifestamente mais forte de corpo, ou de espírito mais vivo do que outro, mesmo assim, quando se considera tudo isso em conjunto, a diferença entre um homem e outro não é suficientemente considerável para que qualquer um possa com base nela reclamar qualquer benefício a que outro não possa também aspirar, tal como ele. (*Lev*, p. 78).

⁵ Em se tratando da preservação da vida, um ponto em comum que pode ser observado entre Hobbes e Aristóteles diz respeito ao fato de Aristóteles observar a existência de um interesse comum entre senhor e escravo, qual seja, a sua preservação. Hobbes certamente concorda com o argumento da preservação, dado que ambos (senhor e escravo) são homens que buscam a todo instante manter às suas vidas esquivando-se dos perigos da morte. Mas, discorda quanto às justificativas aristotélicas que fundam o comandante e o comandado.

A precisão do ataque é de grandeza tal que em uma só argumentação Hobbes dar início à demolição do sustentáculo da tradição, ao mesmo tempo em que lança as bases retórico-argumentativas que permitiram a construção por via do seu edifício retórico, da sua teoria política moderna, sem dúvida, muito pertinente no contexto da sua esfera político-social. O êxito de Hobbes no princípio da dinâmica desconstrução/reconstrução consiste na afirmação de que – em se tratando das faculdades do corpo e do espírito – a ação da natureza foi perfeita ao fazer os homens precisamente iguais, de tal modo que ainda que haja desigualdades, essas só podem ser mínimas de tal modo que sua percepção se passa aperceptível, razão pela qual Hobbes assevera que ninguém pode usar essas diferenças para reclamar qualquer benefício, ou seja, os homens são iguais por natureza.

Após argumentar e concluir que os homens são iguais por natureza, o próximo passo de Hobbes consiste num ataque à argumentação aristotélica que situa na faculdade do espírito a fonte da teoria da escravidão por natureza. Esse ataque se expressa nas palavras iniciais do segundo parágrafo do capítulo XIII do *Leviatã*, onde diz: “quanto às faculdades do espírito [...] encontro entre os homens uma igualdade ainda maior.” (*Lev*, p. 78). Percebe-se, portanto, que Hobbes está combatendo a todo custo à idéia aristotélica de situar na natureza a origem da desigualdade, daí a razão pela qual ele dirige o seu ataque de forma específica aos pontos, ou argumentos principais da teoria aristotélica. Para fins de aprofundamento da compreensão da tese defendida por Hobbes, cabe aqui o seguinte questionamento: qual, ou quais eram os objetivos perseguidos por ele ao combater a tese da escravidão por natureza deduzida a partir das desigualdades quanto às faculdades do espírito?

O entendimento das razões pelas quais Hobbes combate Aristóteles tem como requisito básico a compreensão do lugar onde ele quer, de fato, chegar. E esse lugar que ele almeja é a origem do Estado de sociedade. Como já é sabido, em Hobbes, a sociedade surge de um contrato que, á sua vez, é fruto da incerteza da garantia da vida na situação pré-social do homem, ou seja, na situação de natureza. O que leva os homens a firmarem o contrato pelo qual buscam viver em paz e com garantia de vida é o medo da morte violenta. Da insegurança e da miséria infere-se o desejo dos homens de viver em paz e segurança já que os homens são máquinas desejantes, movidas pelo movimento tanto dos corpos externos, quanto pelos impulsos internos; do desejo de viver em paz infere-se que foram levados ao acordo

pelo qual se originou a sociedade política. Justamente na questão da paz, ou ainda, na questão de se saber como os homens foram capazes de fazer um acordo de paz é que reside a compreensão do empreendimento hobbesiano investido contra Aristóteles, em se tratando da desigualdade natural. A paz, ou o desejo de assim viver, constitui, na filosofia de Hobbes, a ponte que conduz do estado de natureza ao Estado de sociedade. Entretanto, para que a paz seja instituída é preciso que os homens sejam iguais, pois – como diz o filósofo nas partes finais do vigésimo primeiro parágrafo do capítulo XIV do *Leviatã* –, “só em termos igualitários (os homens) aceitam entrar em condições de paz.” (*Lev*, p. 96), sendo essa a razão pela qual a igualdade natural “deve ser admitida”.

Os desiguais não podem entrar em estado de paz uma vez convictos das suas desigualdades. Pois, a desigualdade – que muitas vezes demarca o abismo entre um homem e outro – apenas contribui para a guerra dado o desejo de um possuir aquilo que está em posse de outro, que é o seu desigual. Se um homem deseja o que é de outro, não é somente pelo fato de que ele é um ser desejante, mas também pelo fato de que aquela coisa a que deseja nem sempre ele a tem. Pois desejo é falta, conforme se pode observar ao final do terceiro parágrafo do capítulo VI do *Lev* (que trata “Da origem interna dos movimentos voluntários vulgarmente chamados paixões e da linguagem que os exprime) onde Hobbes enuncia: “[...] por desejo sempre se quer significar a ausência do objeto [...]”. (*Lev*, p. 73). Portanto, a falta, a carência, o não ter, também leva a guerra, razão pela qual já fora referido acima que a política de Hobbes não pode ser a da carência, ou da miséria, ou pobreza, mas a da riqueza, pois miséria e pobreza são fatores que, em muito, contribuem para a guerra.

Para um entendimento direto da razão pela qual Hobbes polemiza com Aristóteles, considera-se o que se segue:

Como se sabe, Aristóteles valeu-se da distinção entre homens capazes de comandar e outros que só sabem obedecer para justificar o modelo escravagista adotado nas cidades gregas da antiguidade. Ora Hobbes condena a escravidão não por razões sentimentais ou humanitárias, mas porque ela é, em sua perspectiva, uma violação da nona lei natureza, e, enquanto tal, um obstáculo à superação do estado de guerra ao estabelecimento de uma sociedade estável e bem regulada. (MARQUES, op. cit., p. 98).

A diferença entre Hobbes e Aristóteles parece consistir no fato de que enquanto Aristóteles está preocupado em justificar a escravidão da sua época, Hobbes se preocupa em justificar a origem do Estado civil. E para justificar, ele é obrigado a combater a tese aristotélica da escravidão por natureza. Pois, a argumentação de que ela – a escravidão – se justifica enquanto obra da natureza vai de encontro e, portanto, obstaculiza a constituição de argumentos consistentes que dêem conta da passagem do estado de natureza para o de sociedade. Cumpre reiterar que o que torna possível essa passagem é, com já fora dito, um caprichoso trabalho da razão, a qual estabelece princípios que direcionam as ações no sentido dos objetivos a serem alcançados. O problema da escravidão consiste justamente no fato de que fere um desses princípios, ao qual Hobbes identificou como sendo a nona lei de natureza que ordena aos homens reconhecerem os outros como seus iguais por natureza.⁶ Dado que a raiz da escravidão, em Aristóteles, consiste numa desigualdade quanto ao espírito – o que já fora combatido no primeiro e no segundo parágrafo do capítulo XIII do *Leviatã* –, Hobbes, para dar conta da justificação e fundamentação de sua teoria, não tem outra coisa a fazer senão contrapor-se e derrubar a argumentação de que os homens são desiguais, por natureza. Pois, a violação de qualquer uma das leis de natureza impede a realização daquela que é a primeira e mais fundamental lei de natureza, que é a procura da paz. O problema da sociedade escravista é que nela os homens não estão aptos para um acordo de paz, justamente pelo fato de serem eles, nela, desiguais, o que faz com que a guerra continue.

Ou seja, trata-se de uma sociedade na qual existem homens [...], a saber, os escravos, que estão em uma situação *pior do que estariam se estivessem no estado de natureza*. Para esses homens, a sociedade não traz nenhuma vantagem, mas apenas malefício, pois eles devem enfrentar o poder de uma sociedade que está organizada contra eles, o que é muito pior que enfrentar meramente o poder de outros homens isolados, como ocorre no estado de natureza. (MARQUES, op. cit., p. 98-99, grifo do autor)

⁶ Essa lei, entretanto não será trabalhada aqui; ela será trabalhada com mais atenção no capítulo seguinte.

Portanto, se viver na situação de natureza é ruim, viver como escravo é pior ainda. A desvantagem de se viver como escravo reside no fato de já se haver um poder constituído ao qual o escravo se submete e do qual não consegue sair, nem mesmo com acordos, ao contrário do que ocorre no estado de natureza, onde o acordo é justamente aquilo que garante a migração da situação pré-social à situação social da humanidade. O acordo, na condição de escravo, se torna improcedente pelo fato de que não há necessidades consideráveis e convincentes de um forte fazer contrato, ou acordo de paz, com um fraco que não lhe representa perigo algum, nenhuma ameaça de morte, uma vez que – já existindo o Estado e a polícia – a sua segurança está garantida. Mas, embora o escravo seja fraco em ato, ele não o é em potencia. Nele pelos menos um desejo constante se faz presente, qual seja, o de ver ruir a estrutura de poder que lhe escraviza e que lhe deixa à margem da sociedade, sendo alguém de dentro dela, mas, ao mesmo tempo um estranho na casa, e que, justamente por ser estranho, não comunga dos benefícios gerados pela sociedade, benefícios esses que por todos os meios é fruto do seu trabalho. Nesse contexto “[...] uma sociedade que permite dentro de si uma massa de homens que têm um interesse real na destruição dessa sociedade é inerentemente instável [...]” (Idem, p. 99).

Como o Estado teorizado por Hobbes é aquele que promove a paz para que a vida se torne possível, e depois da garantia desse bem (a vida) que é o primeiro de todos, promove os demais que levam ao bem viver, logo, o Estado pensado por Hobbes não pode escravizar os seus súditos, nem aceitar que eles sejam escravizados. Pois, se assim o fosse, estaria contradizendo a si mesmo pela contradição do fim exclusivo em vista do qual ele fora criado: a paz, a garantia de vida e o viver bem. O estado de escravidão é um estado de guerra dado que a desconfiança está o tempo todo presente, bem como a insegurança e o medo. Prova disso, é que os homens poderosos não andam sozinhos, mas, sempre escoltados por segurança armada pronta e preparada para atacar caso ameaças se interponham. Ora, o que é isso senão um estado de natureza? Que vida é essa senão uma vida miserável? Um Estado de sociedade no qual essa situação se faz presente é um Estado no qual ainda não foi superada a situação de natureza: tal é o atual Estado, em parte.

Embora discorde de Aristóteles, quanto à origem da desigualdade, Hobbes não nega que ela exista, mas, situa a sua gênese em outro universo que não é aquele natural. A argumentação hobbesiana que permite visualizar com clareza a origem da desigualdade está no início do segundo ponto do vigésimo primeiro parágrafo do capítulo XV do *Leviatã*, onde ele diz: “a desigualdade atualmente foi introduzida pelas leis civis.” (*Lev*, p. 95). Com isso, Hobbes desloca o eixo da desigualdade tirando-a da condição natural e inserindo-a na condição social do homem. Portanto, se a escravidão se justifica pela desigualdade, como quer Aristóteles, ou ainda, se escravidão é fruto da desigualdade, ela só pode existir depois da instituição do Estado de sociedade, quando as leis já tiverem sido constituídas. Pois, na perspectiva hobbesiana, pensar a origem da desigualdade, e a partir dessa inferir a escravidão, no estado de natureza, soa, no mínimo, absurdo. Pois, da escravidão se infere a desconfiança, desta a guerra, da guerra se infere a ausência de paz, da ausência de paz se infere a impossibilidade de se fazer um acordo e desta última a impossibilidade de geração do Estado. Portanto, com Hobbes, está refutada a tese da escravidão por natureza.

Em suma, pode-se dizer que a negação da desigualdade natural visa exclusivamente fortalecer a tese hobbesiana que pretende explicar o surgimento do Estado e, nesse sentido, ela é um efeito retórico-teórico de sua abordagem. Para Hobbes, tanto o senhor quanto o escravo são frutos das convenções que os homens realizam entre si depois de já se terem constituído na forma de instituição estatal. Ou seja, ambos (senhor e escravo) são criados pelo consenso e não pela diferença de conhecimento, ou inteligência.

Quanto ao fato de saber se aqueles que nascem sadios e completos e aqueles que nascem deficientes e incompletos são iguais ou desiguais por natureza, sobre isso Hobbes não trata, pelo menos no *Leviatã*. A despeito disso, muito teria que ser revisto nas duas teorias (a hobbesiana e a aristotélica). Por enquanto, fica a contraposição de Hobbes a Aristóteles, e a sua fundamentação e justificação para a origem do Estado como mais convincente e consistente que a do estagirita.

2.2.2O uso de benefícios em curto prazo

Só pertence a cada homem aquilo que ele é capaz de conseguir, e apenas enquanto for capaz de conservá-lo. (HOBBS)

Poder-se-ia começar aqui perguntando pelas vantagens e desvantagens da vida na situação de natureza. Ou ainda, até que ponto as vantagens são maiores que as desvantagens, ou estas maiores que aquelas. Ao longo do capítulo XIII do *Leviatã*, Hobbes apresenta, em linhas gerais, as características principais das desvantagens da vida no estado de natureza, sendo – pode-se dizer – a primeira delas o medo da morte violenta, que acompanha a existência humana no decorrer de todo aquele estado. É dessa primeira que se infere as demais como, por exemplo, a desconfiança que – sendo a principal causa de guerra – será tomada aqui como a segunda desvantagem (segunda porque decorre do medo, que é a primeira). Da desconfiança surge, então, a terceira, que é a guerra. Da guerra, surge, por fim, a quarta desvantagem, a saber, a morte. Esta última é a pior de todas e, por isso, é a desvantagem por excelência. Matematicamente, portanto, quatro são as principais desvantagens da vida na situação de natureza, resumidamente: o medo, a desconfiança, a guerra e a morte. Destes, que são os principais, outros podem ser deduzidos. Dessa segunda categoria dar-se-á ênfase aqui àqueles ligados a impossibilidade de se usufruir por um tempo maior os benefícios adquiridos na situação pré-social, ou seja, aqueles que tornam possível o uso dos benefícios apenas em curto prazo.

Como já fora visto, o estado de natureza é um estado de guerra, sendo essa um desdobramento do medo e da desconfiança. Da desconfiança surge um clima de incerteza, onde de nada se tem garantia. No contexto da desconfiança, a única garantia que se busca é a da vida, que é a garantia mínima; aí a razão indica que o ataque antecipado é a melhor forma de se promover essa garantia. Nesta circunstância, a morte se traduz em impossibilidade absoluta de uso dos benéficos. Para aquele que consegue sair vitorioso do ataque, a vida pode representar o bem máximo adquirido. Dado que no estado de natureza o corpo do homem é uma coisa ou objeto que o outro tem o direito de uso – porque na natureza não há nada a que por natureza todos os homens não tenham direito, sendo esse a liberdade que cada um possui de fazer o que quiser, conforme sua razão indicar como mais vantajoso à

sua conservação – logo, tendo vencido um conflito, o homem nada mais faz do que perpetuar seu estado de insegurança e incerteza.

No estado de incerteza, de nada vale os planos que pretendem à acumulação de bens e riquezas. Nenhum bem pode e deve ser produzido no sentido de ser acumulado. Tudo o que é feito só tem sentidos se planejado para consumo imediato. Neste contexto, de nada adianta as diferenças de espírito, ou seja, as diferenças de conhecimento, ou inteligência. Pois, por mais que a inteligência descubra como se faz uma canoa para pescar, depois de feita, nada garante o uso dessa canoa em longo prazo ao seu fabricante ou construtor. Dada a sua construção, ela passa a ser objeto de uso e de direito de todos quantos habitam àquele estado. O uso em longo prazo por parte de um indivíduo depende exclusivamente dele, ou seja, da quantidade de força que ele investe no uso desse bem. Na situação de natureza, usar um determinado bem por um tempo considerável significa ter muita força para vencer muitas batalhas; por outro lado o uso por um tempo demasiado pequeno significa ser fraco. Sendo assim, pode-se dizer que a força é a medida do uso de determinadas coisas, ou todas as coisas. Daí a inferência de que a única lei seja a do mais forte⁷.

Assim como a suposta desigualdade – em se tratando das faculdades do espírito – de nada valeriam, e pior ainda (como já se mostrou) só contribuiria para alarmar a situação, a desigualdade de força também de nada adiantaria, ainda que a força seja aquilo que determina o tempo de uso dos bens em sentido individual. O que permite corroborar a ineficácia da força é a argumentação hobbesiana exposta no primeiro parágrafo do capítulo XIII do *Leviatã* onde se lê: “o mais fraco tem força suficiente para matar o mais forte.” (*Lev*, p. 78). Portanto, não se pode precisar na força e nem na inteligência, os meios mais eficientes para a garantia de vida.

Para compreender isso, recordemos que, no estado de natureza, uma eventual superioridade nas capacidades deliberativas não constitui uma vantagem significativa, pois o ambiente precário e incerto inviabiliza previsões a médio e longo prazo. (MARQUES, op. cit., p. 94).

⁷ Essa lei seria uma espécie de lei pré-natural própria de uma situação na qual a razão ainda não estivesse em ação no sentido de mostrar aos homens os meios para sua conservação.

Na situação de natureza tanto a força quanto a inteligência – quer isoladas, quer juntas – se mostram ineficientes tanto para garantia da vida, quanto para o uso de benefícios em longo prazo. Nem sequer garantem a posse dos bens nas mãos do seu idealizador, que se valeu da inteligência para idealizar, tão pouco na do seu construtor que se valeu da força para construir. Ora, se nem a inteligência nem a força conseguem por si mesmas dar conta da preservação da vida e da garantia do uso de benefícios por muito tempo, isso, não se deve somente ao fato delas serem falhas, mas também (e exclusivamente) ao ambiente inseguro e incerto que é o estado de natureza, no qual a vida é insegura e o homem inconstante. Pois, no estado de sociedade, a força e a inteligência – quando empregados devidamente para a produção de benefícios que sirvam a uma determinada coletividade – muitas vezes se mostram eficientes. Um exemplo é o uso da inteligência para estudos e descobertas de novas formas de tratamento para enfermidades que reduziriam consideravelmente o tempo de vida do homem caso soluções para os males não fossem encontradas. Foi o uso da inteligência que, dentre outros fatores, contribuiu para o progresso da medicina nos tempos modernos, que, à sua vez, promoveu o prolongamento da vida, ao contrario da situação de natureza onde a expectativa de vida era baixa não alcançando, o homem, aquele tempo máximo de vida que a natureza autoriza a cada homem viver, conforme Hobbes refere no quarto parágrafo do capítulo XVI do *Leviatã*. Mas também, no terreno social, a inteligência não calcula só vantagens para humanidade. Ninguém pode negar a contribuição da inteligência – entendida enquanto ciência – para a construção das bombas atômicas usadas na Segunda Guerra mundial e que vitimaram dezenas de milhares de humanos no Japão; para a construção das câmaras de gás de Auschwitz que vitimaram milhões de judeus na Alemanha nazista; e para a construção dos mais diversos e sofisticados tipos de armas de destruição em massa.

Da mesma forma como a inteligência, a força também possui uma dupla face e é usada ora para o bem, ora para o mal. Um exemplo do uso da força para o bem se dá quando o Estado autoriza a ação e, portanto, o uso das forças armadas ao combate ao tráfico de drogas e similares que degrada a fisionomia da sociedade, promove o medo, o terror, e tiram a paz; também quando o Estado por meio da policia nas ruas coíbe a ação de malfeitores (que nada mais são do que uma extensão do homem de natureza). Mas, a força também tem o seu lado negativo quando, por exemplo, um determinado país munido de muita força e poder autoriza

e invade outro simplesmente para se manter enquanto força referencial, como os Estados Unidos costumam fazer com os países mais fracos econômica e militarmente. Os resultados da invasão por força no sentido da alto-promoção são: morte de milhares de crianças, adultos, idosos e deficientes; às vezes, abuso sexual das mulheres; tortura; sofrimento; e morte violenta. Ora, o que é isto senão uma atualização do estado de natureza no Estado de sociedade pela desvantagem no emprego da inteligência e da força? O que é isto, senão um estado de guerra, de insegurança, medo e morte? Não seria isso abandonar a situação social e retornar à pré-social? Não seria isto converter a vida do homem em “solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta”? isto prova que o homem nunca abandonou o estado de natureza. Na verdade, estado de natureza e Estado de sociedade existem no homem que é ao mesmo tempo natural e artificial, a síntese de ambos. O estado de natureza é o homem social quando brutalmente mata seu congênito impossibilitando-o para sempre de usar os benefícios da natureza e da sociedade em curto e longo prazo.

Tanto no estágio de natureza, quanto no de sociedade, o comportamento do homem é muitas vezes diferente, e muitas vezes o mesmo. Características de lá se observam, cá, e de cá, lá, como, por exemplo, a baixa expectativa de vida, o medo, a insegurança e a morte violenta causada voluntariamente por outro homem. Assim como no estado de natureza, no Estado de sociedade também se observa que o uso de benefícios também se dá em curto prazo, embora nem sempre e não necessariamente.

3 DO ESTADO DE NATUREZA AO ESTADO DE SOCIEDADE

3.1 As leis da razão como ponte entre a natureza e a sociedade

3.1.1 As duas primeiras leis de natureza como fundamentos do contrato social

A passagem da guerra à paz só pode ser feita por um reconhecimento da igualdade. (ANGOULVENT)

Na filosofia política de Hobbes, entender com clareza como se dá a passagem do estado de natureza ao de Sociedade requer previamente o entendimento de como os homens foram capazes de confiar uns nos outros dado que a desconfiança é uma característica fundamental da humanidade vivendo em seu estágio de vida natural, tal como já se mostrara. A guardiã dessa passagem é a razão agindo na forma do cálculo de meios para atingir certos fins. De todas as causas de guerras, tal como se observa na situação pré-social, a que mais se destaca – diga-se de passagem – é aquela que decorre primordialmente do direito de natureza que cada homem possui de fazer tudo o que lhe aprouver. Todas as demais causas são deduzidas a partir desse princípio primeiro. O direito de natureza designa, à sua vez, a liberdade possível quando não há impedimentos externos à ação do homem vivendo em sua condição natural. No *Leviatã*, capítulo XIV, Hobbes refere: “Por liberdade entende-se, conforme a significação própria da palavra, a ausência de impedimentos externos, impedimentos que muitas vezes tiram parte do poder que cada um tem de fazer o que quer”. (*Lev*, p. 82). Não tendo impedimentos externos, no primeiro estágio os homens viviam, até certo ponto, com direito ilimitado. A hipótese da condição natural é apenas a “atitude” de racionalidade individual e individualista que todos os homens têm ao considerarem “em primeiro lugar” os seus próprios interesses. Era precisamente dessa ilimitação de direito que decorria o curso da vida em curto prazo. Já que sob tais condições não se podia viver por muito tempo, e dado que a vida era por excelência o bem ao qual se

buscava preservar por todos os meios, logo, torna-se necessário encontrar caminhos que permitam o prolongamento no uso desse bem primário. É nesse contexto que Hobbes vai falar da importância das leis de natureza as quais, de forma mais clara, mostram como – em Hobbes – se dá a passagem da natureza ao artifício.

Nesse contexto de “transição”, o surgimento daquela que Hobbes identificou como a primeira lei de natureza apareceu-lhe e tornou-se em seu sistema político-filosófico a mais crucial de todas para a preservação e prolongamento da vida. Éi-la, portanto: “*que todo homem deve esforçar-se pela paz na medida em que tenha a esperança de conseguí-la, e caso não a consiga, pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra*”. (Lev, p. 82, grifo do autor) Essa lei resume-se com mais precisão na seguinte fórmula: “procurar a paz e segui-la”. Recorrer à guerra é algo que só pode se dá quando já não mais se tem a esperança de encontrar a paz. É na impossibilidade de alcance da paz que a guerra se justifica como meio de preservação, tal como mostrado anteriormente.

Para fins de esclarecimento, cabe aqui ressaltar que a viabilização da paz, bem como a sua durabilidade, só se torna possível depois de feito o contrato, que é ao mesmo tempo ponto de partida e de chegada na medida em que o estado de guerra fosse sendo gradativamente suprimido e, portanto, substituído por outro. No entanto, na situação natural, isso se apresenta apenas como uma possibilidade e não como algo já dado e acabado. Para que essa possibilidade se torne uma realidade é preciso, pois, concretizá-la. Essa concretização, entretanto, se dá passo a passo na medida em que as circunstâncias vão concorrendo para esse fim, sendo o primeiro de todos os passos aquele que é dado pela razão natural. O que vai, de fato, determinar a instituição da paz e a sua continuidade é o esforço de cada um na busca por esse objetivo. Para que a paz se torne constante faz-se necessário abolir total ou parcialmente aquilo que a torna inconsistente e a fragiliza. E isso que impossibilita a paz é justamente o direito natural de cada um, ou seja, a pretensão de liberdade absoluta dos indivíduos. Desse modo, abrir mão de certos direitos é o meio mais eficaz para a construção da paz. Cumpre ressaltar que o ato pelo qual o indivíduo se desfaz do seu direito natural situa-se apenas na esfera da parcialidade, como bem lembra Renato Janine: “só renunciamos ao direito de natureza o necessário para viver”. (RIBEIRO, 1984, p. 163). Da transferência parcial da liberdade natural como condição para a aquisição da paz é que surge a segunda lei

cujos argumentos que a instituem com precisão se encontram no início do quinto parágrafo do capítulo XIV do *Leviatã*, conforme se menciona:

Dessa lei fundamental de natureza, mediante a qual se ordena a todos os homens que procurem a paz, deriva esta segunda lei: *que um homem concorde quando outros também o façam e na medida em que tal considere necessário para a paz e para a defesa de si mesmo, em renunciar a seu direito a todas as coisas, contentando-se, em relação aos outros homens, com a mesma liberdade que aos outros permite em relação a si mesmo.* (*Lev*, p. 83, grifo do autor).

Essa segunda lei, por sua vez, vem à tona como mais complexa, haja vista introduzir a noção de direitos. Para uma compreensão precisa disso, faz-se necessário uma distinção pormenorizada de dois termos fundamentais na filosofia de Hobbes, a saber, *renúncia* e *transferência*, no entanto, em matéria de direito, ou liberdade.

Por renúncia, no pensamento de Hobbes, deve-se entender aquele ato pelo qual um indivíduo se desfaz, ou ainda, abre mão de um referido direito sem, no entanto, ter claro ou ter ciência do destinatário final do benefício a que isso irá gerar. Já a transferência consiste naquele ato pelo qual se busca beneficiar diretamente uma pessoa sendo essa individual ou coletiva. Em suma, o que distingue renúncia de transferência é o fato de que na primeira não se conhece àquele que será beneficiado, enquanto que na segunda esse conhecimento se dá de forma clara e prévia. Tanto a renúncia quanto a transferência são, de certo modo, uma maneira pela qual um indivíduo se despoja de algo. A diferença parece residir nos fins a partir daí perseguidos.

Em se tratando do direito, é preciso lembrar que no estado de natureza não há uma coisa sequer a que o homem por natureza não tenha direito⁸, decorrendo daí a condição de guerra, dado que o desejo de um indivíduo de possuir uma determinada coisa pode coincidir com a de outrem ao uso dessa mesma coisa e ao mesmo tempo. Logo, para que um conflito não se inicie torna-se necessário que ambos cheguem a um acordo quanto ao uso daquilo a que desejam. É por meio

⁸ “[...] que, no estado de natureza, cada um tenha direito a todas as coisas significa que, em última instância, que cada um tem poder sobre todas as coisas que tem força de conquistar e defender contra o ataque dos outros.”. (BOBBIO, 1991, p. 41).

desse acordo que a paz efetiva e duradoura se torna possível. Em suma, o contrato é geral no sentido de abranger os indivíduos em sua totalidade, e o seu objeto é a transferência mútua de direitos. Dependendo de como essa transferência se processa, o contrato – em Hobbes – pode assumir formas diversificadas de ser. Essas formas são como que características particulares e assumem nomes tais como pacto, observância da promessa, dádiva dentre outros.

O contrato se chama pacto quando um dos contratantes toma a iniciativa de entregar – de imediato – a coisa contratada detendo apenas a confiança e, sobretudo, a esperança, de que na posterioridade o outro também faça o mesmo pelo cumprimento da sua parte. Já a observância consiste no ato de se contratar no presente para se cumprir no futuro, isto por parte de ambos os lados. O contrato se chama dádiva quando “a transferência não é mútua e uma das partes transfere na esperança de assim conquistar a amizade ou o serviço de um outro.” (Lev, p. 84)

Em tese, o que vai garantir o procedimento do pacto é a presença de um poder comum que se origina a partir do contrato, e que retira – daquele que cumpriu primeiro a sua parte – a insegurança e o receio de que o outro também não cumpra a sua.⁹ Esse poder tem como elemento primordial a coação que, embora imponha o medo, tem como função primeira garantir o cumprimento do contrato que fora criado entre dois seres distinto. Isso se deve à razão da fragilidade da força da palavra em cuja origem não há elementos suficientes para frear a ambição que ultrapassa a responsabilidade e o respeito. Nessa perspectiva, a grandeza do poder erigido mediante o contrato residiria, portanto, no fato dele obstar a ruptura do pacto garantindo assim o seu cumprimento e a sua linearidade.

3.1.2 A terceira lei de natureza como origem da justiça

Quem quebra seu pacto não pode ser aceito por qualquer sociedade que se constitui em vista da paz e da defesa. (HOBBS)

⁹ “A causa principal da insegurança é a falta de um poder comum: o acordo que funda o Estado tem por meta constituir um poder comum. O único meio para isso é que todos consintam em renunciar a seu próprio poder e em transferi-lo para uma única pessoa (uma pessoa física ou jurídica, como, por exemplo, uma assembléia), que, a partir de então, terá o poder suficiente para impedir que o indivíduo exerça seu próprio poder em detrimento dos outros.” (BOBBIO, loc. cit.).

O argumento que circunscreve a terceira lei de natureza se encontra no primeiro parágrafo do capítulo XV do *Leviatã* na seguinte fórmula: “Que os homens cumpram os pactos que celebrarem”. (*Lev*, p. 90). É no cumprimento dessa lei que Hobbes faz residir a origem da justiça. Isso equivale a dizer que, para Hobbes, justiça é o cumprimento de pactos. Entretanto, não se trata de qualquer pacto, mas somente daqueles construídos dentro de determinados padrões que lhes conferem validade. Pacto feito na condição de simples natureza onde não há respeito mútuo, tão menos garantia de cumprimento, não pode ser válido. Portanto, o que dar validade ao pacto é a certeza de que ele será cumprido. Para que ele seja cumprido faz-se necessário a presença de algum poder que coíba tudo o que na natureza humana leve os indivíduos a um não cumprimento da sua parte. Sem esse poder não seria presumível haver vida social, ou seja, a civilização não seria possível. Daí a razão – ou uma das – pela qual Freud escreve: “A civilização se constrói sobre uma renúncia ao instinto” (FREUD, apud BAUMAN, 1998, p. 8). Ora, se para que a civilização se construa faz-se necessária a coação sob as pulsões desordenadas do sujeito, então, a civilização só pode ser construída depois de feito o Estado. O Estado, à sua vez, só se constitui como tal porque tem força para coagir e, desse modo, promover a obediência. Entretanto, cumpre aqui ressaltar que a coação não faz parte do fim exclusivo para o qual o Estado fora constituído. O Estado não foi feito para coagir ninguém, portanto, a coação não representa um fim em si mesmo, ou fim do Estado, mas, representa um recurso que o Estado usa na medida em que for necessário e possível para a manutenção da paz e a garantia da vida, bem como para a garantia e manutenção da ordem, sem a qual não pode haver vida civilizada.¹⁰ A ordem, assim como a coação, também não representa um fim em si mesmo, mas um meio através do qual o Estado mantém, ou busca manter, a harmonia e a paz. Sem a ordem não é possível manter o edifício construído pela vontade humana, o Estado, bem como também não é possível sem a coação. Entretanto, ordem e coação não são fins, mas meios para a manutenção da paz e a continuidade da vida.

¹⁰ Com isso, não se está justificando aqui aquelas ações dos Estados mediante as quais ele – por meio dos governantes, do poder judiciário e da força policial – se vale para coagir e constranger certa parcela de sua população que luta por melhores condições em sua qualidade de vida e trabalho.

Para que a ordem exista, é necessário, paralelamente à sua existência, que exista uma lei que ordene e coíba determinadas ações. Todavia, é válido destacar que a ordem não decorre apenas das prescrições das leis, mas, exclusivamente, do seu cumprimento, pois o não cumprimento implicaria o uso da força ou coação, e nem sempre a coação garante a ordem. A ordem que se mantém pela coação em muito difere daquela que existe em vista do cumprimento que se tece pelo reconhecimento de que obedecer é melhor que desrespeitar. O que conduz a esse reconhecimento são, sobretudo, as lembranças do passado e a esperança que faz olhar para o futuro. A memória do passado que faz visualizar mentalmente a caoticidade do estado de natureza é o que instiga a civilização acontecer. Aqui o medo já não tem sentido, mas somente a esperança de uma vida melhor. Para citar Renato Janine RIBEIRO (1984, p. 70): “é a esperança que faz a socialidade florir”. A base sob a qual a esperança se arquiteta é o sistema de leis que, determinando o que é e o que não é permitido fazer, torna possível a espera de uma vida melhor pela conveniência da prática ou omissão de determinadas ações.

Enquanto origem da justiça, a lei de natureza que determina o cumprimento dos pactos celebrados não se situa apenas no estado de natureza, mas, também se constitui como elemento fundante do estado de sociedade. Pode-se dizer ainda que ela se constitui como uma ponte que faz a ligação entre natureza e sociedade, podendo conduzir tanto a um, quanto a outro. Se cumprida, ela leva à sociedade, se não cumprida e, portanto, desrespeitada, ela permanece apenas no âmbito do estado de natureza, onde não passa de uma simples regra da razão indicando o que é preciso fazer para a preservação da vida sem, no entanto, ter força para executar as ações que realmente levem a isso.

Outro fator que determina a invalidez de um pacto é a simples presença do receio de não cumprimento. O que torna real esse medo é a desconfiança que leva os homens a sempre suspeitarem uns dos outros, o que é próprio da situação de natureza. Nesse sentido, e para esclarecer melhor o que está sendo dito, cumpre citar Hobbes.

[...] como os pactos de confiança mútua são inválidos sempre que de qualquer dos lados existe receio de não cumprimento [...], embora a origem da justiça seja a celebração dos pactos, não pode haver realmente injustiça antes de ser removida a causa desse medo; o que não pode ser feito enquanto os homens se encontrarem na condição natural de guerra. Portanto, para que as palavras “justo” e “injusto” possam ter lugar, é

necessária alguma espécie de poder coercitivo, capaz de obrigar igualmente os homens ao cumprimento de seus pactos [...] e não pode haver tal poder antes de erigir-se um Estado. (*Lev*, p. 95)

A remoção do medo, que invalida um pacto, depende primordialmente do cumprimento da segunda lei de natureza, que, em vista da primeira – que é a procura da paz –, indica ao homem a conveniência da renúncia parcial do seu direito natural. Sem a renúncia parcial¹¹ desse direito não pode haver pactos válidos, dado que a desconfiança sempre estará presente. Como da desconfiança vem a guerra, e dessa o medo da morte, logo, cumprir pacto nesse contexto pode significar entregar-se como presa, algo que ninguém, por natureza, está predisposto a fazer. A ausência de um forte poderio capaz de coação faz com que tudo seja permitido. Em sendo tudo permitido, nada pode ser considerado justo nem injusto pelo fato de que não há leis para determinar o comportamento coletivo dos indivíduos. Não havendo uma lei que proíba e autorize determinadas ações, não se pode dizer que algo é justo ou injusto. Pois, se diz justo àquelas coisas que se encontram em perfeita harmonia com a lei, ao passo que injusto, àquelas que estão em desarmonia com ela. Portanto, não havendo lei não há injustiça e nem justiça, mas simplesmente ações pautadas nas regras da razão, que não são propriamente leis, mas preceitos prudenciais que resultam de uma série de somas e subtrações, ou seja, cálculos efetuados pela calculadora natural do homem que é a sua própria razão.

Como terceira lei de natureza, o cumprimento dos pactos válidos não representa um fim em si mesmo. Significa isto que não se cumpre um pacto apenas porque é bom respeitar, mas, é bom somente enquanto fortalece e promove a manutenção da paz. Ou seja, o fim da terceira lei de natureza é a reparação da primeira. Em suma, tudo se volta para a paz. Pois, é dela, enquanto primeira lei, que resulta todas as outras, as quais se traduzem em meios para o alcance desse fim que é viver bem, em paz e segurança. A paz – que contrasta com a guerra – depende do cumprimento de todos os preceitos da razão que a partir dela são deduzidos. Uma falta a qualquer desses preceitos já inviabiliza a paz restituindo

¹¹ Diz-se renúncia parcial porque um pacto nunca é suficiente para que nele haja a transferência de todos os direitos. Pode-se dizer também que, no mínimo, permanece no indivíduo o direito de defender e salvar sua Vida, especialmente em circunstâncias em favor de uma renúncia total, mas apenas parcial. Ou seja, no ato da transferência, transferimos àqueles direitos que forem necessários para a ordem, a continuidade da vida e a manutenção da paz dentre outro, mas, nem todos. Significa isto que há direitos que são intransferíveis.

assim a condição de guerra. É por isso que a paz é a mais fundamental de todas as leis, porque é a única que depende das demais, ao mesmo tempo em que se constitui como razão e fundamento da existência de todas. Para que a promessa seja cumprida mutuamente faz-se necessário a existência de um poder que esteja por cima dos contratantes. É esse poder que dá garantia – ao que cumpriu agora a sua parte – de que o outro também cumprirá a sua. A isso se chama cumprimento mútuo das promessas e daí decorre a justiça no contexto da filosofia hobbesiana.

3.1.3 A sétima lei de natureza como expressão da finalidade da lei civil

A sétima lei de natureza – que esclarece e ratifica a idéia de que as leis de natureza são regras de ação que predispoem os homens à paz – se configura explicitamente como finalidade exclusiva da lei civil, dado que prescreve como e com qual intenção deve se dá a aplicação da lei. Modernamente, a aplicação de pena, ou castigo, além de reparação, ganhou também o caráter de correção e prevenção. Nesse contexto, a punição já escapa ao sentido de vingança. A partir da sétima lei de natureza, a vingança – que não objetiva um bem futuro – é entendida como um mecanismo de guerra. Poder-se-ia até mesmo dizer que a punição no sentido da correção, e na perspectiva do porvir, já não se trata de uma simples vingança, mas, sobretudo, de uma promoção pedagógica investida na educação de um povo (ou de alguns do povo).

A fórmula que prescreve a sétima lei de natureza está presente no início do décimo nono parágrafo do capítulo XV do *Leviatã*, nos termos que seguem: “Que na vingança (isto é, a retribuição do mal com o mal) os homens não olhem a importância do mal passado, mas só a importância do bem futuro”. (*Lev*, p. 95). É justamente essa preocupação com o bem futuro, que faz com que os castigos, ou penas aplicadas pela lei, não visem outro objetivo a não ser “a correção do ofensor ou exemplo para os outros”. (*Lev*, p. 95). Pois, punir por punir não conduz em hipótese alguma para uma melhora na conduta do infrator. Nessa perspectiva, a vingança enquanto expressão da retribuição do mal com o mal perde seu sentido; deixa de ter importância para a conduta social dos indivíduos, pois, o que deve agora mais importar para a sociedade é aquele tipo de conduta pela qual se vive

bem o presente pela projeção de um futuro que se espera ser melhor. Ora, não há possibilidade de se projetar um futuro melhor sem que haja antes uma melhora nas condições de vida em todas as suas dimensões vividas no presente. Dimensões essas que vão da escola ao cárcere. Mas, também o cárcere pode ser uma forma de educação, todavia, para isso, é necessário que o Estado seja eficiente e presente. Toda punição que não tende à correção do punido e para a educação, ou reeducação tanto dele quanto da sociedade não é promotora da paz e sim do caos, semelhante, em parte, àquele existente na situação pré-social. Punir por prazer, ou vingança pura, não passa de um vangloriar-se, e nesse sentido Hobbes alude:

[...] a vingança que não visa ao exemplo ou ao proveito vindouro, é um triunfo ou glorificação, com base no dano causado ao outro que não tende para fim algum (pois, o fim é sempre alguma coisa vindoura). Ora glorificar-se sem tender a um fim é contrário à razão, e causar dano sem razão tende a provocar a guerra, o que é contrário à lei de natureza. E geralmente se designa pelo nome de crueldade. (*Lev*, p. 95)

O que fica claro aqui é que a punição por vingança não conduz ao estado de paz, mas ao de guerra. Nesse sentido, a vingança enquanto busca de glória contraria a primeira lei de natureza, e sendo assim, não promove a passagem do estado de natureza ao de sociedade. Para que essa passagem ocorra é necessário, antes de tudo, o reconhecimento da igualdade natural (como já se mostrou) de onde decorre a paz. Ora, sendo assim, se o Estado foi feito para nele se viver em paz, ao menos no que contrasta à situação de natureza, logo, o Estado não pode promover a vingança sem finalidade contra os infratores da lei, pois se assim o fosse estaria contrariando o fim ou razão primeira de sua fundação que é a garantia da paz pela manutenção da ordem. No sentido da promoção da paz, compete ao Estado promover a construção dos meios pelos quais se dá e se adquire um patamar de vida pacífica. Desse ponto de vista, a tarefa do Estado, ou uma delas, deve ser a de educar. Essa educação deve se dar pela punição dos maus exemplo e não necessariamente pela simples vingança. Pois, é na educação do infrator, por exemplo, que se pode fixar a possibilidade de uma sociedade melhor, ao menos no que diz respeito à minimização das causas de conflitos no que tange ao assunto tratado. Diz-se que isso é possível porque possível é justamente aquilo que pode ser

mais ainda não é. Por não ser ainda é que é possível ser depois. Mas, para que essa possibilidade se converta em realidade faz-se necessário escavar o solo, lançar as bases e levantar a construção. Ao contrario da educação, nos termos que aqui está sendo tratada, a punição – enquanto vingança – possui caráter negativo. Se praticada ela despotencializa o Estado na sua marcha para o seu fim, que é a garantia da vida e da paz. Nessa circunstancia, o Estado estaria se voltando contra todas as leis de natureza, leiam-se as luzes da razão natural que fizera os homens vislumbrar na sombra da morte a possibilidade da vida¹². Cabe lembrar aqui que o desrespeito a qualquer uma das leis de natureza tem como resultado necessário a desobediência a primeira que é a mais importante de todas. Em contrapartida, o não cumprimento da primeira é sempre o reflexo ou a indicação de que alguma das outras fora violada.

No contexto da discussão acima é que se apresenta aqui a sétima lei de natureza como finalidade da lei civil. Pois, tudo o que esse ditame da razão orienta só tem sentido no contexto do Estado de sociedade. No estado de natureza não pode haver punição enquanto correção e educação do indivíduo para um bem futuro. O que há nesse estado é a vingança, onde um homem se faz lobo do outro, ainda que isso se dê por simples ignorância a qual não permite aos homens perceber que o contrário é sempre melhor. No Estado de sociedade, à sua vez, a vingança enquanto retribuição do mal com o mal cede lugar à punição enquanto correção e meio de educação. É justamente nisso que consiste a finalidade da lei civil. Ela não serve apenas para restringir a liberdade de cada um, mas, também, para lhes mostrar os meios mais adequados pelos quais essa liberdade possa ser conservada, quando assim for possível, sem que daí decorra os prejuízos para os outros. Muitas vezes a lei civil mostra isso na forma de castigo. Esses castigos não são fins em si mesmo, mas, meio através dos quais os indivíduos são convidados a refletir sobre suas ações, a rever seus comportamento e a modelar suas atitudes objetivando, sobre todas as coisas, harmonizá-las ao fim primeiro e último do Estado: a paz e a vida.

3.1.4 A nona lei de natureza como ratificação da igualdade natural

¹² Não significa isto que o estado de natureza é um estado de morte, mas sim que é somente no estado de sociedade que a vida pode prosperar e se dá em longo prazo.

Como já se mostrou, a argumentação de Hobbes que fundamenta a tese da igualdade natural consta nos parágrafos iniciais do capítulo XIII do *Leviatã*. A argumentação hobbesiana em prol da igualdade natural não representa uma simples defesa de que os homens, estando na condição de natureza, sejam todos iguais, razão pela qual Hobbes combate àquele que se constituiu como seu maior adversário na esfera teórica do campo político, Aristóteles. Nesta arena aonde esses gigantes combatem, o tema da igualdade/desigualdade, pode-se dizer, baliza o campo determinando a área de cada um, da qual eles se deslocam para o combate.

Em princípio, poder-se-ia pensar que ao formular a sua nona lei de natureza, Hobbes estaria sendo redundante ao colocar de outra forma os argumentos já descritos no capítulo XIII. Esse é, sem dúvida, um cuidado que o leitor deve ter para não correr o risco de chegar a falsas conclusões no que toca ao pensamento desse autor.¹³

Os argumentos hobbesiano que preparam e apresentam a nona lei de natureza estão presente no vigésimo primeiro parágrafo do capítulo XV do *Leviatã*, onde se lê no início: “A questão de decidir quem é o melhor homem não tem lugar na condição de simples natureza, na qual [...] todos os homens são iguais”. (*Lev*, p. 95). Para entendermos porque Hobbes retoma essa questão, é preciso lembrar que o inimigo que Hobbes combate não é qualquer um, mas alguém constituído como autoridade secular no campo da filosofia política. Igualmente, não se pode perder de vista o lugar que Hobbes almeja chegar com a tese da igualdade natural. Como já se mostrou, ele quer fundamentar a geração do Estado. Em sua opinião o surgimento do Estado só é possível com a aquisição da paz, o que só é viável mediante o reconhecimento entre os homens de que por natureza eles são iguais. Nesse contexto, o retorno ao combate com Aristóteles é inevitável. Para Hobbes, o surgimento da desigualdade resulta diretamente do aparecimento da sociedade civil e suas leis, como ele claramente diz: “A desigualdade atualmente existente foi

¹³ Para fins de esclarecimento disso considere-se o que se segue: no início do cap. XIII do *Leviatã* Hobbes apresenta a idéia de que a natureza fez os homens iguais, mas, não desdobra a questão o suficiente a ponto de explicar como isso se dá, pois essa explicação já aparece previamente nos capítulos anteriores, quando ele – ao desenvolver sua concepção da natureza e do homem – dar razões pelas quais “não poderia haver exceções” na natureza, de modo a que ninguém poderia “ter algum tipo de privilégio” que outro não tivesse. Estando todos submetidos aos mesmos estímulos, as forças naturais se igualam. Esse desdobramento, como explicitação, vai aparecer posteriormente ao longo da argumentação por ele desenvolvida, especificamente no capítulo XV.

introduzida pelas leis civis”. (*Lev*, p. 95). Desse modo, Hobbes pretende desfazer teoricamente a concepção de que a fonte da imperfeição, em se tratando dos desajustes sociais entre os homens seja a natureza em seu funcionamento. Nesse aspecto, para esclarecimento da problemática em questão, cumpre citar os argumentos precisos mediante os quais Hobbes traz à baila a nona lei da razão. Diz ele:

Se a natureza fez todos os homens iguais essa igualdade deve ser reconhecida; e se a natureza fez os homens desiguais, como os homens, dado que se consideram iguais, só em termos igualitários aceitam entrar em condições de paz, essa igualdade deve ser admitida. Por conseguinte, como nona lei de natureza, proponho esta: que cada homem reconheça os outros como seus iguais por natureza. A falta a este preceito chama-se orgulho.¹⁴ (*Lev*, p. 96)

Ora, considerar-se igual a outrem não significa necessariamente ser igual, mas apenas considerar-se sob essa condição. O que fica implícito, nas entrelinhas, da nona lei é que a questão que está em pauta nesse contexto é o reconhecimento da igualdade, e não precisamente o problema da igualdade em si. É nesse aspecto que a tese da igualdade natural, ao mesmo tempo em que dá conta de um fato (a igualdade), se transforma, também, em um fenômeno que oculta um segredo, e tal era a estratégia teórico-retórica da Hobbes. Portanto, o que a nona lei de natureza quer é que a igualdade seja reconhecida subjetivamente na medida em que exige que cada um assim se reconheça. E mais, não basta que os indivíduos se reconheçam iguais, é preciso também que eles acreditem nessa igualdade; é preciso acreditar que ela exista de fato (Cf. MARQUES, op. Cit., p. 91), pois essas são condições necessárias para que o Estado venha a lume. Aquele que desrespeita esse princípio é o orgulhoso. O orgulhoso é aquele que se considera ou se pretende superior aos outros, e, desse modo, não contribui para a manutenção da paz. Como tal ele representa um perigo para o Estado, pois tende a provocar o motim e a guerra originando a possibilidade de desarmonia, ou desunificação dessa instituição artificial que lhe garante a vida e a paz e todos os demais benefícios que daí podem advir.

¹⁴ O “orgulho” é uma emoção que, exagerada, se torna irracional e, portanto, contrária à preservação da vida.

O homem orgulhoso, que desobedece a nona lei, é o homem que se esqueceu dessa imensa alavanca que lhe possibilitou a ascensão, aquele que não percebe que é ele que tem mais a perder com a ruptura do corpo político, e que ao retornar ao Estado de natureza, seu diferencial em capacidade de planejamento e deliberar lhe será de muito pouca valia. (Idem, p. 97)

Reconhecer-se igual, portanto, na condição de natureza é conveniente para a prosperidade posterior de cada um e coletivamente.¹⁵ Essa prosperidade é garantida uma vez que se cria o Estado, o qual, à sua vez, promove o indivíduo no sentido dos benefícios a serem alcançados na sociedade, o que não ocorre no estado de natureza. Enquanto mandamento da razão, a nona lei é um apelo da natureza humana para sair da condição de natureza e selvageria, e assim progredir e prosperar. Nesse sentido, a obediência a esse preceito tem como recompensa a garantia de inúmeros benefícios para todos. Se por um lado se abre mão de algumas vantagens que na situação de natureza são sempre pequenas, por outros se ganha benefícios maiores com a criação do Estado. Sem Estado não há propriedade, não há indústria, nem comércio e riquezas, elementos esses que, se bem distribuídos, promovem a felicidade de um determinado povo. Pois, a ausência desses elementos caracteriza a vida miserável e insegura. E um povo miserável não pode ser feliz. Ele apenas vive enquanto isso é possível. O desejo de uma vida boa está presente em todos os homens. E muitas vezes quando não se adquire isso e se vive uma vida em condições precárias de existência, não é porque assim se escolheu, mas sim porque o contexto e o conjunto das circunstâncias não permitira que assim o fosse. Pois, a vida é um contínuo viver situações. E bastante são as situações pela quais o indivíduo passa no decorrer de sua existência, sendo umas boas, outras ruins; umas ruins, mas que passam logo, e outras ruins que demoram muito para passar. E assim a vida se tece, ora com erros, ora com acertos, ora com vitórias, ora com derrotas. Entretanto, tudo isso, ainda que seja ruim ou bom, só é possível depois da instituição do Estado. E para que essa instituição seja possível é necessário que os homens acreditem e se reconheçam como iguais por natureza. E

¹⁵ É conveniente porque, na prática, mesmo “desiguais” em um aspecto, um mais forte, outro mais inteligente, no final, como são igualmente dotados de razão, encontrarão meios de se igualarem, o que os faz, para o que é relevante, “iguais”.

se são iguais por natureza, pela mesma natureza eles não podem ser escravos, pois a certeza da escravidão, para Hobbes, é a certeza, sem sombra de dúvidas, da impossibilidade de geração do Estado. É justamente por essa razão que Hobbes combate a tese da escravidão por natureza, pois ela representa uma infração à lei de natureza que “ordena” aos homens reconhecerem-se iguais. E, desse modo, não contribui para a instituição da paz, pois, mantém a guerra. Ou seja, desrespeitar a nona lei de natureza significa não cumprir a primeira, que manda buscar a paz, e que como tal se constitui como a mais importante de todas dado que representa – uma vez alcançada a paz – a real superação do estado de guerra. Ou ainda, representa a ponte através da qual os indivíduos passam da situação de natureza ao estado de sociedade, onde agora eles podem ter segurança, prosperidade, paz e garantia de vida, ainda que isso seja na perspectiva do mínimo possível.

Somente no estado de sociedade, do ponto de vista da filosofia hobbesiana, a vida pode prosperar e se realizar enquanto realização do indivíduo. O que a nona lei quer e faz é ratificar e fortalecer a idéia de que por natureza os homens são iguais. Com isso Hobbes assola de vez os princípios políticos da tradição que perdurava de há muito.

4 O ESTADO E AS LEIS

4.1 O Estado

A reflexão na qual Hobbes se dá ao trabalho de discorrer sobre o Estado está presente em toda segunda parte do *Leviatã* intitulada “Do Estado”, nos capítulos que vão do XVII ao XXXI. No primeiro desses capítulos que trata das causas, gerações e definição de um Estado, Hobbes mostra como se constitui o poder soberano e, dependendo da forma como esse poder é adquirido, deduz a partir daí dois tipos de Estados, respectivamente, o Estado por instituição e o Estado por aquisição. Nos capítulos XVIII e XIX ele se ocupa dos Estados por instituição e no capítulo XX dos Estados por aquisição. No primeiro parágrafo do capítulo XVII Hobbes apresenta argumentos que dão uma visão prévia daquilo que seria a finalidade da lei e do Estado:

O fim último, causa final e desígnio dos homens [...], ao introduzir aquela restrição sobre si mesmo sob a qual os vemos viver nos Estados, é o cuidado com sua própria conservação e com uma vida mais satisfeita. Quer dizer, o desejo de sair daquela mísera condição de guerra que é a consequência [...] das paixões naturais dos homens quando não há um poder visível capaz de os manter em respeito [...]. (*Lev*, p. 107).

Ora, para se ter uma vida satisfeita é preciso primeiro viver. Partindo do princípio de que a meta fundamental do homem é a garantia de sua vida, então, só resta o reconhecimento de que o surgimento do Estado se apresenta como uma necessidade de fato, dado que representa a possibilidade dessa garantia.

Obviamente, viver em sociedade é uma condição que requer, antes de tudo, habilidades diversas para fins múltiplos. Sendo assim, para se entender com perspicácia o fenômeno da vida social, compreendendo bem o seu engenho, seus mecanismos e seu funcionamento faz jus remontar à genealogia da sociedade civil que – do ponto de vista da filosofia hobbesiana – tem sua origem na superação (até

certo ponto) do estado de natureza ¹⁶ dada a sua ineficácia para a administração da vida ao longo de todo o seu percurso existencial dotado de impasses e complexidades. O ponto de partida hobbesiano para o entendimento do surgimento do Estado e, portanto, da vida em sociedade política, é a construção do hipotético estado de natureza ¹⁷, o qual não se trata de um Estado propriamente dito, tal como entendemos hoje – um corpo político constituído de leis e demais normas que obrigam por força ao cumprimento de tais – mas, como já se mostrara, de um modo de vida onde cada um se constitui como senhor de si mesmo cumprindo apenas o que apetece à sua vontade natural, diferentemente do Estado social no qual, quase sempre, o cumprimento da vontade natural cede lugar, ou é substituído, pelo cumprimento da vontade artificial que é a vontade do Estado enquanto artifício. O que caracteriza esse Estado, essa instituição que é fruto da vontade humana de sair da mísera condição de natureza, é, sobretudo, o fato de que ela detém força e poder para obrigar e coagir (quando assim se mostrar necessário) a todos ao cumprimento daquilo que ela determinar como bom e conveniente para a totalidade dos indivíduos, e que, como tal, deve ser cumprido e respeitado sem exceção.

Enquanto homem artificial, o Estado (no pensamento de Hobbes) é gerado a partir da restrição do direito natural inerente a cada indivíduo. Para fins de esclarecimento disso (dessa restrição), cabe nesse contexto retomar a distinção hobbesiana estabelecida entre *jus naturale* e *jus civile*.

[...] *direito é liberdade*, nomeadamente a liberdade que a lei civil nos permite, e a *lei civil* é uma *obrigação*, que nos livra da liberdade que a lei de natureza nos deu. A natureza deu a cada homem o direito de se proteger com sua própria força, e o de invadir um vizinho suspeito a título preventivo, e a lei civil tira essa liberdade, em todos os casos em que a proteção da lei pode ser imposta de modo seguro. (*Lev*, p. 178, grifo do autor)

A diferença entre direito natural e direito civil, evidencia-se, portanto, pelo fato de que enquanto o primeiro é a liberdade que o indivíduo desfruta para o

¹⁶ A razão pela qual se diz aqui que o estado de natureza fora superado até certo ponto decorre do fato de se perceber as características dele (sendo a descrição da condição natural da humanidade na ausência de um poder comum capaz de manter os homens em respeito mútuo) no Estado de sociedade.

¹⁷ Tal como teorizado por Hobbes, o estado de natureza nunca existiu enquanto uma substância real. O estado de natureza é apenas uma maneira de se explicar o comportamento do homem (isto é, considerado individualmente, adulto, criança, americano, europeu, etc.). (cf. RIBEIRO, 2006, p. 29).

cumprimento de sua vontade sem a interposição de intervenções externas, ou seja, independentemente de qualquer coisa, o segundo, à sua vez, designa a liberdade que o indivíduo possui de fazer não o que ele quer, mas o que o Estado lhe ordenar por meio da lei. Significa isso que, na sociedade, o homem é livre apenas para cumprir e respeitar às leis do Estado, os ditames da razão artificial. Entretanto, cumpre ressaltar que para que assim o seja, é necessário que a lei, eternamente, proteja os cidadãos. Pois, a não proteção suspende a obrigação de obedecer na medida em que a desobediência se mostrar compatível com a conservação da vida e necessária a esse fim. Exceto essa circunstância, é válido salientar, as leis do Estado, ou seus mandamentos, não devem representar para os indivíduos algo imposto contra a sua vontade, pois, foi pelo consenso de todos – dada a precariedade da vida no estado de natureza, do qual eles optaram por sair em razão do medo da morte violenta e em virtude da esperança de conseguirem uma vida melhor – para fins de conservação de suas vidas, suas proles, seus bens (até certo ponto) e para a garantia da paz é que essa instituição fora criada. Portanto, devem ser boas as razões pelas quais se deve obedecer. Para citar Skinner: “se o Estado e para sobreviver, as pessoas devem obedecer-lhe não pelo medo que têm da desobediência, mas antes pelo reconhecimento de que há boas razões para aquiescer ao seu domínio.” (SKINNER, 2010, p. 151)

O Estado, esse homem artificial que surge (até certa medida) em oposição ao homem natural, Hobbes comparo-o ao Leviatã um monstro (cf. MOSCA; BOUTHOU, op. Cit., p. 191) que detendo a espada e o poder, aterroriza aos que não se ajustarem aos seus desígnios e atentarem à promoção da desordem na sociedade, promovendo assim, um retorno ao caos tal como na situação de natureza.

A idéia de Estado enquanto leviatã já é suficiente para demonstrar a função primordial inerente ao homem artificial, tal como elucidam Mosca e Bouthoul (idem): “A fim de mostrar a onipotência que o governo ideado por ele devia possuir, Hobbes compara-o a esse peixe monstruoso de que fala a bíblia, isto é, ao leviatã, que, sendo o maior de todos os peixes, impedia os mais fortes de engolirem os menores.”¹⁸ Nesse sentido, observa-se que a preocupação fundamental de Hobbes

¹⁸ “Hobbes escolheu o monstro citado no livro de Jó porque ele reina sobre os filhos do orgulho e, nós, humanos, somos antes de mais nada movidos por nossa vaidade, pela noção vã que temos de nosso valor: é esta, por sinal, a terceira causa de guerra generalizada entre os homens, da “guerra de

parece consistir em encontrar um meio pelo qual os mais fortes sejam impedidos de obstaculizar a vida dos mais fracos. Obviamente, o meio mais eficiente que Hobbes pensa para isso é a criação do Estado civil.

Em Hobbes, pensar a criação do Estado significa traçar um caminho que vai do homem natural ao soberano artificial. Significa isso que o processo que leva a compreensão teórica da origem do Estado é longo e se dá por etapas. Sendo assim, a primeira delas consiste num estudo da natureza humana numa tentativa de descobrir seus principais mecanismos e leis de ação, ou seja, as regras que determinam seu comportamento. Esse primeiro passo Hobbes o faz atrelando ciências humanas e ciências da natureza. É a partir do entendimento do funcionamento da natureza natural que Hobbes deduz as causas do comportamento humano tal como ele é. É nessa perspectiva que ele estabelece os princípios da natureza humana já nos capítulos iniciais do *Leviatã*. Na verdade, natureza humana é o tema central de toda a primeira parte dessa obra. Sendo assim, o conceito de homem apresentado por Hobbes se torna um conceito chave para a compreensão de sua teoria do Estado, razão pela qual (pode-se argumentar aqui) essa teoria é precedida por uma psicologia e antropologia hobbesiana.

Em princípio, a investigação relativa à antropologia hobbesiana toma como ponto de partida a concepção mecanicista de cunho empirista pela qual o homem é definido. O conceito de homem preconizado pelo pensamento de Hobbes resulta como síntese das suas percepções acerca do próprio homem em interação com o meio do qual ele recebe inúmeras influências ao ser por esse afetado. Essa análise compreende o homem vivendo tanto em sua situação natural, quanto em sua condição social.

Em linhas gerais, entende-se por mecanicismo a teoria filosófica que sustenta que os sistemas naturais, incluindo os organismos vivos, são “máquinas” ou mecanismos complexos.¹⁹ Aplicando esse mecanicismo ao homem, deduz-se, a partir daí, que todos os seus comportamentos e demais ações são determinadas por um nexos causal, ou seja, as “ações” do homem são “reações” a um impulso anterior,

todos contra todos”. [...] Hobbes insinuaria que vivemos entre duas condições monstruosas, a da paz sob o governo absoluto (ou melhor, o governo de um soberano) e da guerra generalizada, isto é, o conflito intestino, que lança irmão contra irmão. (RIBEIRO, 2006, p. 32).

¹⁹ Para um entendimento mais abrangente do mecanicismo, cf. BUNGE, 2006, p. 238-9

uma causa, gerando uma rede ou um *mecanismo*.²⁰ Nessa teoria, o homem é semelhante a uma máquina movida por impulsos mecânicos. Essa analogia, contudo, fica mais bem explicitada na medida em que não se desconsidera a sua dimensão empírica.

A ciência empírica (requisito básico à compreensão da teoria mecanicista hobbesiana), à sua vez, é aquela que apregoa a existência de uma realidade exterior ao homem, na qual consta toda a matéria do conhecimento. O conhecimento, no que a isso diz respeito, tornar-se-á passível de exequibilidade somente a parti do momento em que essa matéria – que reside fora do homem – por alguma causa, ou razão, afeta os órgãos sensoriais presentes no corpo humano.

A inferência da ação humana como derivada da realidade que lhe é exterior, resulta, sobretudo, da impressão que essa mesma realidade provoca nos sensores do corpo. Nesse sentido, a posição – em geral – assumida pelo homem aparenta ser de natureza passiva, considerando a determinação de sua ação pelo meio exterior. Desse modo, ele estaria como que a mercê da materialidade da realidade e, dado a sua disposição, apto a ser determinado por ela.

No *Leviatã* a concepção mecanicista de Hobbes acerca do homem, faz-se perceber em suas reflexões sobre a natureza humana, tanto no estado de natureza, quanto no de sociedade. Em todos os casos, são os impulsos externos que, transformados em reações internas – paixões –, levam o homem a agir nesta ou naquela direção. No Estado civil, especificamente, o homem é determinado pelas leis da sociedade (que são as leis de natureza generalizadas na forma de um contrato efetivado), isto é, normas jurídicas que limitam suas ações coagindo-as (quando necessário) para que a socialização passe da possibilidade à realidade. Se no primeiro estado ele age naturalmente cumprindo os desígnios do seu coração e, portanto, emocionalmente, no segundo ele se vê obrigado a agir artificialmente, mediante a consulta prévia da razão, ao mesmo tempo em que busca conciliar os ditames dessa mesma razão àquilo que as leis prescrevem.²¹

Se no Estado civil, por acaso, o homem vier a se rebelar contra a autoridade soberana fruto daquele acordo pelo qual o Estado se tornara possível,

²⁰ Mecanismo: “qualquer processo que faz funcionar uma coisa complexa”. (cf. BUNGE, 2006, p. 239).

²¹ A razão é calculadora nas duas condições. Na condição natural, ela calcula seus interesses sem restrições *organizadas*, e sim caóticas e perigosas, que são aquelas postas pelos inimigos reais ou potenciais. Na condição social, ela calcula seus interesses com restrições *organizadas* pelas leis civis, determinadas pelo soberano.

essa rebeldia significa um não cumprimento daquilo que a lei determina. Neste caso, pode-se dizer que o homem agiu com maldade dado que a maldade é sempre alguma espécie de transgressão a alguém, ou algum princípio estabelecido como legal. Nesse caso, a ofensa resulta de um desacato à autoridade soberana na medida em que suas normas são desrespeitadas total ou parcialmente. Em suma, esteja o homem sob sua condição natural, ou esteja ele imerso na civilização, sua ação é sempre determinada por algo, pois, ele não vive no mundo sozinho. Alias sozinho ninguém vive. E a própria existência é uma construção que se delinea dentro de determinados limites.

É justamente esse determinismo, ou seja, essa hipótese que considera os fatos como advindos necessariamente de situações antecedentes, que vai fundamentar a teoria mecanicista hobbesiana. Em decorrência dela, Hobbes desenvolve e fundamenta a sua teoria do Estado. Partindo de um estudo prévio sobre a natureza humana.

No Estado de sociedade, nem sempre se observa na ação humana aquele comportamento que vai ao encontro das determinações da lei civilis. Isso também, e muitas vezes, decorre do fato de que nem sempre a lei (ou uma determinada lei) contempla as reais necessidades, ou a verdadeira realidade de um povo. Muitas vezes ela pode está voltada para um interesse particular ²² que faz com que o povo fique alheio aos benefícios que podem advir do seu cumprimento.

4.1.1 A Liberdade do soberano

Em se tratando de quem deve, ou a quem compete fazer a lei, Hobbes é claro ao enunciar no capítulo XXVI do *Leviatã* conforme se lê:

Em todos os Estados o legislador é unicamente o soberano, seja este um homem, como numa monarquia, ou uma assembléia, como numa democracia ou uma aristocracia. Porque o legislador é aquele que faz a lei. E só o Estado prescreve e ordena a observância daquelas regras a que chamamos leis, portanto o Estado é o único legislador. Mas o Estado só é uma pessoa, com capacidade para fazer seja o que for, através do

²² “Nenhuma lei pode ser útil, nem mesmo justa, quando é feita para interesses privados e particulares, e não para o bem público.” (HOBBS, 2010, p. 72).

representante (isto é o soberano), portanto o soberano é único legislador. Pela mesma razão, ninguém pode revogar uma lei já feita a não ser o soberano, porque uma lei só pode ser revogada por outra lei, que lhe proíba sua execução. (*Lev*, p. 166)

Esse trecho expressa de forma óbvia o pensamento de Hobbes quanto a pessoa do soberano. Esse por sua vez é o único representante legal do Estado autorizado a fazer e revogar leis conforme a necessidade. Como tal, ele goza de total liberdade para não se submeter às leis que como ator institui em nome dos autores, que são aqueles que a ele concederam absoluto poder.²³ Nesse sentido, Hobbes mostra que o soberano é imparcialmente livre dado que pode muito bem suspender àquelas leis que – de algum modo – possam lhe prejudicar e fazer outras que possam lhe beneficiar.²⁴ Em outros termos, o que define o soberano teorizado por Hobbes, é o fato de que ele não está sujeito à obediência da lei. Para esclarecer melhor essa questão, considere-se, então, o que refere Hobbes no *Leviatã*, capítulo XXVI.

O soberano de um Estado, quer seja uma assembléia ou um homem, não se encontra sujeito às leis civis. Dado que tem o poder de fazer e revogar as leis, pode quando lhe aprouver libertar-se dessa sujeição, revogando as leis que o estorvam e fazendo outras novas; por conseguinte já antes era livre. Porque é livre quem pode ser livre quando quiser. E a ninguém é possível estar obrigado perante si mesmo, pois quem pode obrigar pode libertar, portanto quem está obrigado apenas perante si mesmo não está obrigado. (*Lev*, p. 166).

Hobbes mantém, portanto, a concepção de que o soberano é absolutamente livre, dado que nada o pode obrigar a submeter-se à vontade de outrem. Liberdade nesse sentido – no caso a liberdade do soberano – significa impossibilidade de sofrer qualquer tipo de coação externa aos desígnios de sua

²³ Entretanto, como lembra Renato Janine “Não é fácil o ofício do soberano hobbesiano: embora tenha direitos ilimitados, não pode usá-los ao seu capricho. A arbitrariedade nas condenações, o abuso na repressão devolvem liberdade aos homens, contra um Estado que já não é deles: pois deixo de me reconhecer na máscara do soberano que me fere ou me prende.” (RIBEIRO, 1984, p. 112)

²⁴ Aqui é válido lembrar que o bem do soberano hobbesiano é, necessariamente, o bem de todos os membros do Estado, ou seja, o bem daqueles indivíduos que abriram parcialmente mão de sua liberdade para poder desfrutar dos benefícios em longo prazo. Não se separa o bem do soberano do bem dos súditos.

razão. Em outros termos, significa que nada pode impedir o soberano de agir conforme sua vontade e poderes. Para ilustrar melhor isso, cabe referir o que diz Skinner em *Hobbes e a liberdade republicana*:

Hobbes estabelece tão claramente possível que ser um homem livre nada tem a ver com o ter que viver *sui iuris*, ou ter que viver independente da vontade de outrem, isso significa simplesmente não está incapacitado por impedimento externo a agir segundo a vontade e poderes próprios. (SKINNER, op. Cit., p. 149)

Conforme explica Skinner, Hobbes parece reforçar a sua posição quanto à liberdade do soberano ao insistir que nenhuma ação exterior possa refrear sua vontade de agir conforme melhor deleitar sua razão.

4.2 A Lei

A lei que nos manda dirigir pela direita é arbitrária, mas devemos segui-la porque nos salva a vida. (RENATO JANINE)

Se o coração do Estado de natureza reside, até certo ponto, na ausência de limites para a liberdade dos indivíduos dada pela natureza, o coração do homem artificial, por sua vez, vai residir, então, naquelas leis que são instituídas e promulgadas por esse homem [leia-se: o Estado], ou seja, pela autoridade soberana. As leis civis, tais como são apresentadas por Hobbes se caracterizam exclusivamente pelo fato de que todos são obrigados a respeitá-la. Sobre isso, diz o filósofo no primeiro parágrafo do capítulo XXVII do *Leviatã*:

Entendo por leis civis aquelas leis que os homens são obrigados a respeitar não por serem membros deste ou daquele Estado em particular, mas por serem membros de um Estado. Porque o conhecimento das leis particulares é da competência dos que estudam as leis de seus diversos países, mas o conhecimento da lei civil é de caráter geral e compete a todos os homens. (*Lev*, p. 165)

A necessidade de cumprimento da lei civil impõe a necessidade de que dela todos os membros do Estado tomem conhecimento, pois, é desse – uma vez adquirido – que deriva a obrigação de cumprimento. Entretanto, cumpre ressaltar que a obrigação não deriva somente disso, mas de outras tantas causas.

O que caracteriza a lei civil, nesse sentido, é a obrigação que os indivíduos têm para obedecê-la e, portanto, respeitá-la, diferentemente da situação de natureza onde as leis de natureza em nada obrigam (automaticamente) os indivíduos a respeitá-la. Sendo formulada pelo Estado, a lei passa, então, a ser uma ordem dada pelo Estado àqueles que (para o próprio bem, assim como para o dos outros) têm a obrigação de obedecer. Uma vez ditada por esse homem artificial – autorizando, ou proibindo aos homens a prática de determinados atos – a lei constitui a medida fundamental pela qual o Estado discrimina o justo do injusto, punindo, conseqüentemente, àqueles que agirem injustamente, ou seja, contra as regras estabelecidas pela autoridade soberana já que essa autoridade tem força e poder para punir (quando for o caso). Cumpre destacar que não se entende por soberano, aqui, apenas um homem, como no caso das monarquias, mas também as assembléias tal como ocorre nas democracias.

Hobbes também lembra que a lei civil não é um conselho, mas antes de tudo é uma ordem dada exclusivamente pela *persona civitas*, isto é, o Estado. Partindo desse princípio, ele define com precisão a lei civil nos termos que seguem e que estão dispostos no terceiro parágrafo do *Leviatã*, capítulo XXVI, onde diz:

[...] defino a lei civil da seguinte maneira: *A lei civil é, para todo súdito, constituída por aquelas regras que o Estado lhe impõe, oralmente ou por escrito, ou por outro sinal suficiente de sua vontade, para usar como critério de distinção entre o bem e o mal; isto é do que é contrário ou não é contrário à regra.* (Lev, p. 165, grifo do autor)

Infere-se daí que a lei civil, constituída como medida do bem e do mal representa, para os indivíduos, aquilo que é a vontade do Estado, e que como tal deve ser cumprida e respeitada por todos já que é uma ordem do soberano, independentemente deste ser um homem ou uma assembléia. Trata-se, portanto, de

um meio fundamental pelo qual o Estado busca administrar a vida social. Sem a lei civil, diga-se de passagem, a socialidade não se realizaria, pois, as leis de natureza pré-existentes à instituição do Estado dessa tarefa (socializar o homem) não dão conta. A socialização é uma prerrogativa que a humanidade como no todo só ousa lograr depois de feito o Estado e, portanto, aquele poder terreno acima do qual nada se sobrepõe. A ausência de leis significa a presença da anarquia. E a anarquia já estava presente no primeiro estado (o de natureza), e lá as condições de vida eram miseráveis. Nesse contexto, pode-se dizer que a anarquia nada mais é do que uma manifestação da dissolução do Estado. Quando a autoridade soberana se desfaz, os homens ingressam novamente (ou regressam) no estado de natureza. Dizer, portanto, que o Estado existe é dizer que existem leis que lhe da ordem na medida em que coíbe tudo quanto atente para sua destruição.

No contexto histórico de Hobbes, a anarquia era a guerra civil, a qual configurava um verdadeiro e real estado de natureza. Era justamente esse estado de anarquia que Hobbes visava combater. Hobbes sabia que isso poderia muito bem levar à dissolução da autoridade soberana. Sabia também que na ausência total do Estado a vida não se realiza plenamente. É por isso que a obediência civil se torna um tema relevante no seu pensamento. Muitas vezes obedecer é melhor, dado que os benefícios daí advindos são maiores do que aqueles conseguidos pela desobediência.

O respeito e a obediência são compatíveis com o fim do Estado e do homem. Pois, nenhum homem deseja viver em estado de insegurança; nenhum homem quer a vida miserável, pelo contrário, todos desejam prosperar e viver uma vida boa. Se a obediência leva a esse fim, então, o desrespeito para com a lei se torna uma contradição nos termos e nas ações daqueles que para viver e bem viver decidiram pela criação do Estado. Entretanto, cumpre ressaltar que há situações em que desobedecer é melhor que respeitar, sobretudo quando dessa desobediência resultar a preservação da vida. Assim, numa determina situação diante da qual uma vítima, para salvar a sua vida, elimina a do seu possível algoz numa circunstância em que não se dispõe de tempo para buscar a proteção da lei e do Estado, nesse caso, a desobediência é compatível com o fim do homem que é a preservação e conservação de sua vida. Além dessa, há também outras circunstâncias nas quais a desobediência é válida. No vigésimo quarto parágrafo do capítulo XVII do *Leviatã*, Hobbes diz, por exemplo:

Quando um homem se encontra em cativeiro, ou em poder do inimigo (e encontra-se em poder do inimigo quando sua pessoa ou seus meios de vida assim se encontram) se não for por sua própria culpa, cessa a obrigação da lei. Porque é preciso que obedeça ao inimigo para não morrer, e em consequência disso tal obediência não é crime; porque ninguém é obrigado (quando falta a proteção da lei) a deixar de proteger-se, da melhor maneira que puder. (*Lev*, p. 184-5)

Obviamente, isso ratifica a idéia de que não havendo proteção, não há razões para se obedecer. Uma questão interessante que cabe aqui ser colocada diz respeito ao fato de que a preocupação de Hobbes é exclusivamente para com a vida. Nesse sentido, de acordo com Renato Janine, “Hobbes garante o direito à vida até mesmo contra propriedade individual: não é criminoso quem coagido pela necessidade, furta do que viver. Age sem culpa [...]. (RIBEIRO, 1984, p. 93). O roubo, ou furto, se justifica, portanto, somente naquelas situações em que desse ato depender a salvação da vida. Evidentemente, do ponto de vista do sistema liberal, isso não é permitido em hipótese alguma. E ainda que o fim do furto seja a preservação da vida pelo desvio da morte pela fome, mesmo assim, isso na lógica liberal e capitalista é um crime, o qual deve ser punido da forma mais rigorosa possível. Na atual contemporaneidade observa-se que muitas vezes o Estado se omite de sua função primordial ao punir injustamente²⁵ àqueles que furtam para salvar a sua vida. Muitos indivíduos que chegam à prática de tais atos são aqueles que já não tem mais nada porque o sistema já lhes roubara tudo o que tinham. Desses indivíduos diz-se que são marginais, pois habitam as margens da sociedade, a qual lhes expulsara, e eles estão aqui, ali e em todo lugar: dormindo nos bancos das praças, morando debaixo das pontes, habitando as palafitas, vivendo na miséria e morrendo nela, e o Estado, muitas vezes, nada faz para salvar a vida desses indivíduos. Nesse caso, esses indivíduos não estão obrigados a obedecer às leis de uma sociedade que já não lhes protege. Mas, mesmo assim são punidos. E sendo assim, são destinatários apenas dos prejuízos e jamais dos benefícios sociais. Ora, um Estado que age assim, não é (e nem pode ser) um Estado hobbesiano. As leis do Estado hobbesiano perdoam àqueles que roubam para preservar o único bem

²⁵ Para alegria dos capitalistas, leia-se: os empresários, que são os maiores algozes da vida e da liberdade.

que lhes resta que é a vida, depois que todos os outros já lhes fora roubados pela lógica de um sistema sedento de riqueza.

Quando alguém se encontra privado de alimento e de outras coisas necessárias a sua vida, e só é capaz de preservar-se através de um ato contrário à lei, como quando durante uma grande fome obtém pela força ou pelo roubo o alimento que não consegue com dinheiro ou pela caridade [...], nesse caso, o crime é totalmente desculpado, pela razão acima apresentada. (*Lev*, p. 185)

Portanto, para que haja harmonia é preciso que o Estado cuide de todos, que proteja a todos, e que dê vida, paz e segurança a todos e não apenas a determinados setores da sociedade. Se assim o fizer, não será um Estado justo e promotor da justiça, mas injusto, ao qual não se pode nem sequer atribuir a denominação de estado de natureza, uma vez que nesse não há justiça, tão menos injustiça. O melhor seria denominá-lo de traidor, pois, traíra a fé daqueles que nele confiaram ao concordarem por sair do estágio de vida natural.

A título de hipótese poder-se-ia aqui dizer que Hobbes muitas vezes é mal compreendido e interpretado. Essa má compreensão do seu pensamento decorre muitas vezes do fato de que seus críticos apenas vêem a sua defesa ao poder absoluto do rei, como se essa não fosse uma defesa do Estado e de cada um dos indivíduos que o compõe. Ou ainda, como se essa defesa do soberano não fosse uma defesa da vida. Hobbes não está preocupado com o bem do soberano se por esse (o soberano) não se entende a unidade, ou a suma dos representados. Também não está preocupado com a simples legitimação da ordem vigente, ou do poder em si. Antes de tudo, a sua preocupação é com a garantia da vida e a segurança dessa, pois, ele mesmo sentiu na pele a experiência do medo, o qual aparece como sempre fazendo parte de sua vida, sendo dela inseparável, o que se corrobora com suas próprias palavras ao dizer: “minha mãe pariu gêmeos, eu e o medo”. (HOBBS, apud RIBEIRO, 1984, p. 11) É em razão do medo, que a vida de Hobbes foi muitas vezes um verdadeiro mover-se de um lugar para outro. De acordo com Renato Janine, “com orgulho, na defesa de sua reputação [...] o filósofo revela que em 1640, ao ser instalado um parlamento hostil ao governo autoritário do rei, foi ele ‘o primeiro de todos os que fugiram’”. (RIBEIRO, 1984, p. 11). Depois da

publicação do *Leviatã*, Hobbes também se viu obrigado a fugir em muitas ocasiões em razão do medo que tinha de ser condenado à fogueira por acusação de heresia. Por essa razão “escreveu que nenhuma lei vigente permitia castigar hereges [...]”. (Idem). Esses e outros fatores psicológicos da vida de Hobbes, sem sombra de dúvida, ajudam em muito a entender porque o filósofo pensou o que escreveu e sustentou.

Pode-se inferir a partir do que fora acima descrito que a sua insistência com o tema da obediência civil é também resultado de um processo psicológico que traçara a linha da sua vida situando-a entre dois extremos, a saber, o medo e a segurança, ou a certeza e a incerteza. É nesse contexto que se situa a sua defesa à lei como meio mais seguro para a garantia da vida e nesse sentido sua preocupação consiste em instigar os súditos à obediência às leis. Pois, elas são as ordens do Estado banindo a guerra de todo contra todos, e promovendo a segurança, a defesa e a garantia da vida, a manutenção da ordem e da garantia de viver em paz. Em suma, a lei civil é aquele suporte sem o qual a vida social desmorona; é aquela regra que, se justa e respeitada, possibilita ao homem a segurança de viver o tempo máximo que a natureza assim lhe permite. É a obrigação que ela impõe de ser respeitada que lhe distingue da lei natural, bem como o fato de ser ela uma lei escrita. À ciência da lei civil, Hobbes denomina de “a verdadeira filosofia moral” (Lev, p. 98), entendendo assim por filosofia moral “a ciência do que é *bom* e *mau*, na conservação e na sociedade humana.” (Lev, p. 98, grifo do autor).

4.2.1 O significado da lei civil

Após ter discorrido, grosso modo, sobre as leis civis, tratar-se-á agora de mostrar outra preocupação de Hobbes que consiste em esclarecer o sentido e a finalidade da lei. Embora isso já tenha ficado subentendido no item anterior, a razão de ser aqui retomado consiste na busca pela identificação dos argumentos precisos com os quais Hobbes determina em sua filosofia o sentido e o fim da lei. Sobre isso, diz ele no capítulo XXVI:

[...] a finalidade das leis não é outra senão essa restrição, sem a qual não será possível haver paz. E a lei não foi trazida ao mundo para nada mais senão para limitar a liberdade natural dos indivíduos, de maneira tal que eles sejam impedidos de causar dano uns aos outros [...]. (*Lev*, p. 167).

Percebe-se, portanto, que essa limitação tem como alvo principal a liberdade ilimitada que os homens tinham no estado de natureza. Dessa liberdade de fazer tudo o quanto se queria era que derivava a miséria da vida na situação natural. Ora, se no estado de natureza, desfrutando de toda liberdade possível, os homens vivem infelizes, inseguros e o tempo todo com medo uns dos outros, então, para a construção da sociedade, ou ainda, para a saída da condição de guerra, o primeiro passo a ser dado consistirá na limitação dessa liberdade que em princípio, permite-se identificar como um grande obstáculo à superação daquele estado. Portanto, é justamente para fins de limitação dessa liberdade que a lei civil fora feita. Entretanto, cumpre chamar a atenção para o fato de que não quer isto dizer que a lei da natureza (que autoriza essa liberdade) seja algo absurdo que a lei civil busca combater. Desse modo, Hobbes argumenta que há uma complementariedade mútua entre elas. Diz ele: “A lei civil e a lei natural não são diferentes espécies, mas diferentes partes da lei, uma das quais é escrita e se chama civil, e a outra não é escrita e se chama natural.” (*Lev*, p. 167). Importa ressaltar aqui o fato de que a obrigação que recai sobre o indivíduo de obedecer à lei civil, diz respeito exclusivamente, ao fato dela ser uma lei escrita justamente para que todos dela tomem conhecimento. Pois, se assim não o fosse, ela não seria uma lei civil e sim natural. Pois, o que define esta não é somente o fato dela ser um ditame da razão indicando ao homem o que deve fazer para conservar sua vida, mas também o fato de que ela não se trata de uma lei escrita.

Poder-se-ia aqui sustentar a título de hipótese que as leis de natureza estão dissolvidas na lei civil, ou ainda, que as leis civis as reconhecem, promovendo a partir daí a obrigação de serem elas respeitadas, razão pela qual elas se tornam leis, mas, cumpre lembrar, somente depois da instituição do Estado como bem refere Hobbes:

[...] as leis de natureza, que consistem na equidade, na justiça, na gratidão e outras virtudes morais destas dependentes, na condição se simples

natureza [...] não são propriamente leis. [...] só depois de instituído o Estado elas efetivamente se tornam leis, nunca antes, pois passam então a ser ordens do Estado, portanto, também leis civis, pois é o poder soberano que obriga os homens a obedecer-lhe. (*Lev*, p. 166).

Poder-se-ia também constatar isso a partir das constituições e demais códigos de leis que dizem que todos têm direito à vida, o que evidentemente é uma lei de natureza. Além do direito à vida, há outros, como o direito de à propriedade, ao trabalho, à saúde etc.²⁶ O trabalho é justamente aquilo que favorece aos homens a possibilidade de terem uma vida melhor, pois é justamente nessa perspectiva que, esperançosos, eles saem do estado de natureza. Quando o estado promove a saúde e garante isso como direito, está se mostrando responsável para com a vida, mas a luta por essa já está posta na situação de natureza. Nesse sentido, o que o Estado faz é se esforçar dentro de certos limites para que a vida se prolongue. A propriedade no estado de natureza, em Hobbes, ainda não existe, mas somente a partir da instituição do Estado dada a construção das leis. Mas, mesmo assim, a posse pela luta de benéfico já existe na condição de natural.

Todas essas garantias só são possíveis na presença de uma lei civil que obrigue os homens a obedecer. Entretanto, por si só a lei não basta para conter as paixões humanas. É preciso, muitas vezes a espada, cujo fim primeiro não é ferir, mas despertar no homem aquele medo ou terror que os instiga a obedecer.

Um texto de Hobbes datado de 1620 intitulado *A discourse of laws* traduzido por um pesquisador da UNICAMP (Universidade Estadual de Campinas), sem dúvida ajuda muito a entender o verdadeiro significado da lei civil para o homem. Já no primeiro parágrafo Hobbes determina com precisão a natureza da lei quando diz:

A natureza de todos os tipos de leis – sejam elas sobre Deus e religião e, portanto, refiram-se as leis divinas, ou concernentes à sociedade e à convivência, e meramente humanas, é propriamente essa, ser a regra reta e perfeita de aplicação em qualquer lugar onde certo e errado são discerníveis e distintos um do outro. [...] Então, a verdadeira finalidade de todas as leis é a de ordenar e estabelecer a ordem e o governo entre nós. (HOBBS, 2010, p. 69)

²⁶ Para uma verificação empírica, cf. os Artigos 5 e 6 da Constituição Federal de 1988.

Obviamente para a existência da ordem faz-se necessário, muitas vezes, por freio às vontades (desordenadas) inerentes à natureza humana, vontades essas que se não reprimidas (ou ainda) se não canalizadas inviabilizam o estabelecimento da ordem sem a qual a vida em sociedade não é possível. Sendo assim, pode-se dizer que a lei é uma espécie de canalização das desordens própria da natureza humana gerada por seus próprios mecanismos. Essa canalização muitas vezes se dá na forma de repressão. Todavia, não se pode, a partir daí, inferir a repressão como sendo o fim da lei. Isso é uma ação que se realiza somente quando assim se mostrar necessário, pois, não se pode esquecer o fato de que os homens são inconstantes. Deve-se entender aqui por inconstância aquele movimento dialético pelo qual os homens ora se comportam deste jeito, ora daquele não havendo, portanto, uma linearidade no seu comportamento, tão menos em suas ações, mas uma intercalação de comportamentos diferentes e diferentes ações, razão pela qual não se pode esperar que o homem seja hoje o que fora, ou aparentara, ser ontem. E nesse sentido, Hobbes argumenta que “a punição dos seus ofensores deve parecer proceder de uma necessidade forçada, não de uma vontade voluntária.” (Idem).

A lei, em tese, seria como que uma plana que aplaina a madeira dando-lhe certa harmonia. Seria ainda como a mão do oleiro que com todo o seu capricho e talento dar forma ao barro modelando-o e transformando-o no objeto que deseja conferindo-lhe harmonia, ordem e beleza. A lei é justamente esse instrumento através do qual os homens são moldados para a vida e o convívio sociais. É ela que modela a sociedade. sem ela não há ordem, e sendo assim, não há paz. Não havendo paz, regressa-se à guerra e, desse modo, volta-se à vida miserável, embrutecida e curta do estado de natureza, razão pela qual, argumenta Hobbes, “sem leis nenhum povo pode subsistir [...], pois, da mesma forma como um corpo sem alma não subsiste, um povo sem a devida administração da lei declina completamente”. (Idem).

Na perspectiva do que fora acima tratado, pode-se dizer (e com toda evidência e certeza possível) que a lei – em sentido geral e abarcando todos os tipos de lei – representa para um *povo* o instrumento necessário através do qual a vida pode ser vivida, conforme sustenta o filósofo: “uma dissolução total das leis num corpo civil seria o mesmo que uma convulsão dos tendões num corpo natural, sendo a decadência e a dissolução seus sucessores imediatos e inevitáveis.” (HOBBS,

op. Cit., p. 70). A supressão total das leis civis significa, portanto, o triunfo do caos e da anarquia que é a ausência do Estado. Ou seja, o triunfo de uma realidade onde tudo é permitido. A permissibilidade total em uma sociedade, obviamente, vai de encontro com os ideais de ordem e harmonia. Portanto, se uma sociedade quiser viver e manter-se bem ordenada, ela precisa cortar em si a raiz de tudo o que leva à permissibilidade excessiva, e manter viva e renovada as suas leis.

Na concepção de Hobbes, “um homem fará melhor escolha em viver onde nada é permitido, do que onde tudo o é [...]”. (Idem). Onde nada é permitido, evidentemente há garantias de uso e posse dos benefícios já conquistados, sobretudo aqueles adquiridos através do trabalho. Em não sendo nada permitido, fica garantida a segurança da vida que é o bem a ser preservado por excelência. Pelo contrário, onde tudo é permitido de nada se tem garantia, nem mesmo da vida. Pois, sendo tudo permitido, qualquer indivíduo pode, na hora que lhe aprouver, tirar não somente os bens, mas também a vida de outrem. É por isso que a vida no Estado é mais segura que na situação de natureza. Entretanto, isso não deve ser tomado ao pé da letra, pois, os indivíduos precisam de um mínimo de liberdade. E essa liberdade existe. Um exemplo é o silêncio do soberano. Para citar Renato Janine: “uma sociedade inteiramente quadriculada por leis [...] seria gigantesca senzala e, sem liberdade, regressaria à condição natural.” (RIBEIRO, 1984, p. 92-93). Do mínimo de liberdade que os indivíduos desfrutam em um Estado, deduz-se a continuidade do direito natural no direito positivo. Todavia, este resquício de liberdade natural é agora controlado pela lei civil, e só existe enquanto permanece o silêncio do soberano, e só chega até aonde a lei civil assim lhe permite. Mas, muitas vezes, por arte da astúcia e complexidade da natureza humana, essa liberdade se estende para além do que lhe é permitido e muitas vezes os resultados são desastrosos. Mas, também, não se pode negar que desse prolongamento da extensão do uso da liberdade natural decorre, muitas vezes, a aquisição de inúmeros benefícios que beneficiam a muitos.²⁷ Entretanto, isso jamais constitui razão para se defender um abandono total das leis. Pois, como já se mostrara, elas

²⁷ Um exemplo recente foi o que aconteceu em 2010 no Egito e na Líbia, onde o povo se revoltou contra um poder político (uma ditadura que durava a décadas) que já não lhe conferia proteção. O povo gritou pela sua liberdade e unidos muitos morreram por uma causa popular, mas ao final saíram vencedores, e o regime desmoronara. Ora, isso só fora possível porque o povo resistiu e estendeu sua liberdade para além do que era permitido. Daí resultou um bem para todos os que eram vítimas de maus tratos de um Estado ineficiente, ainda que para isso muito sangue tivesse que ter sido derramado. Não se pode desafiar a liberdade de um povo.

são necessárias de modo que sem elas impera a morte violenta. Somente pela lei é que o homem pode ter a garantia e certeza de que uma coisa é realmente sua.

Qualquer coisa deixada para nós em testamento de outro seria impossível a nós mantê-las como nossa se a lei não restringisse aos outros aclamarem como suas e as confirmasse como nossas. Nesse ponto, as leis civis são os tendões mais fortes da sociedade humana, que ajudam aqueles que podem ser oprimidos, e restringem aqueles que podem oprimir. (HOBBS, op. Cit., p. 71)

Significa isso que é a lei que garante a propriedade privada na medida em que determina ou reconhece o que, de direito, pertence a cada um. Isso é feito mediante a restrição dos direitos de outrem. Sem essa restrição, todos teriam direito a todas as coisas e, desse modo, recuperar-se-ia a condição de vida do estado de natureza, no qual não há propriedade. A lei não apenas determina a propriedade, como também cuida dela no sentido de protegê-la. Mas, cumpre ressaltar, que a preocupação de Hobbes é com a preservação da vida, e só depois, a propriedade, isto porque “[...] no Leviatã a vida do homem é o valor supremo [...]”. (RIBEIRO, 1984, p. 86).

Em se tratando da exatidão e perfeição das leis, Hobbes mostra-se preocupado mais com a sua observância que com os ideais acima. Nesse sentido, ele argumenta: “Aquele governo que usa um conjunto firme de leis, mesmo não sendo essas do melhor tipo, é melhor do que outros onde as leis são exatas e perfeitas e, mesmo assim, não observadas.” (HOBBS, op. Cit., loc. cit). Não basta ter boas leis se essas não são respeitadas. O que é preciso é a firmeza da lei para fazer a justiça acontecer, o que evidentemente decorre de sua retidão. Hobbes também não é quantitativo, mas qualitativo:

Para meu julgamento relativo ao uso das leis, eu penso que assim como o uso de remédios e de diversos médicos revelam a abundância de humores e doenças, a multiplicidade e número das leis são sinais manifestos de uma república doente e destemperada. (HOBBS, op. cit., p. 73).

O que o filósofo pretende é que as leis sejam, exclusivamente, cumpridas. Pois, é do cumprimento delas que resulta a harmonia social. Poder-se-ia dizer aqui que o inchaço de leis nada diz a não ser que o governante é falho, e devido a sua fraqueza cerca o Estado de leis da mesma forma como as cidades antigas eram cercadas de muralhas para se defender de invasões estrangeiras, ou seja, dos inimigos externos. Enquanto as muralhas revelam que há inimigos externos, a quadriculação de leis numa determinada sociedade é um sinal manifesto de que há não apenas inimigos internos, mas uma falha no governante, um sinal de que o Estado se encontra enfermo. E, nesse sentido, vale citar Hobbes: “As leis são como os verdadeiros médicos e preservadores de nossa vida pacífica e da convivência civil, impedindo aqueles acidentes maléficos que podem acontecer [...]”. (HOBBS, op. cit., loc. cit.).

No capítulo XXVI do *Leviatã* Hobbes ainda classifica as leis em dois tipos: naturais e positivas. A partir daí, deduz outras subclassificações. As naturais são aquelas que se constituem como mandamentos da razão natural do homem.

[...] das leis positivas umas são *humanas* outras *divinas*; e das leis positivas humanas umas são *distributivas*, outras *penais*. As distributivas são as que determinam os direitos dos súditos [...]. As penais são as que declaram qual penalidade deverá ser infligida. (Lev, p. 176, grifo do autor)

Há também as chamadas leis fundamentais pelas quais Hobbes entende aquelas que jamais podem ser eliminadas. Pois, se suprimidas “o Estado é destruído e irremediavelmente dissolvido, como um edifício cujos alicerces se arruinam.” (Lev, p. 178). Como tais, essa leis significam para o Estado, o sustentáculo de sua existência e, para os homens, os pilares de sua vida. Se existentes, significam simultaneamente para os dois homens, a possibilidade e continuidade da vida. Sua ausência indica morrer, sua presença, viver.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

As causas que levaram à construção deste trabalho de síntese filosófica foram a inquietação e o anseio de conhecer a fundo a explicação e a justificativa filosófica dadas por Hobbes para o surgimento do Estado, a partir da noção de igualdade humana no estado de natureza, razão pela qual a pesquisa girou primordialmente em torno da questão referente à igualdade natural dos homens (numa contracorrente à tradição aristotélica). Percebeu-se, no decorrer da pesquisa que o estado de natureza não é um Estado propriamente dito, mas um modo de vida, onde cada indivíduo se constitui como senhor de si mesmo, e que, como tal, é uma construção hipotética. Nesse sentido, mostrou-se que por estado de natureza, em Hobbes sempre se deve entender a situação da humanidade vivendo em sua condição natural.

Para uma compreensão mais profunda sobre o que, de fato, vem a ser o estado de natureza, buscou-se desenvolver na primeira parte do primeiro capítulo uma reflexão conjunta sobre a lei e o direito naturais, objetivando mostrar como, na filosofia de Hobbes, esses elementos são definidos.

No decorrer da reflexão, para dar conta do seu problema, a pesquisa deparou-se (no primeiro capítulo) com um grande obstáculo a ser superado, qual seja, o pensamento de Aristóteles como autoridade máxima das tradições de pensamento político antigo e medieval, o que foi trabalhado na segunda parte do primeiro capítulo. Nessa segunda parte, o trabalho consistiu em desfazer, ou ainda mostrar a inconveniência dos pressupostos da tradição política a partir de dois pontos: a concepção de que os homens são desiguais por natureza, e o uso dos benefícios em curto prazo. O ponto de partida, nesse contexto, consistiu, em primeiro lugar, em retomar os argumentos hobbesianos que retiram da natureza a origem da escravidão em contraposição às considerações de Aristóteles quando de suas argumentações em sua obra *A Política*. Nesse sentido, mostrou-se que a razão pela qual Hobbes se contrapõe a Aristóteles reside no fato de que o escravo (sendo, como diz Renato Janine, “aquele que não contrata”) não se constitui como parte fundante do Estado, uma vez que sendo escravo e desigual ao seu senhor não está apto a formar com esse um pacto de paz dado que não lhe representa perigo algum,

sobretudo, depois que já tiver se formado o Estado enquanto instituição política, dotado de tribunais, juízes e polícia.

Dado que o problema crucial de Hobbes é com a unificação do Estado, para que o Estado seja uno é preciso que seja abolido tudo quanto possa lhe fragilizar e levar-lhe à dissolução. Para isso é preciso, em primeiro lugar que todos queiram e decidam pela criação do Estado; em segundo lugar, ninguém pode ficar fora do pacto primeiro que funda essa instituição. Mas, para que esses dois requisitos sejam alcançados, é necessário, antes de tudo, que os homens se reconheçam como iguais por natureza. Pois, somente o reconhecimento de que são iguais é que faz com que os homens entrem em estado de paz. E é somente depois de adquirida a paz que os homens saem do estado de natureza e ingressam na sociedade civil que representa, ao mesmo tempo, a garantia dessa paz. Portanto, se o escravo não pactuar, ele permanece na condição de natureza. Permanecendo em sua condição natural ele representa um perigo para a unidade do estado dado que (não tendo pactuado) pode, a partir do uso de sua liberdade natural, agir como se estivesse na situação de natureza, já que dessa liberdade não abriu mão. Significa isto que ele (o escravo) não cumpriu a segunda lei de natureza, e nem tem como cumpri-la. E, não cumprindo a segunda, também não cumpre a primeira que, como se mostrou, é a mais importante de todas. Por isso, pode-se dizer, que o grande objetivo de Hobbes, no que a isso diz respeito, consiste em inserir o escravo no Estado de sociedade. Daí a razão pela qual Hobbes retira a origem da escravidão da natureza e insere-a no âmbito da sociedade civil, tal como se mostrara. Nesse contexto, foi mostrado que na concepção de Hobbes a origem da desigualdade está na instituição das leis civis. Significa isso que se a escravidão resulta da desigualdade, ela só pode existir depois da criação do Estado, tal como foi mostrado.

Uma segunda razão pela qual Hobbes se contrapõe a Aristóteles (conforme se mostrou) diz respeito ao fato de que no estado de natureza o uso dos benefícios se dá sempre em curto prazo. E a própria vida (que é o primeiro de todos os bens, ou benefícios) tem sua expectativa baixa. Para que os benefícios sejam usufruídos em uma perspectiva maior faz-se necessário a construção de um poder comum que leve os homens a respeitarem-se mutuamente. Pois, enquanto não houver esse poder, de nada se terá garantia, tudo será incerto e imprevisível em razão do ambiente precário que é o estado de natureza.

No segundo capítulo, mostrou-se, então, como se dá a passagem do estado de natureza para o Estado de sociedade a partir da ponte que liga um ao outro, e que é feita pelas leis da razão. O ponto de partida, nesse contexto, foi o desenvolvimento de uma reflexão sobre a importância das duas primeiras leis de natureza para a fundamentação (ou construção) do pacto/contrato. Percebeu-se que é da construção da primeira dessas leis (ou ditames da razão) que as demais são deduzidas, e que o desrespeito a qualquer uma das demais tem como resultado necessário a violação da primeira que manda os homens buscar a paz. A segunda é aquela que os manda renunciar sua liberdade natural. Sem essa renúncia não se cria o Estado dado que esse se caracteriza por ser um poder comum que ordena aos homens o que eles devem fazer para viver em paz e ordem. Desse modo, não renunciando, eles permanecem com o direito de fazer tudo o quanto queiram e na hora em que melhor lhes aprouver.

Ainda no segundo capítulo, trabalhou-se com a terceira, a sétima e a nona leis de natureza. Sobre a terceira, procurou-se mostrar as razões pelas quais Hobbes faz residir nela a origem da justiça. Pela sétima lei, procurou mostrar-se que a finalidade da lei civil (quando da aplicação de pena) não é vingar-se do criminoso, mas corrigi-lo adequando-o [ou adaptando-o] ao convívio social. Na última parte indicou-se como se dá a ratificação da igualdade natural a partir da nona lei de natureza que recomenda aos homens reconhecerem-se como iguais.

Finalmente, no terceiro (e último) capítulo procurou-se fazer uma reflexão sobre o Estado e as Leis civis com o objetivo de mostrar a relevância de ambos para a continuidade da vida pela manutenção da paz e da ordem. Num primeiro momento, apontou-se que viver em um Estado significa viver em um universo regido por leis que restringem a liberdade natural do homem. Mas, essa restrição é necessária, pois, sem ela não poderá haver vida social. Num segundo momento, a reflexão se dirigiu no sentido de mostrar a importância e o significado da lei civil tanto para o Estado, quanto para os indivíduos. Em suma, foi mostrado que para ambos ela significa a razão de suas existências, o que quer dizer que, suprimida a lei, essa existência cai, “como o edifício cujos alicerces se arruínam”.

REFERÊNCIAS

ANGOULVENT, Anne-Laure. **Hobbes e a moral política**. Trad. Alice Maria Cantuso. Campinas: Papyrus, 1996. 123 p.

ARISTÓTELES. **A política**. Tradução de Mário da Gama. Cury. 3ª. Ed. Brasília: UnB, 1982. 316 p.

BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar da pós-modernidade**. Trad. Mauro Gama, Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1998.

BOBBIO, Norberto. **Thomas Hobbes**. Tradução de Carlos Néson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1991. 204 p.

BORON, Atilio A. (Org.) **Filosofia política moderna: de Hobbes a Marx**. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; DCP-FFLCH, Departamento de Ciências Políticas, Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, USP, Universidade de São Paulo. 2006. 448 p.

BUNGE, Mário. **Dicionário de filosofia**. Tradução Gita K. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2006. 405 p.

FINN, Stephen J. **Compreender Hobbes**. Trad. Caesar Souza. Petrópolis: Vozes, 2010. 189 p. (Série Compreender)

FRATESCHI, Yara. **A física da política: Hobbes contra Aristóteles**. Campinas: editora Unicamp, 2008. 173 p.

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil. (LEV)**. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nilza da Silva. 1ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Coleção "Os pensadores"). 423 p.

_____. Um discurso das Leis. Tradução de Luiz Henrique Monzani. In: **Contextura**. Nº 3. 1º semestre de 2010. p. 68-74. (Revista do corpo discente de Filosofia da FAFICH/UFMG)

MARQUES, José Oscar de Almeida. Hobbes e a medida da desigualdade entre os homens. IN: **Cadernos de Ética e Filosofia Política**. Nº 14 – são Paulo, 1º semestres de 2009. pp. 73-101.

MOSCA, Gaetano; BOUTHOU, Gaston. **História das doutrinas políticas**. 3ª. ed. Trad. Marco Aurélio de Moura Matos, Rio de Janeiro: Zahar, 1968. 416 p.

PEREIRA, Ascísio dos Reis. **O Estado de natureza em Locke**. Revista de Filosofia, Curitiba, volume 14, n. 14, pp. 23-33, jan/jun. 2002. (Pontifícia Universidade Católica do Paraná)

RIBEIRO, Renato Janine. **Ao leitor sem medo**: Hobbes escrevendo contra seu tempo. São Paulo: Brasiliense, 1984. 264 p.

_____. Thomas Hobbes, ou: a paz contra o clero. In: BORON, Atilio A. (Org.) **Filosofia política moderna: de Hobbes a Marx**. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; DCP-FFLCH, Departamento de Ciências Políticas, Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, USP, Universidade de São Paulo. 2006. pp. 19-44

SKINNER, Quentin. **Hobbes e a liberdade republicana**. Trad. Modesto Florenzano, São Paulo: UNESP, 2010. 213 p.

Documentos Consultados

BRASIL, Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado, 1988. 550 p.

FRAGA, Fernando Aranda. Hobbes, artifice de la política científica moderna. **Revista de Filosofia**, Curitiba, volume XIV, n. 15, p. 11-20, jul/dez. 2002. (Pontifícia Universidade Católica do Paraná)

GRÜNER, Eduardo. O Estado: Paixões de multidão. In: BORON, Atilio A. (Org.) **Filosofia política moderna: de Hobbes a Marx**. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; DCP-FFLCH, Departamento de Ciências Políticas, Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, USP, Universidade de São Paulo. 2006. pp. 145-167.

HOBBS, Thomas. **Do Cidadão**. Tradução de Fransmar Costa Lima. São Paulo: Martin Claret, 2004. 232 p.

HORKHEIMER, Max. **Origens da filosofia burguesa da história**. Tradução de Maria Margarida Morgado. Lisboa: Presença, 1984. 112 p.

LIMONGI, Maria Isabel. A vontade como princípio do direito em Hobbes. Disponível em: <http://www.cle.unicamp.br/cadernos/pdf/Maria%20Isabel.pdf>. Acesso em: 20 abril de 2011.

MIDGLEI, E. B. F. **Hobbes *Leviatã***: Uma visão teológica. Tradução de Oscar e Ângela Morais. São Paulo: Nerman, 1988. 166 p.

NAHUIZ, Cecília do Santos. Manual para normalização de monografias. 4.ed. São Luís: Visionária, 2007. 176 p.

Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Sistema Integrado de Bibliotecas S623n **Manual de normas para trabalhos técnico-científicos**: de acordo com as normas da ABNT / Sistema Integrado de Bibliotecas da PUCPR. Biblioteca Central; organização, Nadia Ficht Richardt., Teresinha Teterycz – Curitiba, 2010. 128 f.

POUSADELA, Inês M. O contratualismo hobbesiano. In: BORON, Atilio A. (Org.) **Filosofia política moderna: de Hobbes a Marx**. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; DCP-FFLCH, Departamento de Ciências Políticas, Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, USP, Universidade de São Paulo. 2006. pp. 357-372.

SKINNER, Quentin. **Razão e retórica na filosofia de Hobbes**. Tradução de Vera Ribeiro. São Paulo: FEU/Cambridge, 1999. 639 p.

ZARCA, Yves. Hobbes e a invenção da vontade política pública. Tradução de Maria das Graças de Souza. In: **Discurso**. Nº 32 – 2001. pp. 71-84. (Revista do departamento de Filosofia da USP)